

LIVRE SECOND

Chapitre 1 (412a3-b9)

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

412a6 Nous attribuons¹ la substance comme un genre des êtres, et ce faisant, ce que nous attribuons, c'est d'abord en quelque sorte la matière² — ce n'est pas encore d'être par soi telle chose —; c'est ensuite la forme et l'aspect³ — c'est d'après elle qu'on attribue d'être déjà telle chose —; c'est, en troisième, le composé des deux. En outre, la matière est puissance et la forme finition⁴ — et ceci de deux manières: l'une comme la science, l'autre comme le fait de penser⁵.

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

412a15 Aussi, tout corps naturel doté de vie sera une substance, mais une substance au sens de composé. Toutefois, puisqu'il s'agit aussi d'un corps de telle qualité — doté de vie, en effet —, le corps ne peut être l'âme. En effet, le corps n'est pas de ce qu'on attribue comme son essence à un sujet⁶; il intervient plutôt comme sujet et matière. Nécessairement, donc, l'âme est substance

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

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

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

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

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

⁶Τῶν καθ' ὑποκειμένου. Voir *Attributions*, 2.

comme forme d'un corps naturel doté en puissance de vie. Or cette substance⁷ est finition : l'âme est donc la finition de pareil corps.

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

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

412b4 Si donc il faut attribuer quelque chose de commun à toute âme⁸, elle sera la finition première d'un corps naturel organisé.

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

Leçon 1

#211. — Auparavant, au premier livre, Aristote a présenté l'opinion des autres sur l'âme; au second livre, il en vient à traiter de l'âme avec sa propre opinion et la vérité. À ce propos, il développe deux points: en premier, il dit sur quoi porte son intention, en faisant le lien avec ce qui précède; en second (412a6), il poursuit son intention. Au premier livre, commence-t-il, on a rapporté ce qu'ont transmis ceux qui ont traité de l'âme auparavant. Maintenant, il faut établir la vérité là-dessus quasiment comme si on reprenait depuis le début. Certes, étant donné la difficulté impliquée, il faut plutôt s'y essayer que présumer en toute assurance qu'on va découvrir la vérité. Plus haut, dans le proème, on a demandé si on doit d'abord traiter de l'âme même ou de ses parties; maintenant, un peu comme s'il tranchait la question⁹, le Philosophe dit qu'on doit dire dès le début¹⁰ ce qu'est l'âme, ce qui revient à faire connaître l'essence même de l'âme. C'est ensuite (#279-874) qu'on traitera de ses parties ou puissances. Un peu comme s'il donnait la raison de pareil ordre¹¹, il ajoute: «et quelle pourrait être sa définition la plus commune». En effet, en montrant ce qu'est l'âme, on livre ce qui est commun, tandis qu'en traitant de chacune de ses parties ou puissances, on livre ce qu'il y a de spécial à propos de l'âme. Or c'est l'ordre de l'enseignement d'aller du commun au moins commun, comme le montre le Philosophe, au début de la *Physique* (I, 1).

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

⁷ Ἡ δὲ οὐσία. La substance comme εἶδος, comme *forme*.

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

⁹ Léonine: *quaestionem*. Marietti: *hanc quaestionem*.

¹⁰ Léonine: *a principio*. Marietti: *in principio*.

¹¹ Léonine: *huius*. Marietti: *huiusmodi*.

cette dernière, en effet, on met à la fois la conclusion d'une démonstration et son principe, mais¹² non dans l'ordre d'un raisonnement.

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

#213. — On doit savoir, par ailleurs, que, comme l'enseigne le Philosophe, *Métaphysique*, VII, il y a cette différence, entre la définition d'une substance et celle d'un accident, que, dans la définition d'une substance, on ne met rien qui soit en dehors de l'essence¹³ de ce qu'on définit — chaque substance, en effet, se définit par ses principes matériels ou formels —, tandis que, dans la définition d'un accident, on met quelque chose qui est en dehors de l'essence de ce qu'on définit — à savoir, son sujet: car il faut mettre son sujet dans la définition d'un accident. Par exemple, on dit: «le camus est la courbure du nez». La raison en est que la définition signifie ce qu'est la chose; or la substance est quelque chose de complet en son être et en son espèce, tandis que l'accident ne possède pas un être complet, mais un être qui dépend d'une substance. Pareillement aussi, aucune forme n'est quelque chose de complet en espèce; au contraire, le complément d'une espèce appartient à une substance composée. Aussi définit-on une substance composée de manière à ne mettre dans sa définition rien qui soit en dehors de son essence, tandis que dans la définition d'une forme on met quelque chose qui est en dehors de l'essence de cette forme, à savoir, son sujet ou sa matière propre. Aussi, comme l'âme est une forme, il faut que l'on mette dans sa définition sa matière ou son sujet.

#214. — C'est pourquoi, dans la première partie, il présente deux divisions. La première est nécessaire à la recherche de ce qui entre dans la définition de l'âme pour exprimer son essence. L'autre (412a11), par contre, est nécessaire à la recherche de ce qui entre dans la définition de l'âme pour exprimer son sujet. Sur le premier point, il signale trois divisions, dont la première tient à ce que l'être se divise en dix attributions¹⁴. C'est cette division qu'il signale par le fait de rappeler qu'on dit que la substance est un genre des êtres.

#215. — La seconde division tient à ce que la substance se divise en matière et forme et composé. La matière, toutefois, c'est ce qui, en soi, n'est pas encore telle chose¹⁵, mais est en puissance¹⁶ seulement à être telle chose. La forme, elle, c'est ce selon quoi il y a déjà telle chose en acte. La substance composée, enfin, c'est telle chose. En effet, on dit qu'est *telle chose* une chose qu'on peut montrer¹⁷ et qui est complète en son être et espèce. Cela, dans les choses matérielles, convient à la seule substance composée. En effet, les substances séparées, bien qu'elles ne soient pas composées de matière et de forme, sont cependant telle chose, puisqu'elles subsistent en acte et sont complètes en leur nature. L'âme rationnelle, quant à elle, peut se dire telle chose sous un rapport, du fait qu'elle peut subsister par soi; cependant, comme elle n'est pas l'espèce complète, mais plutôt une partie de l'espèce, il ne lui convient pas tout à fait d'être telle chose. Il y a donc une différence entre matière et forme: la matière est un être en puissance, tandis que la forme est une finition¹⁸, c'est-à-dire un acte, celui, en fait, moyennant lequel la matière devient en acte et grâce à quoi le composé même est un être en acte.

#216. — La troisième division est que l'acte se dit de deux manières. D'une manière, comme la science est un acte. De l'autre manière comme penser¹⁹ est un acte. On peut apprécier la différence

¹²Léonine: *sed*. Marietti: *etsi*.

¹³*Substantiam*.

¹⁴*Praedicamenta*.

¹⁵*Hoc aliquid*.

¹⁶Léonine: *sed est in potentia*. Marietti: *sed in potentia*.

¹⁷Léonine: *dicitur enim esse hoc aliquid aliquid demonstratum*. Marietti: *dicitur enim esse hoc aliquid, id est aliquid demonstratum*.

¹⁸Ἐντελεχεία. Voir *supra*, note 4.

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

entre ces actes à partir des puissances correspondantes. Car on dit que l'on est grammairien en puissance avant d'acquérir l'habitus de la grammaire par l'enseignement ou la découverte; cette puissance se trouve réduite à l'acte une fois qu'on détient l'habitus de cette science. Alors, cependant, on est de nouveau en puissance devant l'usage de cet habitus, tant qu'on n'est pas en acte en train de l'exercer; et on se trouve réduit de cette puissance à l'acte²⁰ quand on est en acte en train de l'exercer. Ainsi donc, à la fois la science et la pensée²¹ sont des actes.

#217. — Ensuite (412a11), il présente des divisions à partir desquelles rechercher ce qui entre dans la définition de l'âme en ce qui concerne son sujet. Il signale trois divisions, dont la première est que parmi les substances certaines sont des corps et certaines n'en sont pas. Parmi ces substances, les substances corporelles sont les plus manifestes. En effet, les substances incorporelles, quelles qu'elles soient, ne sont pas manifestes, du fait qu'elles sont éloignées des sens²² et accessibles à la recherche de la seule raison. C'est cela donc qu'il dit, avec ces mots: «Ce sont surtout les corps, à ce qu'il semble, qui sont des substances».

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

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

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

²⁰Léonine: *et de hac potentia in actum reducitur*. Marietti: *et haec potentia in actum reducitur*.

²¹ *Consideratio*.

²²Léonine: *sensibilibus*. Marietti: *sensibus*.

²³ Comme Moerbeke a simplement translittéré *fusiškā* en *physica*, saint Thomas le traduit.

corps et il s'agit d'un corps de telle sorte, à savoir, doté de vie; on ne peut donc pas dire que l'âme, ce soit la partie du corps doté de vie qu'on nomme le corps. Par l'âme, en effet, on entend ce par quoi vit ce qui est doté de vie; aussi faut-il qu'on la conçoive comme quelque chose qui existe en un sujet²⁴, en prenant ici largement le sujet, non seulement pour autant qu'on appelle sujet un être déjà en acte— sens dans lequel on dit de l'accident qu'il *est en un sujet* —, mais pour autant qu'on appelle sujet même la matière première, qui n'est qu'en puissance. Par contre, le corps qui reçoit la vie est plus comme un sujet et une matière que comme quelque chose qui existe en un sujet.

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

#222. — Il a dit toutefois : «doté en puissance de vie», et non simplement : *doté de vie*. C'est que c'est la substance composée vivante que l'on conçoit comme le corps doté de vie. Or ce n'est pas le composé qui entre dans la définition de la forme, mais la matière²⁵. Et la matière du corps vivant est ce qui se rapporte à la vie comme la puissance à l'acte; et l'acte par lequel le corps vit, c'est l'âme. Ainsi, dirait-on, la figure est l'acte non pas, certes, du corps figuré en acte — celui-ci, en effet, est le composé de figure et de corps —, mais du corps sujet à la figure, lequel se rapporte à la figure comme la puissance à l'acte.

#223. — Pour éviter qu'on croie que l'âme serait un acte à la manière d'une forme accidentelle²⁶, il ajoute, pour l'exclure, que l'âme est un acte à la manière d'une substance, c'est-à-dire d'une forme²⁷. Et comme toute forme se trouve dans une matière déterminée, il s'ensuit qu'elle soit la forme d'un corps tel qu'on l'a dit.

#224. — On doit néanmoins savoir qu'il y a, entre forme substantielle et forme accidentelle, cette différence que la forme accidentelle ne fait pas être en acte absolument, mais être en acte tel ou tant, par exemple grand ou blanc ou autre chose de la sorte, tandis que la forme substantielle fait être en acte absolument. Aussi, la forme accidentelle advient à un sujet qui préexiste²⁸ déjà en acte. La forme substantielle, par contre, n'advient pas à un sujet qui préexiste déjà en acte, mais qui existe en puissance seulement, à savoir, à la matière première. De là, il appert qu'il est impossible à une seule chose d'avoir plusieurs formes substantielles, car la première ferait être en acte absolument, et toutes les autres adviendraient à un sujet déjà existant en acte; en conséquence, elles adviendraient par accident à un sujet déjà existant en acte²⁹, et ne feraient pas être en acte absolument, mais sous quelque aspect.

#225. — Avec cela, on exclut la position d'Avicbron, dans son livre *La source de la vie*, où il soutenait que, d'après l'ordre des genres et des espèces, il y a, dans une seule et même chose, l'or-

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

²⁵ Léonine: *in definitione formae, sed materia*. Marietti: *in definitione formae*.

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

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

²⁸ Léonine: *existenti*. Marietti: *praeexistenti*.

²⁹ Léonine: *accidentaliter advenirent*. Marietti: *accidentaliter advenirent subiecto iam existenti in actu*.

donnance de plusieurs formes substantielles. Par exemple, il y aurait, dans tel individu humain, une forme par laquelle il est une substance; puis une autre par laquelle il est un corps; et une troisième par laquelle il est un corps animé; et ainsi du reste. Car d'après ce qui précède, il faut affirmer qu'il y a une seule et même forme substantielle par laquelle tel individu est telle chose, c'est-à-dire substance, et par laquelle il est corps, et corps animé, et ainsi du reste. En effet, la forme plus parfaite donne à la matière à la fois ce³⁰ que donne la forme moins parfaite, et encore plus. Par conséquent, l'âme ne fait pas seulement être substance et corps, ce que fait déjà la forme de la pierre, mais elle fait aussi être corps animé. On ne doit donc pas comprendre que l'âme est l'acte du corps, et que le corps est sa matière et son sujet, comme si le corps était constitué par une forme qui le fasse être un corps, et que lui survienne l'âme, qui le ferait être corps vivant; mais plutôt qu'il tient de l'âme et d'être et d'être corps et d'être corps vivant³¹. Cependant, ce qui touche le fait d'être un corps, qui est plus imparfait, est comme matériel³² en regard de la vie.

#226. — C'est de là que vient qu'avec le retrait de l'âme, ce n'est pas spécifiquement le même corps qui reste. En effet, on n'attribue d'œil et de chair au mort que de manière homonyme³³, comme il appert par le Philosophe, *Métaphysique*, VII, 10. Avec le retrait de l'âme, en effet, c'est une autre forme substantielle qui succède, et elle donne un autre être spécifique, puisque la corruption de l'un ne va pas sans la génération d'un autre.

#227. — Ensuite (412a22), on cherche la seconde particule de la définition. L'acte, dit-il encore, s'attribue de deux manières: un premier acte l'est comme la science, et l'autre comme le fait de penser³⁴, ainsi qu'on l'a expliqué plus haut (#216). Or il est manifeste que l'âme est un acte à la manière de la science, puisque du fait que l'âme existe³⁵, on trouve chez l'animal et le sommeil et la veille. La veille, bien sûr, s'assimile à la pensée, car de même que la pensée est l'usage de la science, de même la veille est l'usage des sens; par contre, le sommeil s'assimile à l'habitus de la science, quand on ne le met pas en opération, car pendant le sommeil les facultés animales sont au repos.

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

#229. — De là, il conclut que, puisque l'âme est un acte à la manière de la science³⁶, elle est l'acte premier d'un corps naturel doté en puissance de vie. Le Philosophe, doit-on savoir par ailleurs, dit que l'âme est un acte premier non seulement pour distinguer l'âme de l'acte qu'est l'opération, mais aussi pour la distinguer des formes des éléments, qui ont toujours leur action à moins d'en être empêchés.

#230. — Ensuite (412a28), on cherche la particule qui se tient du côté du sujet. Comme, donc, il a dit que l'âme est l'acte d'un corps naturel doté en puissance de vie, il dit aussi que tout corps organisé est de la sorte. On attribue d'être un corps organisé à celui qui présente une diversité d'organes. Par ailleurs, la diversité des organes est nécessaire dans le corps qui reçoit la vie, à cause de la diversité des opérations de la vie. L'âme, en effet, comme elle est la forme la plus

³⁰Léonine: *et hoc*. Marietti: *hoc*.

³¹Léonine: *et quod sit, et quod corpus sit, et quod sit corpus vivum*. Marietti: *et quod sit, et quod sit corpus vivum*.

³²Léonine: *quasi materiale*. Marietti: *quid materiale*.

³³Aequivoco.

³⁴Considerare. Voir *supra*, notes 5 et 19.

³⁵Léonine: *in hoc quod anima existit*. Marietti: *in hoc quod anima*.

³⁶Léonine: *actus sicut scientia*. Marietti: *actus scientia*.

parfaite parmi les formes des choses corporelles, est le principe de différentes opérations; et c'est pourquoi elle requiert une diversité d'organes de la part du sujet qui se prête à ce qu'elle le perfectionne. Par contre, les formes des choses inanimées, à cause de leur imperfection, sont principes de peu d'opérations; aussi, elles n'exigent pas de diversité d'organes de la part des sujets qui se prêtent à ce qu'elles les perfectionnent³⁷.

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

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

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

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

Chapitre I (412b9-413a10)

412b9 Voilà dit, en général, ce qu'est l'âme. Elle est substance³⁸, en effet, la substance qui correspond à la notion³⁹; elle est ce que c'était d'être pour pareil corps⁴⁰. Ainsi, si un instrument, une

³⁷Léonine: *in suis perfectibilibus*. Marietti: *in suis perfectionibus*.

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

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

412b17 Il faut considérer en l'appliquant aux parties ce qu'on a dit. Si l'œil, en effet, était un animal, son âme serait la vue, car c'est elle la substance de l'œil, celle qui a rapport à la notion. Quant à l'œil, il est la matière de la vue; à la disparition de celle-ci, il n'est plus un œil, sauf par homonymie, comme un œil sculpté ou dessiné⁴³. Ce qui vaut pour la partie, il faut l'admettre pour la totalité du corps vivant, car le rapport qu'il y a de partie à partie se retrouve le même entre la sensation entière et le corps sensitif entier en tant que tel.

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

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

Leçon 2

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

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

⁴⁰Τὸ τί ᾗν εἶναι τῷ τοιῷδὲ σώματι. Cette expression quasi intraduisible désigne l'essence d'une chose en décrivant comme d'avance, dans sa puissance — c'est le sens de l'imparfait ᾗν —, son acte, qui fait que la chose soit justement ce qu'elle est. On renonce d'ordinaire à traduire cet aspect: Barbotin: *l'essence propre*; Bodéüs: *la détermination essentielle*; Vernier: *quiddité*.

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

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

⁴³Καθάπερ ὁ λίθινος καὶ ὁ γεγραμμένος.

connue. Aussi est-ce encore avec convenance que la notion de l'âme devient manifeste en passant par ses parties.

#236. — On a dit (#233) d'une manière universelle, commence-t-il, ce qu'est l'âme, puisque la définition qui précède convient à toute âme. On a dit (#220-224), en effet, que l'âme est une substance, la substance qui est forme, la forme dont se tire la conception d'une chose. Par ailleurs, il y a une différence entre la forme qui est substance et la forme qui n'est pas substance. En effet, la forme accidentelle, qui n'est pas dans le genre de la substance, n'appartient pas à l'essence ou à la quiddité du sujet: la blancheur, par exemple, n'est pas de l'essence du corps blanc. Au contraire, la forme substantielle est de l'essence, c'est-à-dire de la quiddité, du sujet. Ainsi donc, on dit que l'âme est forme substantielle, parce qu'elle concerne l'essence ou la quiddité du corps animé. C'est cela qu'il veut dire, en ajoutant : «Or cela⁴⁴», à savoir, «la substance qui se rapporte à la notion⁴⁵», «est ce que serait, pour un corps de cette sorte, d'en être un»⁴⁶, c'est-à-dire, un corps constitué spécifiquement pour pareille forme. La forme même, en effet, appartient à l'essence de la chose, laquelle on signifie par la définition qui signifie d'une chose ce qu'elle est.

#237. — Cependant, les formes substantielles, comme le sont les formes des corps naturels, sont cachées; aussi manifeste-t-il cela avec des formes artificielles, qui sont accidentelles. C'est cela qu'il ajoute: «Par exemple, si l'un⁴⁷ des organes», c'est-à-dire des instruments artificiels, mettons la hache, «était un corps physique», c'est-à-dire naturel, sa forme se rapporterait à lui de la manière qu'on a dit (#218). C'est pourquoi il ajoute: «Ce qui fait, pour la hache, que c'en est une, ce serait cela sa substance»⁴⁸, c'est-à-dire la forme de la hache, «celle de laquelle on tire la notion de hache», laquelle notion il nomme «ce qui fait, pour la hache, que c'en est une», du fait que c'est d'après elle qu'on dit de la hache que c'est une hache, cette forme, dis-je, voilà qui serait⁴⁹ la substance de la hache. La raison de dire cela, c'est que les formes des corps naturels sont dans le genre de la substance⁵⁰. En outre, si la hache n'était pas seulement un corps naturel, mais aussi un corps animé, la forme de la hache serait son âme; celle-ci une fois séparée, elle ne serait plus une hache, sinon par homonymie, comme, quand l'âme est séparée, il n'y a plus de chair ni d'œil, sauf par homonymie. Maintenant, toutefois, comme la hache n'est pas un corps naturel, sa forme n'est pas non plus ce qui ferait, pour pareil corps, que c'en soit un; une fois enlevée la forme de la hache, il y a encore une hache, c'est-à-dire la substance d'une hache. En effet, la substance des corps artificiels est leur⁵¹ matière, et celle-ci reste même quand la forme artificielle disparaît, quoique le corps artificiel même ne reste pas en acte.

#238. — Il a dit qu'il en va autrement de fait pour la hache, et qu'il en irait autrement si elle était un corps naturel animé; c'est pourquoi il en donne la raison, en disant qu'il en va ainsi parce que ce n'est pas pour pareil corps, à savoir, artificiel, que l'âme est ce qui fait que c'est ce que c'est⁵² et procure sa notion, c'est-à-dire sa forme, «mais pour un corps naturel d'une certaine sorte», à savoir, doté de vie. Et pour manifester ce que c'est d'être un corps naturel, il ajoute «doté en lui-même d'un principe de mouvement et de repos». En effet, sont naturels les corps qui ont en eux-mêmes le

⁴⁴Léonine: *hoc*. Marietti: *haec*. Dans le texte grec: τοῦτο.

⁴⁵*Substantia quae est secundum rationem*, qui traduit οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον.

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

⁴⁷Léonine: *aliquod*. Marietti: *aliquid*.

⁴⁸*Erat quidem enim* (Marietti: *omnis*) *dolabrae esse substantia ipsius* (Marietti: *ipsis*) : ἦν μὲν γὰρ ἂν τῷ πελέκει εἶναι ἡ οὐσία αὐτοῦ. Voir *supra*, note 41.

⁴⁹Léonine: *esset*. Marietti: *est*.

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

⁵¹Léonine: *ipsorum*. Marietti: *eorum*.

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

principe de leur mouvement et de leur repos. Car c'est d'un pareil principe qu'on dit que c'est une nature, comme on le voit, *Physique*, II, 1⁵³.

#239. — Ensuite (412b17), il manifeste la définition de l'âme en procédant de ses parties. Ce qu'on a dit de toute l'âme et de tout le corps vivant, dit-il, il faut le regarder dans les parties de l'un et l'autre. En effet, si l'œil était un animal, il faudrait que la vue soit son âme, car la vue est la forme substantielle de l'œil, et l'œil est la matière de la vue, comme le corps organisé est la matière de l'âme. Si la vue fait défaut, d'ailleurs, il ne reste plus d'œil, sauf par homonymie, comme on dit par homonymie, d'un œil sculpté ou dessiné⁵⁴, que c'est un œil. La raison en est que c'est des homonymes que le nom seul est commun et que la notion de l'essence⁵⁵ diffère; aussi, si on enlève la forme dont procède la notion de l'essence⁵⁶ de l'œil, il ne reste plus que le nom de l'œil appliqué par homonymie. Cela donc qu'on trouve dans la partie du corps vivant, il faut l'admettre de l'ensemble du corps vivant, à savoir: la vue est la forme essentielle de l'œil et, elle enlevée, il ne reste d'œil que par homonymie; de la même façon, l'âme est la forme essentielle du corps vivant et, elle enlevée, il ne reste de corps vivant que par homonymie. De même, en effet, qu'une partie de l'âme sensitive se rapporte à une partie du corps sensitif, de même l'ensemble du sens se rapporte à l'ensemble du corps sensitif en tant que tel.

#240. — Ensuite (412b25), il explique la définition précédente de l'âme quant à ce qu'il y disait qu'elle est l'acte *d'un corps doté en puissance de vie*. On dit de deux manières qu'une chose est en puissance. D'une manière, quand elle n'a pas le principe de son opération. D'une autre manière, quand elle l'a déjà, mais qu'elle n'est pas en train d'opérer d'après lui. Le corps dont l'acte est l'âme, lui, a la vie en puissance non pas de la première manière, mais de la seconde. C'est cela qu'il dit, en parlant d'«un corps qui se trouve en puissance à vivre», c'est-à-dire qui a la vie en puissance, dont l'âme est l'acte; on ne le dit pas en puissance à la vie au sens qu'il «exclut l'âme», c'est-à-dire, qu'il soit privé du principe de vie, qui est l'âme, mais au sens qu'il a pareil principe. Mais il est vrai que la semence, et le fruit, où se conserve la semence de la plante, est en puissance à pareil corps vivant doté d'une âme; en effet, la semence n'a pas encore l'âme, mais est en puissance à l'âme⁵⁷.

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

#242. — Ensuite (413a4), il conclut une vérité à partir de ce qui précède. En effet, on a montré que l'âme est l'acte de tout le corps et que ses parties sont les actes des parties de celui-ci; par ailleurs, l'acte et la forme ne se séparent⁵⁸ pas de ce dont ils sont l'acte ou la forme; par conséquent, il est manifeste que l'âme ne peut se séparer du corps, ni elle toute entière, ni certaines de ses parties, si elle est de nature à avoir des parties de quelque manière. Il est manifeste, en effet, que des parties de l'âme sont les actes de parties du corps, comme on a dit (#233) que la vue est l'acte de l'œil. Cependant, quant à certaines parties, rien n'empêche l'âme de se séparer, parce que certaines parties de l'âme ne sont les actes d'aucun corps, comme on le prouvera plus loin (#671-699) de celles qui concernent l'intelligence.

⁵³Léonine: *natura dicitur*. Marietti: *natura dicitur, uti habes in libro Physicorum secundo*.

⁵⁴*Lapideus aut depictus*.

⁵⁵*Substantiae*.

⁵⁶*Substantiae*.

⁵⁷Léonine: *habet animam, sed est in potentia ad animam*. Marietti: *habet animam*.

⁵⁸Léonine: *separatur*. Marietti: *separantur*.

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

#244. — Ensuite, il recueille, sous forme d'épilogue, ce qu'on a dit. Dans ce qui précède, dit-il, on a traité de l'âme et on a présenté la description de l'âme *figurément*⁵⁹, c'est-à-dire comme de manière extrinsèque et superficielle et incomplète. La considération de l'âme se complètera, en effet, quant elle atteindra jusqu'à son intimité, au point d'établir la nature de chaque partie de l'âme même.

Chapitre 2 (413a11-b13)

413a11 C'est à partir de ce qui, en soi, est obscur, mais, pour nous, plus manifeste, que ce qui, en soi, est clair se laisse le mieux définir⁶⁰; aussi doit-on essayer de revenir sur l'âme⁶¹ en en tenant compte⁶².

413a13 C'est que la phrase qui définit⁶³ ne doit pas seulement exprimer le fait⁶⁴, comme le font la plupart des définitions; elle doit aussi, au contraire, en contenir et manifester la cause. Effectivement, les énoncés des définitions se présentent comme des conclusions. Qu'est-ce que la quadrature, par exemple? C'est qu'un rectangle⁶⁵ équilatéral soit égal à un autre à côtés différents⁶⁶. Pareille définition est l'énoncé de la conclusion, tandis que celle qui dit que la quadrature est la découverte d'un moyen terme énonce la cause de la chose.

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

413a25 C'est pourquoi aussi tous les végétaux⁶⁷ donnent l'impression qu'ils vivent. Il appert en effet qu'ils ont en eux-mêmes une puissance et un principe qui leur confère croissance et décrois-

⁵⁹Figuraliter traduit τύπος.

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

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

⁶²Οὕτως, ainsi, c'est-à-dire de la manière qu'on vient de décrire.

⁶³Τὸν ὀριστικὸν λόγον.

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

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

⁶⁶Ἐτερομήκει, de longueur différente, c'est-à-dire inégale.

⁶⁷Τὰ φυόμενα. Il faut prendre *végétaux* dans son sens étymologique d'êtres qui croissent.

sance dans les directions contraires⁶⁸: ils ne croissent pas, en effet, vers le haut à l'exclusion du bas, mais vers les deux à la fois et de toutes parts, tous ces êtres qui se nourrissent sans cesse et, même matures⁶⁹, ne vivent qu'aussi longtemps qu'ils peuvent obtenir de la nourriture.

413a31 D'ailleurs, que cette puissance se réalise séparément⁷⁰ des autres, c'est possible; mais que les autres se réalisent séparément d'elle, c'est impossible, du moins chez les mortels. C'est manifeste pour les végétaux, car il ne se trouve chez eux aucune autre puissance de l'âme. C'est donc grâce à ce principe que le fait de vivre appartient aux vivants.

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

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

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

Leçon 3

#245. — Après avoir présenté la définition de l'âme, le Philosophe entend ici la démontrer. En premier, il dit sur quoi porte son intention. En second (413a20), il réalise celle-ci. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il établit la méthode dont il entend user pour démontrer; en second (413a13), il manifeste comment des définitions sont démontrables. Sur le premier point, on doit savoir qu'il faut aller de ce qu'on connaît à la connaissance de ce qu'on ignore, et que toute démonstration s'élabore en vue de faire connaître quelque chose⁷²; nécessairement, donc, toute démonstration part de ce que nous sommes le plus à même de connaître, car c'est à partir de là qu'avec une démonstration on vient à connaître une chose. Cependant, en certaines matières, ce sont les mêmes choses que nous sommes le plus à même de connaître et dont la nature prête le plus à connaissance⁷³; c'est le cas des objets mathématiques, qui sont abstraits de la matière: avec eux, la démonstration part de ce qui prête le plus à connaissance de manière absolue et de par sa nature, c'est-à-dire va des causes aux effets. Aussi l'appelle-t-on une démonstration *pourquoi*⁷⁴. En d'autres matières, par contre, ce ne sont pas les mêmes choses qui se prêtent le plus à connaissance de manière absolue et que nous sommes le plus à même de connaître: avec les choses naturelles, par exemple, où la plupart du temps on connaît mieux les effets sensibles que leurs causes. C'est pourquoi, en matière naturelle, on part le plus souvent de ce

⁶⁸Κατὰ τοὺς ἐναντίους τόπους.

⁶⁹Διὰ τέλους.

⁷⁰Χωρίζεσθαι δὲ τοῦτο.

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

⁷²Léonine: *aliquid*. Marietti: *aliud*.

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

⁷⁴*Demonstratio propter quid*.

qui prête le moins à connaissance de par sa nature, mais que nous sommes davantage à même de connaître⁷⁵, comme il est dit, *Physique*, I, 1.

#246. — C'est de cette méthode de démonstration qu'il entend user ici. C'est ce qu'il dit: ce qui est certain par nature, et dont la conception prête plus à connaissance, nous sommes plus à même de nous en assurer en prenant appui sur ce qui est incertain par nature, mais dont nous sommes plus à même de nous assurer; c'est donc selon cette méthode qu'il nous faut essayer de nous approcher de l'âme, en démontrant la définition qui en a été présentée plus haut (#233).

#247. — Ensuite (413a13), il donne la raison de l'intention annoncée, en montrant que certaines définitions sont démontrables. C'est ce qu'il dit: la raison pour laquelle il faut s'approcher encore de l'âme, c'est pour que la conception qui la définit⁷⁶ ne dise pas, de ce qu'elle est, seulement *qu'il en va ainsi*⁷⁷, comme la plupart des termes, c'est-à-dire des définitions, le disent; il faut aussi, plutôt, que, dans la définition, on touche la cause, et que par une définition qui dise *pourquoi il en est ainsi*, on démontre la définition qui dit seulement *que c'est le cas*. On trouve d'ailleurs⁷⁸ bien des conceptions de termes, c'est-à-dire des définitions, qui ont l'allure de conclusions. Il en présente un exemple en matière géométrique.

#248. — Pour en avoir l'intelligence, on doit savoir que, parmi les figures quadrilatères, certaines ont tous leurs angles droits — on les appelle des orthogones, c'est-à-dire des surfaces à angles droits, tandis que d'autres n'ont pas leurs angles droits — on les appelle des losanges⁷⁹. Par ailleurs, on doit savoir que parmi les orthogones, l'un est fait de tous les côtés égaux — on l'appelle carré, ou *quadrangle*⁸⁰, tandis que l'autre n'a pas tous ses côtés égaux, bien qu'en lui n'importe quels deux côtés opposés sont égaux — on l'appelle un orthogone plus long d'un bout⁸¹.

#249. — On doit encore savoir qu'en n'importe quelle surface à angles droits, deux lignes droites qui renferment un angle droit contiennent, dit-on, toute la surface. En effet, les deux autres côtés leur sont égaux; nécessairement, donc, l'une des lignes mentionnées qui renferment un angle droit mesure la longueur de la surface du rectangle et l'autre sa largeur⁸². Par suite, toute la surface du rectangle surgit du fait de mener l'une des droites à l'autre⁸³, de sorte que⁸⁴ si nous imaginions que l'une d'elles se meuve sur l'autre, toute la surface surgirait.

#250. — Dans un orthogone qui est plus long d'un bout, doit-on encore savoir, les deux lignes qui le contiennent sont inégales; aussi, si on prend entre elles une ligne de proportion moyenne et qu'on la ramène sur elle-même, il se fera un carré égal à celui plus long d'un bout.⁸⁵ Ce serait long

⁷⁵Léonine: *magis autem nota quo ad nos*. Marietti: *et magis nota quo ad nos*.

⁷⁶Ratio definitiva.

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

⁷⁸Léonine: *autem nunc*. Marietti: *autem*.

⁷⁹Léonine: *rombi vel rhomboides*. Marietti: *rhomboides*.

⁸⁰Tetragonismus.

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

⁸²Léonine: *longitudinem*. Marietti: *latitudinem*.

⁸³Léonine: *ex ductu unius earum in aliam*. Marietti: *ex ductu unius in aliam*.

⁸⁴Léonine: *ut*. Marietti: *unde*.

⁸⁵«Carrer est bien l'opération qui consiste à donner une aire carrée équivalente à une figure quelconque, par exemple, un rectangle de longueur AB et de largeur BC. Et le fait de cette équivalence est ce à quoi conclut l'opération qui construit le carré de côté BD. Mais le pourquoi de cette équivalence, c'est que BD constitue la moyenne proportionnelle entre AB et BC. Découvrir un côté BD tel que $AB : BD = BD : BC$ est donc ce qui permet

de démontrer cela⁸⁶ avec des démonstrations géométriques; aussi, qu'il suffise pour le moment de le manifester avec des nombres. Soit donc un orthogone plus long d'un bout, dont le grand côté soit de neuf palmes et le petit de quatre. Qu'on prenne ensuite une ligne de proportion moyenne entre elles, à savoir, qui soit de six palmes, car comme il en va de six à neuf, ainsi en va-t-il de quatre à six.⁸⁷ Le carré de cette ligne sera égal à l'orthogone mentionné plus long d'un bout, ce qui appert dans les nombres: car quatre fois neuf font trente-six et, pareillement, six fois six font trente-six.

#251. — C'est ce qu'il dit: si on cherche ce qu'est un quadrangle, c'est-à-dire un carré, égal⁸⁸ à celui qui est plus long d'un bout, on assignera pareille définition, de manière à dire que «c'est un orthogone», c'est-à-dire une surface à angles droits, «équilatéral», c'est-à-dire avec tous ses côtés égaux, et ainsi du reste⁸⁹. «Mais pareil terme», c'est-à-dire pareille définition, est «la conception de la conclusion», c'est-à-dire qu'on la conclut avec une démonstration⁹⁰. Mais si on définit de manière à dire que «le carré est la découverte d'une moyenne», à savoir, d'une ligne de proportion moyenne entre les deux côtés inégaux d'un orthogone plus long d'un bout, c'est-à-dire un orthogone constitué à partir de pareille ligne découverte, si on définit ainsi, dis-je, «on donne la cause de la chose».

#252. — On doit maintenant prendre conscience que l'exemple qu'il apporte ici⁹¹ est pareil à celui qu'il a en vue pour l'âme, du moins sous un rapport, à savoir, quant à ce que la définition de l'âme se démontre, mais non quant à ce qu'elle se démontre avec une démonstration qui en dit le pourquoi.

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

#254. — Pour poursuivre notre intention de démontrer la définition de l'âme, commence-t-il, il faut prendre cela comme pour principe, que l'animé se distingue de l'inanimé par le fait de vivre. Les animés vivent, en effet, tandis que les inanimés ne vivent pas. Comme, par contre, il y a plusieurs modalités de la vie, du moment qu'on en a une, on dira⁹² qu'on est un vivant et un animé.

#255. — Il introduit quatre modalités de la vie: l'une s'effectue par l'intelligence, la seconde par le sens, la troisième par le mouvement et le repos local, la quatrième par le mouvement de l'aliment, ainsi que de la décroissance et de la croissance. Toutefois, il introduit seulement quatre modalités de la vie, alors que plus haut (#201) il a introduit cinq genres des opérations de l'âme; c'est qu'ici il

de conclure à l'équivalence. C'est pourquoi la définition de la quadrature qui parle de la découverte de cette moyenne est une définition causale qui met en évidence la raison du fait. L'exemple d'Aristote se retrouvera chez Euclide (*Éléments*, II, 14 et VI, 13) qui démontre que $AB : BD = BD : BC$ en construisant un demi-cercle de diamètre ABC et en tirant, du point B, la perpendiculaire au diamètre jusqu'au point D de la demi-circonférence.» (Bodéüs, 141, note 2)

⁸⁶Léonine: *hoc*. Marietti: *haec*.

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

⁸⁸Léonine: *aequale*. Marietti: *quod est aequale*.

⁸⁹Léonine: *aequalia*. Marietti: *aequalia, et cetera*.

⁹⁰«*Ratio conclusionis*», *idest per demonstrationem conclusa*.

⁹¹Léonine: *quod inducitur*. Marietti: *quod hic inducitur*.

⁹²Léonine: *dicetur*. Marietti: *dicitur*.

entend distinguer les modalités de la vie d'après les degrés des vivants, lesquels se distinguent d'après ces quatre principes. En effet, chez certains vivants, à savoir, chez les plantes, on trouve seulement l'alimentation, la croissance et la décroissance. Chez d'autres, par ailleurs, on trouve avec cela le sens, mais sans le mouvement local, comme chez les animaux imparfaits, par exemple, les huîtres. Chez d'autres encore, on trouve en plus le mouvement quant au lieu, par exemple, chez les animaux parfaits, qui se meuvent d'un mouvement progressif, comme le bœuf et le cheval. Chez d'autres, enfin⁹³, à savoir, chez les hommes, on trouve en plus de cela l'intelligence. Le genre affectif, par ailleurs, qui vient en cinquième à part ces quatre-là, ne change rien dans les degrés des vivants, car où il y a sens, il y a aussi appétit.

#256. — Ensuite (413a25), il manifeste que l'âme est le principe de la vie dans toutes les modalités mentionnées. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre comment l'âme est le principe de la vie chez les plantes; en second (413b2), chez les animaux; en troisième (413b9), il montre ce que l'on a dit et ce qui reste à dire. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre que l'âme est le principe de la vie chez les plantes; étant donné, dit-il, que de tous ceux, a-t-on dit, à qui appartient l'une des quatre modalités précédentes des vivants⁹⁴, on dit qu'ils vivent, il s'ensuit que tous les végétaux vivent. En effet, tous ont en eux-mêmes une puissance et un principe grâce auquel ils admettent un mouvement de croissance et de décroissance.

#257. — Or, que ce principe ne soit pas la nature, mais l'âme, c'est manifeste. En effet, la nature ne meut pas à des lieux contraires; or le mouvement de croissance et de décroissance a rapport à des lieux contraires. En effet, tous les végétaux croissent non seulement vers le haut mais aussi vers le bas⁹⁵: ils croissent dans l'une et l'autre direction. Il est donc manifeste que le principe de ces mouvements n'est pas la nature mais l'âme. D'ailleurs, non seulement les végétaux vivent pendant qu'ils croissent et décroissent, mais tous ceux qui se nourrissent vivent tant qu'ils peuvent recevoir la nourriture par laquelle se fait la croissance.

#258. — En second (413a31), il montre que le principe de vie précédent est premier et séparable des autres. Celui-ci, dit-il, à savoir, le principe de croissance et de nutrition, peut se séparer des autres principes de vie, mais les autres ne peuvent se séparer de lui chez les êtres mortels. Cela, il l'ajoute⁹⁶ parce que chez les êtres immortels, comme le sont les substances séparées, et les corps célestes, si toutefois ceux-ci sont des êtres animés, on trouve l'intelligence sans le principe nutritif. D'ailleurs, que ce principe soit séparable des autres, cela est manifeste chez ceux qui végètent, c'est-à-dire, chez les plantes, à qui n'appartient aucune autre puissance de l'âme sauf celle-là. Par là, il est manifeste que ce à cause de quoi on trouve en premier de la vie chez les êtres mortels est le principe de croissance et de nutrition, que l'on appelle l'âme végétale.

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

#260. — En second (413b4), il montre que parmi les sens, c'est le toucher qui appartient en premier aux animaux. Ce qu'il prouve du fait que, de même que le principe végétatif peut se séparer du toucher et de tout sens, de même le toucher peut se séparer des autres sens. Il y a en effet beaucoup d'animaux qui ont seulement le sens du toucher; par exemple, les animaux imparfaits. Mais tous les animaux ont le sens du toucher. Par ailleurs, nous appelons principe végétatif la partie de l'âme de laquelle même les végétaux, c'est-à-dire les plantes, participent. Ainsi donc, à partir de ce qui

⁹³Léonine: *vero*. Marietti: *autem*.

⁹⁴Léonine: *quatuor praedictorum, quod dicuntur vivere*. Marietti: *quatuor praedictorum modorum viventium, dicuntur vivere*.

⁹⁵Léonine: *sursum neque deorsum*. Marietti: *sursum et deorsum*.

⁹⁶Léonine: *addit*. Marietti: *dicat*.

précède, on a l'évidence de trois degrés de vivants. Le premier est celui des plantes. Le second est celui des animaux imparfaits immobiles, qui ont seulement le sens du toucher. Le troisième est celui des animaux parfaits, qui se meuvent d'un mouvement progressif, et qui ont aussi d'autres sens. Cependant, il est manifeste que le quatrième degré est celui de ceux qui ont aussi l'intelligence, en plus de cela.

#261. — Ensuite (413b9), il montre ce qu'on a déjà dit et ce qu'il reste à dire. Il y a aussi à dire par après, dit-il, pourquoi l'un et l'autre d'entre eux arrivent, à savoir, que le principe végétatif peut aller⁹⁷ sans le sens et que le toucher peut aller sans d'autres sens. C'est ce qu'il dira, de fait, à la fin du traité (#847-874). Qu'il nous suffise⁹⁸ pour le moment d'avoir simplement dit que l'âme est un principe de vie selon les modalités précédentes, et qu'elle se distingue par ces quatre-là, à savoir, par le végétatif, qui se trouve chez les plantes, le sensitif, qui se trouve chez tous les animaux, par l'intellectif, qui se trouve chez tous les hommes, et par le mouvement progressif, qui se trouve chez tous les animaux parfaits par le sens ou l'intelligence.

Chapitre 2 (413b13-414a28)

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

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

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

413b29 Qu'elles sont différentes en représentation, c'est manifeste: l'essence est différente, en effet, pour les puissances sensitive et opinative⁹⁹, puisque justement sentir est différent aussi de se former une opinion. Et il en va pareillement aussi de chacune des autres puissances mentionnées.

413b32 En outre, chez certains des vivants¹⁰⁰ on trouve toutes ces puissances, chez d'autres quelques-unes d'entre elles, chez d'autres enfin une seule. C'est cela qui différenciera les vivants; pour quelle raison, on devra l'examiner plus tard. Cela se passe d'ailleurs de manière à peu près pareille pour les sens: certains les ont tous, d'autres quelques-uns, et d'autres un seul, le plus nécessaire, le toucher.

414a4 Par ailleurs, ce par quoi nous vivons et sentons s'attribue de deux manières, comme ce par quoi nous savons; nous disons, d'une manière, que c'est la science, et de l'autre, que c'est l'âme, car c'est avec chacune d'elles que nous prétendons savoir. Pareillement, ce par quoi nous sommes en santé, c'est d'une manière par la santé et de l'autre par une partie du corps ou par son ensemble. Pour eux, science et santé sont comme une figure et une forme et une notion, et de nature à constituer l'acte de leur récepteur, la première pour le scientifique¹⁰¹, la seconde pour le curable¹⁰².

⁹⁷Léonine: *est*. Marietti: *potest esse*.

⁹⁸Léonine: *sufficiat*. Marietti: *sufficiet*.

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

¹⁰⁰Ζῴων. Le contexte est trop large, ici, pour restreindre à l'animal. Voir *supra*, I, #7, note 3.

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

¹⁰²Τοῦ ὑγιαστικοῦ, la partie du corps apte à la santé.

C'est en effet chez qui est affecté de la disposition pertinente qu'on s'attend que se réalise l'acte des agents¹⁰³. Or l'âme est ce par quoi en premier nous vivons, sentons et pensons; aussi doit-elle être une notion et une forme, et non matière et sujet. En effet, la substance, avons-nous dit, s'attribue de trois manières, dont l'une est la forme, l'autre la matière, l'autre enfin ce qui est issu des deux. De ce nombre, la matière est puissance et la forme finition. Puisque donc ce qui est issu des deux est l'animé, ce n'est pas le corps qui est la finition de l'âme, mais celle-ci qui est la finition d'un corps.

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

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

Leçon 4

#262. — Plus haut (#253-261), le Philosophe a montré que l'âme est un principe de vie en rapport à différents genres de vie. C'est pourquoi il cherche maintenant quelle relation avec l'âme et entre eux entretiennent ces principes de vie qui ont rapport à différents genres de vie. À ce propos, il développe deux points: en premier, il soulève deux questions. En voici la première: l'âme, qui est principe de vie, est déterminée par les principes végétatif, sensitif, moteur¹⁰⁴ et intellectif; chacun d'eux est-il alors par soi une âme, ou est-il une partie de l'âme? Il est bien manifeste que chez les vivants qui se limitent à croître et à se nourrir, comme chez les plantes, le principe végétatif est l'âme, tandis que chez ceux qui végètent et sentent, il est une partie de l'âme; et il en va pareillement des autres.

Voici la seconde question: quand chacun des principes mentionnés est une partie de l'âme, c'est-à-dire lorsque tous se trouvent dans une âme unique, par exemple, dans l'âme humaine, sont-ils des parties de manière à se trouver séparés les uns des autres seulement quant à leur conception¹⁰⁵, à savoir, de manière à se trouver des puissances différentes, ou bien se trouvent-ils séparés aussi quant au lieu et quant au sujet¹⁰⁶, de sorte qu'en une partie du corps on trouve le principe sensitif, en une autre l'affectif, en une autre le moteur, et ainsi des autres, ainsi qu'il a paru à certains?

#263. — En second (413b15), il résout les questions proposées. Et en premier la seconde; en second (413b32), la première. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il résout la seconde question quant à sa seconde partie, en montrant si les parties de l'âme sont séparables quant au lieu; en second (413b29), quant à sa première partie, à savoir si elles sont séparables en représentation. Pour certaines parties de l'âme, commence-t-il, il n'est pas difficile de voir si elles sont séparables quant au lieu, c'est-à-dire quant à leur sujet; mais pour d'autres, cela comporte une difficulté¹⁰⁷.

#264. — Pour montrer que pour certaines parties cela est facile à voir, il présente une comparaison avec les plantes (413b16). Certaines parties, dit-il, même séparées des plantes, vivent manifestement. Cela devient manifeste du fait que de petites branches coupées, si on les greffe ou plante, poussent. Cela ne serait pas, s'il ne restait pas en elles de vie, et d'âme, par conséquent, comme celle-ci est le principe de la vie. Cela est possible pour autant qu'en chaque plante l'âme est

¹⁰³Δοκεῖ γὰρ ἐν τῷ πάσχοιεν καὶ διατιθεμένῳ ἢ τῶν ποιητικῶν ἐνέργεια ὑπάρχειν.

¹⁰⁴Léonine: *motivo*. Marietti: *motivo secundum locum*.

¹⁰⁵*Secundum rationem*.

¹⁰⁶Léonine: *loco*. Marietti: *loco et subiecto*.

¹⁰⁷Léonine: *dubitatio est*. Marietti: *dubium est*.

unique en acte, mais multiple en puissance. Il en va comme nous observons¹⁰⁸ que cela arrive pour les formes des corps naturels inanimés, qui¹⁰⁹, à cause de leur imperfection, ne requièrent pas de diversité dans leurs parties: il y a, dans un tout unique, une seule forme¹¹⁰ en acte et plusieurs en puissance. En effet, chacune d'entre elles peut se diviser en différentes parties pareilles spécifiquement, comme il appert pour l'air, l'eau et les corps minéraux. En conséquence, il faut bien, si¹¹¹ les parties sont pareilles spécifiquement, entre elles et avec le tout, que la forme spécifique, après la division, se retrouve en l'une et l'autre des parties. Pour la même raison, comme l'âme des plantes est imparfaite, dans l'ordre des âmes, elle ne requiert pas une grande diversité de parties; aussi l'âme du tout peut-elle se conserver dans l'une des parties.

#265. — Nous observons qu'il en va encore ainsi pour d'autres différences de l'âme; par exemple, «chez les insectes coupés», c'est-à-dire chez les animaux qui vivent même coupés, parce que l'une et l'autre des parties a la sensation. Ce qui devient évident du fait qu'elle se retire si on la pique. Elle garde aussi le mouvement en rapport au lieu, comme il appert au sens. Ainsi donc, dans une seule et même partie apparaissent à la fois les principes sensitif et moteur. Or s'il y a là sens, nécessairement il y a là imagination, car¹¹² l'imagination n'est rien d'autre qu'un mouvement produit par le sens en acte, comme on le dira plus loin (#632, 659, 666, 792). Pareillement, si la partie coupée a le sens, nécessairement elle a l'appétit; en effet, au sens suivent nécessairement joie et tristesse, ou plaisir et douleur. Nécessairement, en effet, si le sensible perçu convient, il est plaisant, et s'il est par ailleurs nocif, il est douloureux. Or où il y a douleur et plaisir, il faut qu'il y ait désir et appétit; aussi, nécessairement, si la partie coupée sent, elle a aussi appétit.

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

#267. — Toutefois, pour ce qu'il dit, que l'imagination se trouve dans la partie coupée, il semble qu'il y ait une difficulté. En effet, certains attribuent à l'imagination un organe déterminé dans le corps. On doit savoir, à l'encontre, que l'imagination se trouve indéterminée chez les animaux imparfaits, et déterminée chez les animaux parfaits, comme on le dira plus loin, au troisième livre (#643; 839). Donc, un organe déterminé est attribué à l'imagination pour une perfection et détermination plus grande de son acte, mais non pas que sans lui¹¹³ l'acte de l'imagination ne pourrait¹¹⁴ d'aucune façon avoir lieu, comme l'acte de la vue ne peut d'aucune façon avoir lieu sans œil. Ainsi donc, il a manifesté en quelles¹¹⁵ puissances de l'âme il n'est pas difficile de voir si les principes sont¹¹⁶ séparables quant au lieu.

#268. — Ensuite (413b24), il montre dans quelle partie de l'âme cela peut faire difficulté¹¹⁷. À propos de l'intelligence et de la puissance perspective¹¹⁸, c'est-à-dire spéculative, de quelque nom qu'on l'appelle¹¹⁹, rien n'est encore manifeste. En effet, avec ce que l'on a dit, n'apparaît pas encore

¹⁰⁸Léonine: *videmus*. Marietti: *videtur*.

¹⁰⁹Léonine: *quae*. Marietti: *ita in eis quae*.

¹¹⁰Léonine: *forma*. Marietti: *anima*.

¹¹¹Léonine: *si*. Marietti: *quod si*.

¹¹²Léonine: *enim*. Marietti: *autem*.

¹¹³Léonine: *non sine quo*. Marietti: *sine quo*.

¹¹⁴Léonine: *possit*. Marietti: *posset*.

¹¹⁵Léonine: *in quibus*. Marietti: *quod in quibusdam*.

¹¹⁶Léonine: *sint*. Marietti: *sunt*.

¹¹⁷Léonine: *possit esse dubium*. Marietti: *circa hoc possit esse dubium*.

¹¹⁸Moerbeke traduit *yevrhtik*^ω par *perspectiva*.

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

si elle comporte un organe dans le corps qui soit ou bien distinct¹²⁰ de lieu avec les autres organes, ou bien non distinct. Cependant, pour ce qui en apparaît superficiellement, il semble qu'on ait un autre genre d'âme par rapport aux autres parties de l'âme, c'est-à-dire une âme d'une autre nature, et qui détienne un autre mode d'être¹²¹; aussi, que ce genre d'âme seulement puisse exister séparément des autres parties de l'âme, ou même qu'il soit séparé de l'organe corporel, comme le perpétuel du corruptible. Mais que les autres parties de l'âme ne soient pas séparables de lieu les unes des autres¹²², cela est manifeste avec ce qu'on a dit (#263-266).

#269. — Ensuite (413b29), il montre qu'elles sont séparables en représentation. Pour toute puissance, en effet, sa représentation se forme en relation à son acte; nécessairement, par conséquent, si des actes sont¹²³ différents spécifiquement, des puissances répondent à une conception différente spécifiquement. C'est cela qu'il dit, que c'est différent d'être, pour les puissances sensitive et opinative, c'est-à-dire intellectuelle; c'est-à-dire, la conception de l'une et l'autre puissances est différente, si sentir est différent de se former une opinion; et il en va pareillement des autres puissances mentionnées.

#270. — Ensuite (413b32), il résout la première question. Cela¹²⁴ entraîne une différence chez les vivants¹²⁵ que chez certains d'entre eux tous les principes mentionnés soient présents, tandis que chez d'autres quelques-uns seulement et chez d'autres encore un seulement. Par ailleurs, pour tous ceux où n'est présent que l'un seulement des principes mentionnés, il faut bien que pour eux ce soit¹²⁶ celui-là leur âme. Par contre, pour ceux où plusieurs principes sont présents, chacun est une partie de son âme; cependant, cette âme se dénomme, à partir du principal, soit sensitive, soit intellectuelle. Mais pourquoi il en va ainsi, pourquoi certains en ont un seul, d'autres plusieurs et d'autres les ont tous, on le dira plus loin (#288-294). Et comme il en va pour les puissances de l'âme, ainsi en va-t-il pour les sens. Certains animaux, en effet, ont tous les sens, comme les animaux parfaits; d'autres n'en ont que quelques-uns et pas tous, comme la taupe; d'autres enfin¹²⁷ n'en ont qu'un seul et le plus nécessaire, à savoir le toucher, comme les animaux imparfaits. On peut toutefois rattacher ce passage à un autre sens; étant donné que le Philosophe a montré, plus haut (#266), que les parties de l'âme ne sont pas séparables les unes des autres¹²⁸ quant au lieu ou quant au sujet dans l'animal où elles sont présentes, on serait porté à dire que pour cette raison elles ne seraient pas séparées chez des animaux différents, et qu'au contraire quiconque en a une les a toutes. C'est pourquoi il exclut cela dans ce passage.

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

¹²⁰Léonine: *vel distinctum*. Marietti: *distinctum*.

¹²¹Léonine: *et alio modo esse habens*. Marietti: *et alio modo se habens*.

¹²²Léonine: *abinvicem*. Marietti: *adinvicem*.

¹²³Léonine: *sunt*. Marietti: *sint*.

¹²⁴Léonine: *hoc*. Marietti: *hic*.

¹²⁵*Animalibus*. Voir *supra*, note 99.

¹²⁶Léonine: *in eis sit*. Marietti: *sit*.

¹²⁷Léonine: *autem*. Marietti: *vero*.

¹²⁸Léonine: *adinvicem*. Marietti: *abinvicem*.

#272. — À propos de cette démonstration, il développe quatre points. En premier, il établit la majeure. Ce par quoi nous vivons et nous sentons, dit-il, se dit de deux manières, à savoir: d'une manière en tant que forme, de l'autre en tant que matière. Pareillement, ce par quoi nous savons se dit de deux manières. En effet, nous disons savoir par deux moyens, dont l'un est la science et l'autre est l'âme. Pareillement encore, d'être ce par quoi nous sommes en santé s'attribue à deux moyens, dont l'un est la santé et l'autre est une partie du corps, ou même le corps tout entier. Partout, néanmoins, l'un agit comme forme et l'autre comme matière. En effet, la science et la santé sont des formes et comme des actes¹²⁹ de leurs récepteurs: la science, bien sûr, est la forme du scientifique, c'est-à-dire, de la partie de l'âme dans laquelle se trouve la science, tandis que la santé est la forme du curable. Par ailleurs, il dit «curable et scientifique» pour montrer l'aptitude à pareilles formes dans leur sujet. Toujours, en effet, les actes des agents, c'est-à-dire les formes induites dans une matière par des agents, semblent déjà se trouver chez qui elles affectent et disposent, c'est-à-dire qu'il est de nature à être affecté par l'action de pareil agent et est disposé à atteindre la fin de l'affection concernée, à savoir, la forme à laquelle il est mené par mode d'affection¹³⁰.

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

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

#275. — En quatrième (414a14), il montre que la conclusion suit des prémisses. En effet, il ne semblait pas plus s'ensuivre de l'âme que du corps que ce soit la forme, puisque c'est grâce à l'une et à l'autre qu'on dit que nous vivons. Aussi, pour la perfection de la démonstration énoncée, il ajoute ceci: la substance se dit de trois manières, comme on l'a dit plus haut (#220), à savoir, quant à la matière, à la forme et au composé des deux; entre les trois, la matière est la puissance, l'espèce ou la forme est l'acte, et le composé des deux¹³¹ est l'animé; or il est manifeste que ce n'est pas le corps qui est l'acte de l'âme, mais que plutôt c'est l'âme qui est l'acte d'un corps, puisque¹³² le corps est en puissance au regard de l'âme. C'est pourquoi, comme il s'ensuit de la démonstration énoncée que l'espèce c'est ou bien le corps ou bien l'âme, et que ce n'est pas le corps, comme on vient de le dire¹³³, qui est l'espèce de l'âme, il reste¹³⁴ que c'est l'âme qui est l'espèce du corps.

#276. — Ensuite (414a19), il induit certaines conclusions à partir de ce qui précède. La première en est qu'ils ont eu raison ceux à qui il a paru que l'âme ne va pas sans un corps, ni n'est un corps¹³⁵.

¹²⁹Léonine: *quasi actus*. Marietti: *et quasi actus*.

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

¹³¹Léonine: *ex utrisque*. Marietti: *compositum ex utrisque*.

¹³²Léonine: *autem*. Marietti: *enim*.

¹³³Léonine: *ut nunc dictum est*. Marietti: *ut dictum est*.

¹³⁴Léonine: *relinquitur*. Marietti: *sequitur*.

¹³⁵Léonine: *neque corpus*. Marietti: *neque sit corpus*.

Car elle n'est pas un corps, puisqu'elle n'est pas matière; mais elle est quelque chose d'un corps, car elle est l'acte d'un corps. Et comme tout acte est en ce dont il est l'acte, il infère, en conséquence, ...

#277. — ... sa seconde conclusion (414a21), à savoir: l'âme est dans un corps, et dans un corps tel, à savoir, naturel, organisé. Ceci s'oppose à la manière suivant laquelle les philosophes¹³⁶ antérieurs parlaient de l'âme et de son union à un corps, en n'établissant en rien en quel corps et type de corps celle-ci se trouverait. Or cela est vrai, comme nous venons de le dire¹³⁷, que l'âme est dans un corps déterminé; en effet, manifestement, l'âme n'admet pas n'importe quel corps qui se présente, mais un corps déterminé. Et cela est rationnel, car tout acte est de nature à se réaliser dans une matière propre et déterminée. Aussi faut-il que l'âme soit reçue dans un corps déterminé.

#278. — En dernier, il conclut sous forme d'épilogue que l'âme est bien l'acte et la conception d'un détenteur de la sorte¹³⁸, à savoir, d'un vivant en puissance.

Chapitre 3 (414a29-b32)

414a29 Des puissances de l'âme énumérées, aux uns elles appartiennent toutes, comme nous l'avons dit, à d'autres quelques-unes d'entre elles, tandis qu'à certains une seulement. Or nous appelons puissances le nutritif, l'appétitif, le sensitif, le locomoteur, le rationnel¹³⁹.

414a32 Aux plantes n'appartient que le nutritif, tandis qu'à d'autres appartiennent à la fois celui-là ainsi que le sensitif. Et si le sensitif leur appartient, l'appétitif aussi, car l'appétit est à la fois désir, colère et volonté¹⁴⁰. Par ailleurs, tous les animaux ont l'un des sens: le toucher. Aussi, à qui appartient la sensation appartient aussi plaisir et peine, et le plaisant et le pénible; et à qui appartient cela appartient aussi le désir, puisque celui-ci est l'appétit d'un objet plaisant.

414b6 En outre, ils ont le sens de l'aliment, puisque c'est le toucher le sens de l'aliment. En effet, tous les vivants se nourrissent de substances sèches et d'humides, de chaudes et de froides, et c'est de ces qualités que le toucher est le sens, tandis qu'il n'est que par accident celui des autres sensibles, car sa sonorité, sa couleur et son odeur ne contribuent en rien à la nourriture, quoique sa saveur soit l'une des qualités tangibles. Par ailleurs, la faim et la soif sont des désirs: la faim porte sur le sec et le chaud, la soif sur le froid et l'humide; la saveur, elle, est une sorte d'accommodement¹⁴¹ de ces qualités. On devra éclaircir ces points par la suite; pour le moment, bornons-nous à dire qu'à ceux des vivants qui ont le toucher appartient aussi l'appétit. Pour ce qui est de l'imagination, ce n'est pas évident; on devra l'examiner plus tard. À certains, outre ces puissances, appartient aussi le locomoteur, et à d'autres enfin le rationnel et l'intelligence, par exemple, aux hommes et à tout autre pareil ou plus honorable, s'il en est.

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

¹³⁶Léonine: *philosophi*. Marietti: *physici*.

¹³⁷Léonine: *sicut nos dicimus*. Marietti: *sicut nunc dicimus*.

¹³⁸Léonine: *habentis huiusmodi in potentia*. Marietti: *habentis huiusmodi*.

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

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

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

les animés, en effet, ce qui vient avant se trouve toujours en puissance dans ce qui vient après: par exemple, le triangle dans le quadrangle, le nutritif dans le sensitif.

Leçon 5

#279. — Après avoir défini l'âme d'une manière commune, Aristote arrive maintenant à traiter de ses parties. Néanmoins, l'âme ne possède pas de parties autrement que pour autant qu'on dit que ses puissances sont ses parties; quand une chose a bien des pouvoirs, en effet, on peut appeler des parties chacun de ses pouvoirs¹⁴². Aussi, traiter des parties de l'âme¹⁴³, c'est traiter de chacune de ses puissances. Par ailleurs, cette partie se divise en deux autres: dans la première, il traite des puissances de l'âme d'une manière commune, en les distinguant les unes des autres¹⁴⁴; dans la seconde (415a14), il traite de chacune d'elles. La première partie se divise ensuite en deux autres: dans la première, il distingue les puissances de l'âme les unes des autres¹⁴⁵; dans la seconde (414b32), il montre ce dont il y a à traiter des puissances de l'âme, et comment, et en quel ordre. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il distingue les puissances de l'âme les unes des autres¹⁴⁶; en second (414b19), il montre comment la définition commune de l'âme se rapporte aux parties énumérées. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il énumère les puissances de l'âme; en second (414a32), il montre comment elles se suivent l'une l'autre.

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

#280. — Il y a deux choses à voir ici¹⁴⁷. En premier, certes, pourquoi on énumère ici cinq genres des puissances de l'âme; surtout qu'on a coutume de dire qu'il y a trois âmes: la végétale, la sensible et la rationnelle. En second, on doit regarder pourquoi il en énumère cinq, ici, quand plus haut il en a énuméré seulement quatre.

#281. — Sur le premier point, doit-on savoir, toute puissance se dit en rapport à un acte propre; en conséquence, la puissance opérative se dit en rapport à un acte, qui est son opération. Or justement, les puissances de l'âme sont opératives, car c'est ainsi qu'est la puissance d'une forme; aussi doit-on nécessairement, en fonction d'opérations différentes de l'âme, reconnaître une diversité de puissances. Par contre, l'opération de l'âme est l'opération d'un être vivant¹⁴⁸. Or à chaque chose¹⁴⁹ sa propre opération lui convient selon ce qu'elle a d'être, puisque chaque chose opère du fait de son être; il faut donc regarder les opérations de l'âme selon la mesure d'être qu'on trouve chez les vivants¹⁵⁰.

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

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

¹⁴³Léonine: *de partibus animae*. Marietti: *de partibus eius*.

¹⁴⁴Léonine: *adinvicem*. Marietti: *abinvicem*.

¹⁴⁵Léonine: *adinvicem*. Marietti: *abinvicem*.

¹⁴⁶Léonine: *adinvicem*. Marietti: *abinvicem*.

¹⁴⁷Léonine: *hic*. Marietti: *haec*.

¹⁴⁸*Rei viventis*.

¹⁴⁹Léonine: *unicuique*. Marietti: *unicuique rei*.

¹⁵⁰Léonine: *secundum esse quod invenitur in viventibus*. Marietti: *secundum quod invenitur in viventibus*.

#283. — Mais il y a une différence entre les deux êtres. En effet, selon son être matériel, qui se trouve contracté par la matière, chaque chose est seulement cela qu'elle est; par exemple, telle pierre n'est pas autre chose que telle pierre. Par contre, selon son être immatériel, qui est ample, et d'une certaine manière infini, en tant qu'il n'est pas défini par une matière, la chose n'est pas seulement cela qu'elle est, mais elle est aussi le reste d'une certaine façon. Aussi, chez les substances supérieures immatérielles, on trouve d'une certaine manière toutes choses comme en leurs causes universelles.

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

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

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

#287. — Plus haut (#253-260), doit-on savoir sur le second point, Aristote, dans l'intention de montrer que l'âme est leur principe de vie pour tous les vivants, a distingué la vie même selon les degrés des vivants, et non selon les opérations de la vie d'après lesquelles on distingue ici¹⁵¹ les genres des puissances. Or il n'a pas établi l'appétitif comme un degré différent chez les vivants; en effet, tous ceux qui ont le sens ont l'appétit; et ainsi il reste seulement quatre degrés des vivants, comme on l'a montré plus haut (#255; 260).

#288. — Ensuite (414a32), il montre comment les puissances énumérées se suivent les unes les autres. Il manifeste ainsi ce qu'il avait dit plus haut (#270; 279), que chez certains vivants toutes les puissances sont présentes, chez d'autres quelques-unes, chez d'autres enfin une seule. Là, doit-on tenir compte, pour que l'univers soit parfait, aucun degré de perfection n'est négligé dans les choses, mais la nature va peu à peu des imparfaits aux parfaits. C'est pour cela aussi qu'Aristote, *Métaphysique*, VIII, 3, assimile les espèces des choses à des nombres qui vont en augmentant peu à peu. Aussi, parmi les vivants, certains ont un seul des principes mentionnés, à savoir, les plantes, chez qui il y a seulement le végétatif, qui se trouve nécessairement chez tous les vivants matériels,

¹⁵¹Léonine: *hic*. Marietti: *haec*.

car c'est à cette puissance qu'on attribue les opérations pertinentes à leur être matériel. Chez d'autres, par ailleurs, à savoir, chez les animaux, on trouve le végétatif et le sensitif. Mais si on a là le sensitif, il faut qu'un troisième soit aussi présent, à savoir, l'appétitif. Lequel, d'ailleurs, se divise en trois: à savoir, le désir, qui procède de la puissance concupiscible; et la colère, qui procède de la puissance irascible — ces deux appétits appartiennent à la partie sensible: ils suivent en effet l'appréhension du sens. Le troisième est la volonté, qui est l'appétit intellectuel, et qui suit l'appréhension de l'intelligence.

#289. — Que, par ailleurs, l'appétit appartienne à tous les animaux, il le prouve par deux raisonnements, dont le premier va comme suit. Tous les animaux ont au moins un sens, à savoir, le toucher; or à qui appartient le sens, appartiennent joie et tristesse, c'est-à-dire plaisir et peine¹⁵². En effet, la joie et la tristesse, manifestement, suivent plutôt l'appréhension intérieure, tandis que le plaisir et la peine suivent l'appréhension du sens, et principalement du sens du toucher. Et s'il y a joie et tristesse, nécessairement il y a quelque chose de triste et de doux, c'est-à-dire de plaisant et de pénible; en effet, tout ce qui se sent par le toucher doit être ou bien convenable, et alors il est plaisant, ou bien nocif, et alors il est pénible. Or à qui quelque chose est¹⁵³ plaisant et triste appartient aussi la concupiscence, qui est l'appétit du plaisant; donc, du principe au terme¹⁵⁴, chez tous les animaux auxquels appartient le sens du toucher appartient l'appétit.

#290. — Il présente ensuite son second raisonnement pour montrer la même chose (414b6), lequel va comme suit. Tous les animaux ont un sens par lequel ils reconnaissent leur aliment, à savoir, le sens du toucher, qui est le sens de l'aliment. Or tous les animaux, nécessairement, usent d'aliment, comme on l'a dit (#257-258); aussi, il est nécessaire qu'ils aient le sens du toucher par lequel ils perçoivent l'aliment qui leur convient. Que, de fait, le sens du toucher soit le sens de l'aliment, c'est manifeste: comme, en effet, les corps vivants sont constitués d'éléments chauds, et humides, et froids, et secs, de même ils s'en nourrissent; or le toucher est le sens qui les discerne. «Tandis que pour les autres sensibles», c'est-à-dire, les vivants ne se nourrissent pas des autres sensibles¹⁵⁵, sauf par accident, en tant qu'ils sont liés aux objets tangibles. En effet, le son et l'odeur et la couleur n'amènent rien à l'aliment en tant que tel, mais seulement en tant qu'il se trouve que des choses colorées et odorantes et sonores sont chaudes ou froides, humides ou sèches; l'humeur¹⁵⁶, en effet, c'est-à-dire la saveur, est quelque chose du nombre des qualités tangibles, comme le goût est une espèce de toucher. Ainsi donc, il appert que tous les animaux ont le sens de l'aliment.

#291. — À quiconque appartient le sens de l'aliment, appartient aussi la faim et la soif; or l'un et l'autre sont un désir¹⁵⁷ de l'aliment. La faim, certes, est le désir du chaud et du sec, qui représentent

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

¹⁵³Léonine: *est*. Marietti: *inest*.

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

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

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

¹⁵⁷*Concupiscentia*.

la nourriture, tandis que la soif en est un du froid et de l'humide, qui représentent le breuvage. Par ailleurs, la saveur est une espèce de plaisir à leur occasion; en effet, la saveur plaisante indique la proportion convenable du chaud et du froid, de l'humide et du sec dans l'aliment. Aussi appartient-elle plutôt au plaisir de l'aliment qu'à sa nécessité. Ainsi donc, partout où il y a sens du toucher, il y a aussi appétit¹⁵⁸.

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

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

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

#295. — Ensuite (414b19), il montre comment se rapporte aux parties énumérées la définition de l'âme qui précède. Pour en avoir l'intelligence, Platon, doit-on savoir, soutenait que les universels existent séparément; pourtant, pour les choses qui entretiennent un rapport de conséquence, comme pour les nombres et les figures, il n'admettait pas une idée commune; en effet, il n'admettait pas une idée unique du nombre qui existât en dehors de tous les nombres, comme il admettait une idée de l'homme existant en dehors de tous les hommes; cela du fait que les espèces des nombres se suivent selon un ordre naturel. Ainsi, le premier d'entre eux, à savoir, la dualité, est la cause de tous ceux qui suivent. Aussi, il n'y a pas besoin d'admettre une idée commune du nombre¹⁵⁹ pour causer les espèces des nombres. Une raison semblable vaut pour les figures. En effet, leurs espèces se suivent comme les espèces des nombres, car le triangle vient avant le quadrangle, et le quadrangle avant le pentagone.

#296. — Il est manifeste, dit-il donc, que la définition de l'âme est unique de la même manière qu'est unique la définition de la figure. De même, en effet, que parmi les figures il n'y en a pas une qui existe en dehors du triangle et des autres figures qui le suivent, c'est-à-dire qui soit une idée commune¹⁶⁰ à toutes les figures, de même pour notre propos il n'y a pas non plus une âme qui existe comme séparée de toutes les parties mentionnées.

#297. — Même si, cependant, il n'existe pas une figure séparée, en dehors de toutes les figures, même d'après les Platoniciens, qui admettent des espèces communes séparées, on trouve pourtant une définition commune qui convient à toutes les figures et n'est propre à aucune d'elles; il en va ainsi aussi chez les vivants¹⁶¹. Et c'est pour quoi il est ridicule qu'on demande une définition commune, autant chez les vivants que pour les autres choses, qui ne convienne pas à l'un des vivants qui existent particulièrement dans la réalité. Il ne convient pas non plus que l'on réclame une définition de l'âme d'après chaque espèce d'âmes, puis qu'on néglige une définition commune à toutes les âmes¹⁶². Donc, on ne doit pas non plus négliger la définition commune de l'âme; et on ne doit pas assigner une définition commune de l'âme qui ne convienne pas à chacune des âmes.

#298. — Comme il avait dit que la définition de l'âme se comporte de la même manière que la définition de la figure, il montre la convenance qu'il y a entre l'une et l'autre. Les figures et les

¹⁵⁸Léonine: *est appetitus*. Marietti: *est etiam appetitus*.

¹⁵⁹Léonine: *numeri*. Marietti: *numerus*.

¹⁶⁰Léonine: *quae sit idea communis*. Marietti: *quae sit communis*.

¹⁶¹*Animalibus*. Voir *supra*, p. 49, note 200.

¹⁶²Léonine: *omnibus animabus*. Marietti: *omnibus*.

âmes, dit-il, entretiennent le même rapport de l'une à l'autre; pour les unes et les autres, en effet, ce qui est antérieur est en puissance à ce qui vient après. Il est manifeste, en effet, pour les figures, que le triangle, qui est antérieur, est en puissance au quadrangle. En effet, le quadrangle peut se diviser en deux triangles. Et pareillement pour l'âme sensitive, le végétatif¹⁶³ est comme une espèce de puissance pour lui et non comme une âme par soi¹⁶⁴. Et il en va pareillement des autres figures, et des autres parties de l'âme.

Chapitre 3 (414b32-415a13)

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

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

Chapitre 4 (415a13-22)

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

415a16 Mais s'il faut dire ce qu'est chacune d'elles, par exemple, ce qu'est l'intellectif ou le sensitif ou le nutritif, on doit encore dire d'abord ce qu'est intelliger et ce qu'est sentir. En effet, les actes et les actions sont antérieurs aux puissances, pour ce qui est de définir¹⁶⁵. Et s'il en va ainsi, puisqu'il faut encore, avant eux, regarder leurs opposés, on devra traiter d'abord, pour le même motif, de ces derniers, c'est-à-dire de l'aliment, du sensible et de l'intelligible.

Leçon 6

#299. — Auparavant, le Philosophe a énuméré les genres des puissances de l'âme, et manifesté comment la définition commune de l'âme présentée plus haut (#233) se rapporte à ses parties; ici, il montre ce qu'il y a maintenant d'autre¹⁶⁶ à traiter, et dans quel ordre. Cela se divise en deux parties: dans la première, il montre ce qu'il reste à traiter sur l'âme; en second (415a14), il montre dans quel ordre il faut en traiter. Quant au premier point, il montre qu'il reste deux points à traiter, et il en conclut le premier¹⁶⁷ en partant de ce qui précède. On a dit, plus haut (#297), effectivement, que, tout comme on ne doit pas chercher une définition commune de l'âme telle qu'elle ne convienne à aucune des parties de l'âme¹⁶⁸, de même nous ne devons pas nous contenter non plus d'une définition commune; il faut au contraire rechercher la définition propre de chaque partie de l'âme. À partir de là, il conclut qu'ici on doit rechercher, pour chaque être animé, quelle est son

¹⁶³Léonine: *vegetativum*. Marietti: *vegetativa*.

¹⁶⁴Léonine: *et non quasi anima per se*. Marietti: *et quasi anima per se*.

¹⁶⁵Κατὰ τὸν λόγον.

¹⁶⁶Léonine: *quid modo*. Marietti: *quid aliud modo*.

¹⁶⁷Léonine: *primum*. Marietti: *unum*.

¹⁶⁸Léonine: *nulli partium*. Marietti: *nulli animae partium*.

âme, de manière à ce qu'on sache ce qu'est l'âme de la plante, et ce qu'est l'âme de l'homme, et ce qu'est l'âme de la bête. C'est cela savoir de chaque partie de l'âme ce qu'elle est.

#300. — En second (415a1), il présente l'autre point qu'il reste à traiter. On a dit plus haut (#295-298) que les parties de l'âme entretiennent un rapport de conséquence l'une avec l'autre, comme les espèces de la figure. Cependant, on doit regarder pour quelle raison les parties de l'âme entretiennent ce rapport de conséquence. De fait, le Philosophe en donnera la cause¹⁶⁹ à la fin du livre (#847-874). Pour le moment, il explique quel est ce rapport de conséquence: c'est que le sensitif ne peut aller sans le végétatif, tandis que le végétatif, chez les plantes, existe séparément du sensitif. Et cela n'est pas étonnant, car on a dit plus haut (#285) que les opérations du végétatif sont ordonnées à obtenir et conserver l'être naturel¹⁷⁰, lequel se trouve à la base comme un fondement. En outre, on trouve aussi une conséquence entre les sens eux-mêmes. Sans le sens du toucher, en effet, aucun autre sens ne peut exister, tandis qu'on trouve le toucher sans les autres sens. Effectivement, beaucoup, parmi les animaux, n'ont ni la vue, ni l'ouïe, ni le sens de l'odorat, mais seulement le toucher. Et cela aussi arrive avec raison, car le toucher est le sens qui perçoit ce qui concerne la consistance de l'animal, à savoir, ce en quoi l'animal consiste et dont il se nourrit. Tandis que les autres sensibles ne concernent cela que par accident. Aussi, les autres sens n'appartiennent pas avec nécessité à l'animal et pour cette raison on ne les trouve pas chez tous les animaux, mais seulement chez les animaux parfaits.

#301. — On doit aussi regarder la conséquence entre sensitif et moteur. Effectivement, le moteur ne peut exister sans¹⁷¹ le sensitif, tandis que le sensitif peut exister sans le moteur: en effet, certains des vivants dotés de sens ont aussi la locomotion, alors que d'autres ne l'ont pas. Par locomotion, on doit entendre¹⁷² le mouvement progressif des animaux, selon lequel les animaux se meuvent d'un lieu à un autre. De fait, ce mouvement n'appartient pas à tous les animaux. Toutefois, les vivants privés de ce mouvement ont quand même un mouvement local, à savoir, de dilatation et de resserrement, comme il se voit chez les huîtres. Ce qui, enfin, vient en dernier, parmi toutes les parties de l'âme, et en plus petit¹⁷³, puisque cela ne se divise pas en espèces différentes, c'est ce qui a raison et intelligence; en effet, à tous ceux des vivants corruptibles auxquels appartient la raison, tout ce qui précède leur appartient aussi. Cela, il le dit pour se tenir à part des substances séparées, et des corps célestes, s'ils sont animés. Car comme ils existent sans génération ni corruption, ils n'ont pas besoin du végétatif. De plus¹⁷⁴, leur intelligence regarde par elle-même ce qui est intelligible par soi; aussi n'ont-ils pas besoin de sens pour atteindre la connaissance intellectuelle. Cependant, chez les mortels qui ont l'intelligence, il faut que tout le reste préexiste comme des instruments¹⁷⁵ et des facultés préparatoires à l'intelligence, qui est l'ultime perfection visée dans l'opération de la nature. Par contre, ce n'est pas à tous ceux auxquels appartient l'une des facultés mentionnées qu'appartient aussi la raison. Mais l'imagination¹⁷⁶ a manifestement une espèce d'affinité avec l'intelligence; comme on a dit plus haut (#18) que l'intelligence ou bien est l'imagination ou bien ne va pas sans imagination, le Philosophe se fait plus précis sur l'imagination: à certains animaux, dit-il, non seulement l'intelligence n'appartient pas, mais l'imagination non plus¹⁷⁷.

¹⁶⁹Léonine: *huius enim causam*. Marietti: *huiusmodi enim causam*.

¹⁷⁰Léonine: *esse naturale*. Marietti: *esse*.

¹⁷¹Léonine: *non est sine*. Marietti: *non potest esse sine*.

¹⁷²Léonine: *intelligendum est hoc de*. Marietti: *intelligendum est de*.

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

¹⁷⁴Léonine: *item*. Marietti: *iterum*.

¹⁷⁵Léonine: *stramenta*. Marietti: *instrumenta*.

¹⁷⁶*Imaginatio*.

¹⁷⁷Léonine: *sed nec etiam imaginatio*. Marietti: *sed non etiam imaginatio*.

#302. — Toutefois, semble-t-il, cela contrarie ce qu'on a dit plus haut (#265), que¹⁷⁸ si une partie coupée a le sens et l'appétit, elle a aussi l'imagination¹⁷⁹, si toutefois, comme il semble, la *fantasia* est la même chose que l'imagination¹⁸⁰. Les animaux imparfaits, doit-on dire, donc, comme de fait on le dira au troisième livre (#644; 839), ont une espèce d'imagination¹⁸¹, mais de manière indéterminée¹⁸², du fait que le mouvement de l'imagination ne reste pas en eux après l'appréhension du sens; chez les animaux parfaits, au contraire, le mouvement de l'imagination reste, même une fois que les sensibles sont absents. C'est en rapport à cela qu'on dit ici que l'imagination n'est pas pareille¹⁸³ chez tous les animaux. Au contraire, il y a des animaux qui vivent seulement d'elle, à savoir, à qui l'intelligence manque, et qui sont dirigés dans leurs opérations par l'imagination comme nous sommes dirigés par notre intelligence. Mais bien que l'imagination n'appartienne pas à tous les animaux, comme l'intelligence non plus, c'est une autre définition qui vaut de l'intelligence spéculative et de l'imagination. Elles diffèrent de fait entre elles, comme cela deviendra évident plus loin (#793). Il est donc manifeste que la définition que l'on a donnée de l'âme vaut très proprement de chaque partie de l'âme.

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

#304. — Il touche ensuite le second rapport (415a16). S'il faut dire d'une partie de l'âme ce qu'elle est, à savoir, ce qu'est l'intellectif, ou le sensitif, ou le végétatif, il faut d'abord, dit-il, parler de ses actes, et dire ce que c'est qu'intelliger, et ce que c'est que sentir. Le motif en est que, en ce qui a trait à la raison en train de définir, les actes et les opérations sont antérieurs aux puissances. La puissance, en effet, en rapport à cela même qu'elle est, implique une relation à un acte: car elle est un principe d'action ou de passion¹⁸⁴; aussi faut-il mettre les actes dans les définitions des puissances. Et s'il en va ainsi de l'ordre de l'acte et de la puissance, aux actes sont encore antérieurs leurs opposés, c'est-à-dire leurs objets.

#305. — En effet, on assume les espèces des actes et des opérations d'après leur ordonnance à leurs objets. Car toute opération de l'âme est l'acte d'une puissance ou bien active, ou bien passive. Or les objets des puissances passives se rapportent à leurs opérations comme des agents, puisqu'ils réduisent les puissances en acte; par exemple le visible la vue, et tout sensible le sens. Au contraire, les objets des puissances actives se rapportent à leurs opérations comme des fins. Car les objets des puissances actives sont ce qu'elles opèrent. Or il est manifeste que partout où il y a des œuvres à part les opérations, ces œuvres sont les fins des opérations, comme il est dit, *Éth. Nic.*, I, 7; par exemple, la maison qu'on construit est la fin de la construction. Tout objet, est-il donc manifeste, se rapporte à l'opération de l'âme ou bien comme agent ou bien comme fin. Mais c'est à partir de l'un et de l'autre que se spécifie l'opération. Il est manifeste, en effet, que des agents spécifiquement distincts ont des opérations spécifiquement différentes; par exemple, la caléfaction vient de la chaleur, et le refroidissement vient du froid. Pareillement aussi, l'opération se spécifie par son terme et sa fin; par exemple, la guérison et l'aggravation¹⁸⁵ diffèrent spécifiquement d'après la différence entre santé et maladie. Ainsi donc, les objets sont antérieurs aux opérations de l'âme dans la voie de définition.

¹⁷⁸Léonine: *quod*. Marietti: *quia*.

¹⁷⁹*Phantasiā*.

¹⁸⁰*Si tamen phantasia est idem cum imaginatione, ut videtur.*

¹⁸¹*Phantasiā*.

¹⁸²Léonine: *indeterminate*. Marietti: *indeterminatam*.

¹⁸³Léonine: *non adest*. Marietti: *non est eadem*.

¹⁸⁴*Est enim principium* (Marietti: *principium quoddam*) *agendi vel patiendi*.

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

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

#307. — Partant d'objets différents, doit-on savoir toutefois, les actes et les puissances de l'âme ne se diversifient que lorsque la différence des objets intervient en tant qu'ils sont objets, c'est-à-dire en rapport à la définition formelle de l'objet, comme le visible diffère de l'audible. Si par contre on garde la même définition pour l'objet, aucune autre différence n'induit de diversité spécifique des actes et de la puissance. En effet, il appartient à la même puissance de voir l'homme coloré et la pierre colorée; car cette différence se rapporte par accident à l'objet¹⁸⁶ en tant qu'objet.

#308. — Notre intelligence possible, doit-on savoir par ailleurs¹⁸⁷, est seulement en puissance, dans l'ordre des intelligibles, et elle devient en acte grâce à la forme abstraite des phantasmes. Or rien ne se connaît sinon pour autant qu'il est en acte; aussi, notre intelligence possible se connaît elle-même grâce à l'espèce intelligible, comme il en sera question au troisième livre (#724-726), mais non en appréhendant son essence directement. Aussi faut-il, dans la connaissance¹⁸⁸ de l'âme, que nous partions de ce qui lui est davantage extrinsèque, et qu'on en abstraise les espèces intelligibles par lesquelles l'intelligence s'intelligit elle-même. Ainsi, nous connaissons les actes par leurs objets, et les puissances par leurs actes, et l'essence de l'âme par ses puissances. Si l'âme, au contraire, connaissait son essence directement par elle-même, l'ordre à observer dans la connaissance de l'âme serait le contraire, car autant une chose se trouverait proche de l'essence de l'âme, autant elle se trouverait connue antérieurement par elle.

Chapitre 4 (415a22-b28)

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

415a23 En effet, la plus naturelle des fonctions pour tout être vivant, du moins s'il est parfait et ne comporte ni mutilation ni génération spontanée, c'est d'en produire un autre pareil à lui — l'animal un animal, la plante une plante — pour participer à l'éternel et au divin autant qu'il peut. Tous en effet aspirent à cela et c'est pour cela qu'ils font tout ce qu'ils font de conforme à leur nature. Mais *ce pour quoi* ce sont deux choses: l'objet à obtenir et le sujet pour qui l'obtenir¹⁸⁹. Puis donc qu'il est impossible de communier à l'éternel et au divin en continuité — car rien de corruptible ne peut rester le même et unique numériquement —, chacun y communique dans la mesure où il peut y avoir part, tel plus, tel moins. Aussi n'est pas lui-même qui reste mais un pareil à lui-même, unique non pas numériquement, mais spécifiquement.

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

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

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

415b15 Il est encore manifeste que l'âme est cause comme ce pour quoi. En effet, tout comme l'intelligence agit pour quelque chose, la nature aussi de la même manière, et c'est cela sa fin. Ce qui est tel, chez les vivants, c'est par nature leur âme. En effet, tous les corps naturels¹⁹⁰ sont des

¹⁸⁶Léonine: *obiecto*. Marietti: *in obiecto*.

¹⁸⁷Léonine: *autem*. Marietti: *etiam*.

¹⁸⁸Léonine: *cognitione*. Marietti: *cognitionem*.

¹⁸⁹Τὸ δ' οὐ ἔνεκα διττόν, μὲν τὸ μὲν οὐ, τὸ δὲ ᾧ.

¹⁹⁰Φυσικά. Une autre version a ἔμψυχα, *animés*. Sans changer le sens, la formulation est alors moins forte, et la comparaison animal-plante qui suit fait figure de division plutôt que de suite de l'énumération.

instruments de l'âme, comme ceux des animaux et de même ceux des plantes, en tant qu'ils existent pour l'âme. Mais *ce pour quoi* ce sont deux choses: l'objet à obtenir et le sujet pour qui l'obtenir.

415b21 Mais en outre ce d'où vient en premier le mouvement local, c'est l'âme. Cette puissance, toutefois, n'appartient pas à tous les vivants, mais l'altération et la croissance relèvent aussi de l'âme; en effet, la sensation donne l'impression d'être une espèce d'altération, et rien ne sent qui n'ait part à l'âme. Il en va de même aussi pour la croissance et le dépérissement: rien ne peut dépérir ni croître naturellement sans se nourrir, et rien ne se nourrit qui ne communie pas à la vie.

Leçon 7

#309. — Le Philosophe a distingué les puissances de l'âme entre elles et il a montré ce qu'il y a lieu de traiter à leur propos et selon quel ordre; ici, il en traite selon l'ordre préétabli. Cela se divise en deux parties: dans la première, il établit, pour chacune des parties de l'âme, ce qu'elle est; dans la seconde (434a22), à l'avant-dernier¹⁹¹ chapitre du traité (#847-874), il donne la raison pour laquelle elles se suivent ainsi entre elles. La première partie se divise en quatre autres: dans la première, il traite du végétatif; dans la seconde (416b32), du sensitif; dans la troisième (429a10), de l'intellectif; dans la quatrième (432a18), du locomoteur. Pour ce qui est de l'appétitif, il n'en fait pas un traité spécial, parce que l'appétitif ne constitue pas un degré spécial des vivants, et parce qu'il en traite en même temps que du locomoteur, au troisième livre¹⁹² (#795-846).

La première partie se divise en deux autres: dans la première, il fait précéder certaines notions nécessaires à la connaissance de la partie végétative; dans la seconde (416a18), il traite de la partie végétative. La première partie se divise en deux autres: dans la première, il annonce sur quoi porte son intention; dans la seconde (415a26), il manifeste d'avance¹⁹³ certaines notions prérequis à la connaissance de la partie végétative.

#310. — On doit, conclut-il donc en premier de ce qui précède, parler d'abord des objets et des actes, plutôt que des puissances; et d'abord de la première puissance, plutôt que de celles qui la suivent. Il s'ensuit qu'on doit traiter en premier de l'aliment, qui est l'objet de l'âme végétative, puis de la génération, qui est son acte. Voici pourquoi on doit parler en premier de l'objet et de l'acte de cette¹⁹⁴ partie, plutôt que de ceux des autres: c'est que cette partie est la première parmi les autres parties de l'âme, chez les sujets dans lesquels elle se trouve avec d'autres parties. Elle est en effet comme un fondement pour les autres, comme l'être naturel, auquel appartiennent ses opérations, est un fondement pour l'être sensible et intelligible. Il y a une autre raison pour laquelle on doit parler en premier d'elle: c'est qu'elle est commune à tous les vivants; en effet, elle existe séparément des autres, mais les autres n'existent pas séparément d'elle; or on doit traiter en premier de ce qui est commun. Par ailleurs, les opérations de cette partie sont engendrer et user d'aliment. Aussi doit-on traiter en premier d'eux.

#311. — Ensuite (415a26), il traite certaines notions prérequis à la connaissance de la partie végétative. Cela se divise en deux parties: dans la première, il montre qu'engendrer appartient à la partie végétative. Cela était nécessaire parce que plus haut il n'a pas attribué à cette partie la génération, mais seulement la croissance et la décroissance. Dans la seconde (415b7), il montre que les opérations de la puissance végétative procèdent de l'âme. Cela était nécessaire, parce que, comme des qualités actives et passives desservent ces opérations, on pourrait avoir l'impression qu'elles soient issues de la nature et non de l'âme. Surtout du fait que chez les plantes la vie est cachée et latente.

#312. — Il montre le premier point avec un raisonnement comme suit. Toute opération qui se trouve naturellement chez tous les vivants appartient à la puissance végétative, selon laquelle en premier vivre appartient à tous, comme on l'a dit (#288); or engendrer appartient à tous les vivants;

¹⁹¹Léonine: *ultimo*. Marietti: *penultimo*.

¹⁹²Léonine: *omis*. Marietti: *in tertia*.

¹⁹³Léonine: *premanifestat*. Marietti: *manifestat*.

¹⁹⁴Léonine: *huius*. Marietti: *huiusmodi*.

donc, cela appartient à la puissance végétative. Voilà pourquoi, dit-il donc, engendrer est l'opération de l'âme végétative: c'est que, parmi les autres opérations, elle est plus naturelle à tous les vivants. Et on dit qu'elle est ce qu'il y a de plus naturel, du fait qu'en cela le vivant ressemble aussi aux autres choses inanimées, qui ont la génération, quoique d'une autre manière. Les êtres inanimés, en effet, ont une génération issue d'un générateur extrinsèque, tandis que les vivants l'ont d'un principe intrinsèque, en tant qu'ils sont engendrés à partir d'une semence qui aboutit à la chose vivante.

#313. — Mais à cette généralité des vivants trois font exception à qui cette opération n'appartient pas. En premier, ceux qui sont imparfaits; par exemple, les enfants n'engendrent pas. En effet, celui qui peut produire un autre pareil à ce qu'il est, en chaque genre, c'est le parfait. En second, font exception ceux qui souffrent quelque défaut de leur principe naturel, comme les eunuques et ceux qui sont frigides. En troisième, les animaux et les plantes qui sont engendrés sans semence à partir de la putréfaction. Chez eux, en effet, à cause de leur imperfection, il suffit à leur production un agent universel, à savoir, la puissance d'un corps céleste et la matière disposée. Mais chez les animaux parfaits, plusieurs principes sont requis; en effet, un agent universel ne suffit pas, mais un agent propre univoque est requis.

#314. — Il dit donc que les vivants peuvent produire un autre pareil à eux, du moins «tous ceux qui sont parfaits», pour exclure les enfants, «et non mutilés», pour exclure les eunuques et ceux qui ont des défauts pareils, «et tous ceux qui n'ont pas de génération spontanée», pour exclure ceux qui sont engendrés à partir de la putréfaction, dont on dit qu'ils naissent comme spontanément, du fait qu'ils sont produits de la terre sans semence, par comparaison avec ce qu'on dit qu'on fait spontanément ce qu'on n'est pas induit à faire de l'extérieur¹⁹⁵. En disant que l'être vivant produit un autre pareil à lui, on entend que l'animal produit un animal, et la plante une plante. Ensuite, selon son espèce, tel animal produit tel animal; par exemple, un homme engendre un homme, et un olivier un olivier. La raison pour laquelle il est naturel aux vivants de produire un autre pareil à eux, c'est pour participer toujours, autant qu'ils peuvent, au divin et à l'immortel, c'est-à-dire pour s'y assimiler selon leur pouvoir.

#315. — En effet, doit-on observer, il existe différents degrés de perfection pour chaque et unique chose qui passe de la puissance à l'acte; de même aussi il existe différents degrés de perfection entre des êtres différents; en conséquence, plus une chose arrive à être parfaite, plus elle s'assimile à ce qui est plus parfait qu'elle. Ainsi donc, au cours du passage de chaque chose de la puissance à l'acte, quand elle se trouve en puissance elle se trouve ordonnée à l'acte et le désire naturellement, et quand elle se trouve moins parfaitement¹⁹⁶ en acte elle désire l'acte plus parfait; de même, chaque chose qui est dans un degré inférieur désire s'assimiler aux choses supérieures autant qu'elle peut. Et c'est ce qu'il précise, «que toutes choses désirent cela», à savoir, s'assimiler au divin et à l'immortel, «et que toutes choses qui agissent naturellement agissent à cette fin».

#316. — Toutefois, doit-on comprendre, ce en vue de quoi on agit se dit de deux manières. C'est d'une manière ce en vue de quoi on agit directement, comme le médecin agit en vue de la santé; de l'autre manière, c'est ce par quoi on l'obtient. Cela même peut se comprendre de deux manières. D'une manière, de façon qu'on comprenne qu'on appelle aussi fin le sujet doté de fait¹⁹⁷ de ce en vue de quoi on agit; par exemple, si nous disons que la fin de la médecine est non seulement la santé, mais aussi le corps doté de santé. De l'autre manière, de sorte que nous disions que la fin est non seulement ce qu'on vise principalement, mais aussi ce par quoi nous l'atteignons; par exemple, si nous disons que la fin de la médecine est de réchauffer le corps, parce que c'est par la chaleur¹⁹⁸ qu'on obtient l'égalité de complexion qui constitue la santé. Ainsi donc, on peut dire, ici¹⁹⁹, que ce en vue de quoi on agit, c'est le fait même d'être perpétuellement; ou que c'est la chose dotée de cette perpétuité, à laquelle les choses naturelles entendent s'assimiler par le moyen de la

¹⁹⁵Léonine: *ab extrinseco*. Marietti: *extrinseco*.

¹⁹⁶Léonine: *in actu minus perfecto*. Marietti: *in actu minus perfecte*.

¹⁹⁷Léonine: *subiectum iam habens*. Marietti: *subiectum habens*.

¹⁹⁸Léonine: *calore*. Marietti: *a calore*.

¹⁹⁹Léonine: *hic*. Marietti: *hoc*.

génération, en quoi se trouve la perpétuité; ou même que c'est la génération elle-même, car c'est par elle qu'on obtient la perpétuité.

#317. — Les vivants inférieurs ne peuvent pas communiquer à l'être éternel²⁰⁰ et divin par mode de continuation, c'est-à-dire en restant les mêmes numériquement; en effet, aucun être corruptible ne peut demeurer unique et même numériquement pour toujours. Cependant, la nécessité de la corruption est une nécessité absolue; elle provient, c'est-à-dire, de la matière et non de la fin. Il s'ensuit donc que chaque être communique à l'éternité autant qu'il peut: tel être davantage, certes, parce que plus durable, et tel autre moins, parce que moins durable. Mais il reste pour toujours par génération, non pas le même de manière absolue, «mais comme le même», c'est-à-dire dans un autre pareil en espèce. C'est pourquoi, expliquant ce qu'il a dit, il précise qu'il ne reste pas unique numériquement, ce qui serait rester le même²⁰¹ de manière absolue, mais qu'il reste le même spécifiquement, parce que chacun engendre un pareil à lui en espèce.

#318. — Ensuite (415b7), il montre que les opérations que l'on attribue à la puissance végétative procèdent de l'âme. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre la vérité; en second (415b28), il exclut une erreur. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il propose ce qu'il vise. L'âme, dit-il, est principe et cause du corps vivant. Mais comme principe et cause se dit de plusieurs façons, l'âme se dit de trois manières principe et cause du corps vivant. D'une manière, comme ce d'où vient le principe du mouvement. D'une autre manière, comme ce en vue de quoi, c'est-à-dire la fin. En troisième, comme substance, c'est-à-dire forme des corps animés.

#319. — En second (415b12), il prouve ce qu'il avait supposé. Et en premier, que l'âme est la cause du corps vivant comme sa forme; ceci, avec deux raisonnements, dont le premier va comme suit. La cause de quelque chose comme sa substance, c'est-à-dire, comme sa forme, c'est ce qui est cause de son être. Car c'est par sa forme que chaque être est en acte. Or l'âme est pour les vivants la cause de leur être; c'est grâce à leur âme en effet qu'ils vivent, et le fait même de vivre c'est cela être pour eux. Donc, l'âme est la cause du corps vivant au titre de sa forme.

#320. — Il présente ensuite son second raisonnement (415b14), qui va comme suit. Ce qui constitue l'acte d'une chose est la raison et la forme de ce qui y est en puissance; or l'âme est l'acte du corps vivant, comme il appert de ce qui précède (#233; 241; 253; 271). Donc, l'âme est la raison et la forme du corps vivant.

#321. — En second (415b15), il montre que l'âme est cause au titre de fin. Et qu'elle est cause au titre de fin des corps vivants, il le montre comme suit. De même, en effet, que l'intelligence opère en vue d'une fin, de même aussi la nature, comme il est prouvé, *Physique*, II, 8. Or l'intelligence, en ce qui se fait par art, ordonne la matière et la dispose en vue de la forme; donc, la nature aussi. Comme donc l'âme est la forme du corps vivant, il s'ensuit qu'elle soit sa fin.

#322. — En outre, non seulement l'âme est la fin des corps vivants, mais aussi de tous les corps naturels parmi les inférieurs. Ce qu'il prouve comme suit. Nous observons en effet que tous les corps naturels sont comme des instruments de l'âme, non seulement chez les animaux, mais aussi chez les plantes. Les hommes, observons-nous en effet, se servent à leur profit des animaux, des plantes et des choses inanimées²⁰²; les animaux, quant à eux, se servent des plantes et des choses inanimées; et les plantes se servent des choses inanimées, dans la mesure où elles en tirent aliment et assistance. Par ailleurs, parmi les choses naturelles, chaque chose agit selon qu'elle est de nature à agir. Ainsi voit-on que tous les corps inanimés servent d'instruments aux animés, et existent en vue d'eux. Et aussi que les animés moins parfaits existent en vue des animés plus parfaits. Ensuite, il distingue ce en vue de quoi on est comme il l'a fait plus haut (#316).

#323. — En troisième (415b21), il montre que l'âme est le principe du corps vivant²⁰³, comme ce d'où origine son mouvement. Et il use d'un raisonnement qui va à peu près comme suit. Toute

²⁰⁰Léonine: *ipso esse sempiterno*. Marietti: *ipsi esse sempiterno*.

²⁰¹Léonine: *quod est esse idem simpliciter*. Marietti: *quod est esse unum simpliciter*.

²⁰²Léonine: *animalibus, et plantis, et rebus inanimatis*. Marietti: *animalibus, et rebus inanimatis*.

²⁰³Léonine: *viventis corporis*. Marietti: *moventis corporis*.

forme d'un corps naturel est le principe d'un mouvement propre de ce corps; par exemple, la forme du feu est le principe de son mouvement. Or il existe des mouvements propres aux êtres vivants, par exemple: le mouvement local, par lequel des animaux se meuvent eux-mêmes quant au lieu d'un mouvement progressif²⁰⁴, quoique cela n'appartienne pas à tous les vivants; de même, sentir est une altération qui n'appartient pas à tous ceux qui sont dotés d'âme; en outre, le mouvement de croissance et de décroissance n'appartient qu'aux êtres qui se nourrissent, et rien ne se nourrit s'il n'a pas d'âme. Il faut donc que l'âme soit le principe de tous ces mouvements.

Chapitre 4 (415b28-416a18)

415b28 Empédocle, toutefois, ne s'est pas bien exprimé, quand il a ajouté que la croissance s'effectue pour les plantes vers le bas, quand elles entrelacent leurs racines, du fait que la terre s'y porte naturellement, et vers le haut à cause du feu, de la même manière.

416a1 En fait, il ne prend pas même correctement le haut et le bas, car le haut et le bas ne sont pas la même chose pour tous et pour le tout. Plutôt, c'est comme la tête pour les animaux que sont les racines pour les plantes, s'il convient de présenter les instruments comme d'autres ou les mêmes d'après leurs fonctions.

416a6 En plus de cela, qu'est-ce qui retiendra ensemble le feu et la terre, s'ils se portent vers les directions contraires? Ils s'écarteront s'il ne se trouve pas quelque chose qui les en empêche. Mais s'il se trouve quelque chose, ce sera l'âme, et ce sera la cause de la croissance et de la nutrition.

415a9 Il semble à d'autres que c'est la nature du feu qui est la cause absolue de la nutrition et de la croissance. Lui seul, en effet, parmi les corps ou éléments, semble se nourrir et s'accroître. Aussi pourrait-on penser que, chez les plantes comme chez les animaux, c'est celui-ci l'agent.

415a13 En fait, il est, d'une certaine manière, une cause concomitante; mais il n'est certes pas la cause absolue; cette dernière est plutôt l'âme. Car la croissance du feu continue indéfiniment, tant que dure le combustible. Au contraire, chez tous ceux dont la constitution se doit à la nature, il y a un terme et une proportion²⁰⁵ de la grandeur et de la croissance. Cela est issu de l'âme plutôt que du feu, de la forme plutôt que de la matière.

Leçon 8

#324. — Plus haut (#318-323), le Philosophe a montré que les opérations attribuées à la puissance végétative sont issues de l'âme. Maintenant, il écarte certaines erreurs opposées à la vérité qu'il a établie. Cela se divise en deux parties (la seconde: 416a9), d'après les deux erreurs qu'il écarte. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il présente l'erreur; en second (416a2), il la réfute. Empédocle, doit-on donc savoir, concernant le premier point, disait que les autres utilités qui surviennent chez les êtres vivants ne procèdent pas de l'intention de la nature, mais de la nécessité de la matière. Par exemple, que les pattes des animaux sont ainsi disposées non pas pour être utiles à la marche, mais du fait que la matière s'est ainsi trouvée disposée pour ce qui concerne ses parties²⁰⁶. De même aussi, il n'attribue pas la croissance des vivants à leur âme, mais au mouvement des corps lourds et légers. Car il voyait que les vivants croissaient en des directions différentes, par exemple vers le haut et vers le bas; cela apparaît manifestement chez les plantes, qui envoient leurs racines vers le bas²⁰⁷ et élèvent leurs branches vers le haut²⁰⁸. Il disait donc que la croissance des plantes vers le bas se trouve causée par le mouvement de la terre, qui entre dans la composition des plantes et se porte naturellement vers le bas, en raison de son poids, tandis que la croissance vers le haut se trouve causée par le mouvement du feu, qui, en raison de sa légèreté, se porte naturellement vers le haut.

²⁰⁴*Motu processivo.*

²⁰⁵Πέρσας καὶ λόγος.

²⁰⁶Léonine: *partes*. Marietti: *pedes*.

²⁰⁷Léonine: *deorsum*. Marietti: *in deorsum*.

²⁰⁸Léonine: *sursum*. Marietti: *in sursum*.

#325. — Ensuite (416a2), il réfute de deux manières l'opinion citée. D'abord, certes, du fait qu'elle ne prend pas correctement le haut et le bas. Le haut et le bas, doit-on savoir, pour avoir l'évidence de ce fait, ainsi que les autres différences des positions, à savoir, l'avant et l'arrière, la droite et la gauche, se distinguent en certains cas par nature, mais, en d'autres cas, seulement par leur position en regard de nous. En effet, chez les êtres où il y a des parties déterminées qui sont naturellement principes de certains mouvements, là on distingue d'après leur nature les différences mentionnées des positions; par exemple, dans l'univers, vers le milieu duquel se portent naturellement les corps lourds, tandis que les corps légers se portent naturellement vers sa circonférence. Par conséquent, on appelle haut le lieu vers lequel se portent les corps légers, et bas, ou milieu, celui vers lequel se portent naturellement les corps lourds. Chez les vivants qui sont aussi mortels²⁰⁹, c'est selon le mouvement de croissance et de décroissance qu'on fixe le haut et le bas. En effet, on appelle haut la partie où les vivants reçoivent leur aliment, et bas la partie opposée, où sont rejetées les choses de trop.

#326. — Par ailleurs, l'avant et l'arrière se déterminent chez certains vivants²¹⁰ d'après le sens, la droite et la gauche d'après le mouvement local. Par contre, là où il n'y a pas de partie déterminée comme principe ou terme d'un mouvement, là on ne détermine pas les différences des positions d'après la nature, mais seulement d'après leur position en regard de nous; par exemple, dans les choses inanimées. Ainsi, la même colonne se dit à gauche et à droite, selon qu'elle est à la droite ou à la gauche de quelqu'un. Chez certains vivants, toutefois, où le haut et le bas se déterminent d'après la nature, ils se déterminent de la même manière que dans l'univers; par exemple, chez l'homme, dont la partie supérieure, c'est-à-dire sa tête, est tournée vers le haut de l'univers, tandis que sa partie inférieure est tournée vers le bas de celui-ci. Mais chez les plantes il en va inversement; en effet, les racines des plantes ont un rapport avec la tête, car elles sont ordonnées au même acte: de fait, de même que les animaux prennent leur nourriture par la bouche, une partie de leur tête, de même les plantes par leurs racines. Or on dit que des instruments sont les mêmes ou en sont d'autres, ou qu'ils sont semblables ou dissemblables, à partir de leurs opérations, qui sont leurs fins; aussi, les racines des plantes sont semblables aux têtes des animaux, et elles vont cependant vers le bas. C'est pourquoi le haut et le bas se situent d'une façon contraire chez les plantes et dans l'univers. Chez les animaux brutes, par contre, il n'en va pas de la même façon, parce que leurs têtes ne se situent pas vers le haut de l'univers, ni vers son bas. C'est donc ce qu'il précise, que le haut et le bas n'est pas le même pour tous, à savoir, les vivants, et pour tout, c'est-à-dire, l'univers.

#327. — Empédocle, néanmoins, prend le haut et le bas comme s'il en allait de la même façon chez tous les vivants et dans l'univers. En effet, si le mouvement de croissance, d'après lequel se détermine le haut et le bas chez les vivants, va d'après le mouvement des corps lourds et légers, d'après lequel se détermine le haut et le bas dans l'univers, il s'ensuivra que le haut et le bas se situent de la même façon chez tous les vivants et dans l'univers. C'est pourquoi aussi il dit lui-même que la croissance des racines chez les plantes va vers le bas.

#328. — En second (416a6), il réfute la position citée d'une autre manière. Les éléments, doit-on savoir pour en avoir l'évidence, ne sont pas en acte, dans le corps mixte, mais en puissance²¹¹; aussi, en lui, chaque élément n'a pas de mouvement propre séparément, mais le tout mixte se meut du mouvement de l'élément prédominant en lui. Par contre, si chaque élément avait un mouvement propre, comme Empédocle semblait le soutenir, étant donné que le mouvement naturel des éléments va vers des lieux contraires, il s'ensuivrait qu'ils se sépareraient totalement les uns des autres, à moins que quelque chose ne retienne les éléments et ne les laisse pas se séparer totalement les uns des autres. Or cela qui retient ainsi les éléments de façon qu'ils ne se séparent pas totalement les uns des autres, c'est cela surtout qui semble bien être la cause de la croissance et de l'alimentation, étant donné que²¹² la croissance suivant différentes parties est rendue possible à partir de différents mouvements des éléments. En effet, on ne pourrait imaginer de quelle manière

²⁰⁹Léonine: *in viventibus etiam mortalibus*. Marietti: *in viventibus etiam et mortalibus*.

²¹⁰Léonine: *viventibus*. Marietti: *animalibus vel viventibus*.

²¹¹Léonine: *virtute*. Marietti: *in virtute*.

²¹²Léonine: *augmenti et alimenti, si...* Marietti: *augmenti. Sed...*

se ferait la croissance, comme les éléments se meuvent en des sens contraires, sinon du fait qu'ils demeurent unis les uns aux autres; car s'ils se séparaient totalement, on aurait une division, non une croissance. Cela donc est principalement la cause de la croissance, qui retient les éléments pour qu'ils ne se séparent pas totalement les uns des autres. Or cela, chez les êtres vivants, c'est l'âme; c'est donc l'âme qui est le principe de la croissance.

#329. — Ensuite (416a9), il présente l'autre position. À ce propos, il développe deux points: en premier, il la présente; en second (416a13), il la réfute. Cette opinion, doit-on savoir par ailleurs, diffère de la première en ceci que la première attribuait la cause de la croissance et de l'alimentation à différents éléments, à savoir, au feu et à la terre, tandis que celle-ci attribue leur cause au feu seulement.

#330. — On était conduit à cela par le raisonnement suivant. Quelque chose paraît être le principe d'une affection ou d'un mouvement en autre chose dans la mesure où elle a en elle-même²¹³ cette affection ou ce mouvement. Par exemple, le feu, qui est chaud quant à lui, est la cause de la chaleur dans les choses mixtes; et la terre, qui est lourde quant à elle, est la cause de la lourdeur chez elles. Or parmi les éléments, seul le feu semble se nourrir et croître, si nous parlons superficiellement de nourriture et de croissance. Donc, seul le feu semble bien produire la croissance et l'alimentation chez les plantes et les animaux. Cependant, si vraiment le feu se nourrit et croît, cela deviendra manifeste plus loin (#341-342).

#331. — Ensuite (416a13), il réfute la position citée. La position citée, doit-on savoir, pourtant, tient quelque chose de la vérité. Il est nécessaire, en effet, que tout aliment soit réduit par la chaleur²¹⁴; or cela se fait par le feu; aussi, le feu, d'une certaine manière, sert à l'alimentation, et par conséquent à la croissance. Non pas, certes, comme agent principal: car c'est l'âme; mais comme agent secondaire et instrumental. C'est pourquoi il est vrai de dire²¹⁵ que le feu, d'une certaine manière, est cause conjointe de la croissance et de l'alimentation, comme un instrument est cause conjointe avec l'agent principal; mais il n'est cependant pas cause absolument²¹⁶, comme un agent principal; plutôt²¹⁷, c'est l'âme qui est cause de cette manière, ce qu'il prouve comme suit.

#332. — Le principal, en toute action, c'est ce qui impose son terme et sa proportion²¹⁸ à ce qui se fait; par exemple, il est évident, dans les œuvres d'art, que le terme et²¹⁹ la proportion de l'arc, ou de la maison, ce ne sont pas les instruments qui l'imposent, mais l'art même, car les instruments sont indifférents²²⁰ à coopérer à telle forme et²²¹ quantité, ou à telle autre. En effet, la scie, quant à elle, est apte à scier du bois, autant qu'il en faut pour une porte, et un escabeau, et une maison, et en n'importe quelle quantité; mais qu'elle scie le bois de manière qu'il soit apte à telle forme et à telle quantité, c'est par la vertu de l'art. Il est manifeste, par ailleurs, qu'en tout ce qui est par nature, il y a un certain terme, et une proportion déterminée pour sa grandeur et sa croissance; par exemple, en effet, à n'importe quelle espèce sont dus des accidents propres, et ainsi une quantité propre, bien qu'avec une certaine latitude, en raison de la diversité de la matière, et pour d'autres causes individuelles; en effet, tous les hommes ne sont pas d'une seule quantité. Cependant, il y a une quantité si grande, que l'espèce humaine ne s'étende pas au delà; et une²²² quantité si petite qu'en deçà²²³ on n'ait pas un homme. Cela donc qui est la cause de la détermination de la grandeur et de la croissance est la cause principale de la croissance. Or cela n'est pas le feu. Il est manifeste,

²¹³*Secundum quod se habet.* Il faut lire: *secundum quod in se habet*, ou: *secundum quod ipse habet*.

²¹⁴*Decoqui.*

²¹⁵Léonine: *dicit.* Marietti: *dicere ... verum est.*

²¹⁶Léonine: *simpliciter.* Marietti: *principaliter.*

²¹⁷Léonine: *sed magis.* Marietti: *sed.*

²¹⁸*Ratio.*

²¹⁹Léonine: *et.* Marietti: *vel.*

²²⁰Léonine: *se habent indifferenter.* Marietti: *se habent differenter.*

²²¹Léonine: *et.* Marietti: *vel.*

²²²Léonine: *aliqua.* Marietti: *alia.*

²²³Léonine: *infra.* Marietti: *ultra.*

en effet, que la croissance du feu ne va pas jusqu'à une quantité déterminée, mais s'étend à l'infini, s'il se trouve de la matière combustible à l'infini. Il est donc manifeste que le feu n'est pas l'agent principal dans la croissance et l'alimentation, mais que c'est plutôt l'âme. Et cela arrive raisonnablement, parce que la détermination de la quantité dans les choses naturelles vient de la forme, qui est le principe de l'espèce, plus que de la matière. Or l'âme se compare aux éléments qui sont dans le corps vivant comme une forme à une matière. Le terme et la proportion, pour la grandeur et la croissance, vient donc plus de l'âme que du feu.

Chapitre 4 (416a19-416b31)

416a19 C'est la même puissance de l'âme qui est à la fois nutritive et générative; c'est par suite encore de l'aliment qu'il est nécessaire de traiter en premier lieu. Car cette puissance se distingue des autres par cette fonction.

416a21 À ce qu'il semble, par ailleurs, ce qui sert d'aliment, c'est le contraire pour le contraire, non pas cependant tout contraire pour tout contraire, mais seulement ceux, parmi les contraires, qui tirent non seulement leur génération, mais aussi leur croissance l'un de l'autre. Beaucoup de choses, en effet, sont issues les unes des autres, mais pas toutes sur le plan de la quantité: tel le sain, issu du malade. Il est apparent, d'ailleurs, que ceux qui se contrarient de la première manière ne sont pas l'aliment l'un de l'autre; au contraire, l'eau est l'aliment du feu, mais le feu ne nourrit pas l'eau. C'est donc parmi les corps simples que cela paraît le plus avoir lieu, que l'un soit l'aliment, l'autre ce qui s'en nourrit.

416a29 Mais une difficulté surgit. Le semblable se nourrit du semblable, disent les uns, en effet, comme aussi il en reçoit sa croissance. À d'autres, disions-nous, c'est l'inverse qui apparaît: le contraire se nourrit du contraire, car le semblable ne saurait pâtir sous l'action du semblable; or la nourriture change et chauffe²²⁴, et le changement, pour toutes choses, va vers l'opposé ou l'intermédiaire. En outre, l'aliment souffre quelque chose de celui qui s'en nourrit, mais celui-ci ne souffre rien de l'aliment; de même, l'artisan ne souffre rien non plus du fait de la matière, c'est elle qui souffre quelque chose de sa part à lui; l'artisan passe simplement du repos à l'acte.

416b3 Par ailleurs, si l'aliment est la dernière ou la première chose qui advient, cela fait une différence. Si c'est les deux, l'un avant d'avoir chauffé, l'autre une fois qu'il a chauffé, on pourra parler d'aliment des deux manières: en tant que c'est sans avoir chauffé, le contraire se nourrit du contraire; en tant que c'est une fois qu'il a chauffé, le semblable se nourrit du semblable. Par conséquent, il est manifeste que les deux s'expriment à la fois correctement et incorrectement.

416b9 Puisque, par ailleurs, rien ne se nourrit qui ne participe de la vie, c'est le corps animé, en tant qu'animé, qui sera ce qui se nourrit. Par suite aussi, l'aliment a rapport à l'être animé, et cela non par accident.

416b11 Par ailleurs, l'essence est différente pour l'aliment et pour ce qui fait croître. En tant que l'être animé est doté de quantité, l'aliment est ce qui fait croître; en tant qu'il est telle chose et substance, l'aliment est nourriture. En effet, il conserve la substance du vivant tant qu'il se nourrit.

416b15 Il est encore principe de génération, quoique non pour l'être qui se nourrit, mais pour un être pareil à celui qui se nourrit. En effet, son essence existe déjà, et nul ne s'engendre lui-même; il se conserve seulement.

416b17 C'est pourquoi pareil principe de l'âme est une puissance capable de conserver son sujet tel qu'il est, tandis que l'aliment le prépare à agir. Aussi, privé de nourriture, il ne peut exister.

416b20 Il y a donc trois termes: ce qui se trouve nourri, ce dont il se nourrit, et ce qui le nourrit; aussi, ce qui nourrit, c'est la première âme, ce qui se trouve nourri, c'est le corps qui en est doté, et ce dont il se nourrit, c'est l'aliment.

416b23 Par ailleurs, il est juste que toute chose reçoive son appellation d'après sa fin, et la fin c'est d'engendrer un pareil à soi; la première âme, donc, c'est celle qui est générative d'un pareil à soi.

416b25 Par ailleurs, ce dont on se nourrit est double. De même aussi, ce par quoi on pilote, c'est à la fois la main et le gouvernail, le second moteur et mû, la première motrice seulement. Or il est nécessaire que tout aliment chauffe, et ce qui fait qu'il le fasse, c'est la chaleur: aussi tout être

²²⁴Πέττεσθαί.

animé est-il doté de chaleur. Ce qu'est l'aliment, donc, le voici décrit grossièrement²²⁵; on devra plus tard se montrer plus clair à son sujet dans des traités appropriés.

Leçon 9

#333. — Auparavant, le Philosophe a montré que c'est l'âme le principe des opérations que l'on attribue à la puissance végétative; ici, il entend traiter de ces opérations. À ce propos, il développe trois points: en premier, il traite de l'objet en lui-même, à savoir, de l'aliment; en second (416b9), il en traite selon qu'il convient aux opérations de l'âme végétative; en troisième (416b19), il définit les puissances qui sont principes de ces opérations. Sur le premier point, il en développe trois autres: en premier, il dit sur quoi porte son intention; en second (416a21), il propose ce qui apparaît au premier regard à propos de l'aliment; en troisième (416a29), il soulève une difficulté à ce propos.

La puissance végétative et la générative, commence-t-il, sont contenues sous²²⁶ la même puissance commune de l'âme. Cependant, la végétative, c'est-à-dire la nutritive, est une puissance spéciale distincte de la générative. Il faut donc traiter en premier de l'aliment, qui est l'objet de la végétative²²⁷, c'est-à-dire nutritive. C'est en effet par cette opération, à savoir, la nutrition, qu'on distingue cette partie de l'âme des autres, à savoir, l'intellective, la sensitive, etc. Car les autres opérations de cette partie, c'est-à-dire de l'âme,²²⁸ la présupposent.

#334. — Ensuite (416a21), il propose ce qui apparaît au premier regard à propos de l'aliment. Il propose trois points, dont le premier est que l'aliment semble bien être contraire à ce qui se nourrit. La raison en est que l'aliment se convertit en ce qui se nourrit; or les générations se font à partir des contraires. Le second point est qu'il ne semble pas que n'importe quel contraire suffise à la notion d'aliment, mais qu'il faut qu'il appartienne à ces contraires qui s'engendrent l'un de l'autre. En effet, l'aliment se convertit en la substance de ce qui s'en nourrit; aussi, tout contraire présent dans la substance, pour autant qu'ils s'altèrent l'un l'autre mais ne s'engendrent pas, ne concerne pas la notion d'aliment. Car nous ne disons pas que le malade soit l'aliment du sain, ou le blanc du noir, ou autre chose de la sorte. De quelle manière, par ailleurs, il se trouve dans les substances de la contrariété²²⁹, c'est une autre question.

#335. — En troisième, il faut qu'il appartienne à ces contraires qui se font croître l'un l'autre, puisque à l'aliment²³⁰ semble s'ensuivre la croissance. Aussi, bien qu'à partir du feu soit produit de l'eau, et de même inversement, on ne dit cependant pas que l'eau se nourrit de feu, mais que le feu se nourrit d'eau, dans la mesure où les liquides perdent leur humidité en servant d'aliment au feu. C'est que, quand le feu se convertit en eau, c'est une nouvelle génération d'eau qui apparaît²³¹, tandis que le feu qui existe déjà semble bien, pour sa propre conservation et croissance, convertir à lui-même le corps humide.

#336. — Ensuite (416a29), il soulève une difficulté sur ce qu'il vient de traiter²³². En premier, il objecte à l'une et l'autre contradictoire; en second (416b3), il résout. Il surgit donc une difficulté à propos de ce que l'on a dit plus haut (#334), que l'aliment doit être un contraire. À d'autres pourtant il semble bien que l'aliment doit être semblable à ce qui s'en nourrit. L'aliment, en effet, est cause de sa croissance; or il faut que le semblable croisse par le semblable. Si en effet on ajoutait à une chose quelque chose de différent, on n'obtiendrait pas sa croissance, mais l'adjonction d'une nature étrangère. Il semble donc bien qu'il faille que le semblable se nourrisse du semblable.

²²⁵Τύπῳ.

²²⁶Léonine: *sub.* Marietti: *ab.*

²²⁷Léonine: *vegetativae.* Marietti: *generativae.*

²²⁸Léonine: *huius partie animae.* Marietti: *huius partis, idest animae.*

²²⁹Léonine: *sit contrarietas.* Marietti: *sit aliqua contrarietas.*

²³⁰Léonine: *ad alimentum.* Marietti: *alimentum.*

²³¹Léonine: *apparet.* Marietti: *non apparet.*

²³²Léonine: *circa determinata.* Marietti: *circa praedeterminata.*

#337. — À d'autres, par contre, il semble bien que l'aliment doit être contraire à celui qui se nourrit, selon ce qu'on a dit plus haut (#334). Et ils y sont conduits par deux raisonnements, dont le premier est que l'aliment chauffe jusqu'à se changer en ce qui s'en nourrit. Or rien ne se change sinon en son contraire ou en un intermédiaire; par exemple, le blanc se change en noir ou en pâle. D'ailleurs, l'intermédiaire est d'une certaine manière un contraire. Le pâle, en effet, comparé au blanc, est noir; et comparé au noir, il est blanc; c'est qu'il se trouve composé de l'un et de l'autre. Donc, l'aliment est contraire à ce qui s'en nourrit, et en quoi il se change.

#338. — Le second raisonnement est que l'agent est contraire au patient; en effet, ce n'est pas le semblable qui souffre du semblable. Or l'aliment souffre de la part de ce qui s'en nourrit; il se trouve altéré par lui, en effet, et digéré. Par contre, ce qui se nourrit ne souffre pas de la part de l'aliment, comme l'artisan ne souffre pas non plus de la part de la matière, mais c'est l'inverse: c'est la matière, en effet, qui est changée, et non l'artisan, sinon peut-être par accident, pour autant qu'il passe de la puissance à l'acte. Il semble donc bien que l'aliment soit contraire à ce qui s'en nourrit. Le premier de ces raisonnements se prend donc de la contrariété qui doit exister entre les termes d'un changement, tandis que le second se prend de la contrariété qui doit exister entre agent et patient. En effet, ce qui se nourrit à la fois agit sur l'aliment et est le terme²³³ en lequel l'aliment se change.

#339. — Ensuite (416b3), il résout la difficulté proposée. Cela fait une différence à la question proposée, dit-il, si on appelle aliment ce qui advient à la fin, à savoir, après le réchauffement et la digestion, ou ce qu'on prend au début, à savoir, avant qu'il ne soit digéré et n'ait chauffé. De fait, on peut appeler aliment l'un et l'autre d'entre eux²³⁴: l'un d'eux représentant l'aliment qui a chauffé, l'autre l'aliment qui n'a pas chauffé, on pourra juger de l'aliment selon l'une et l'autre contradictoire de la question. Car en tant qu'on appelle aliment ce qui n'a pas chauffé, le contraire se nourrit ainsi du contraire, car c'est cela qui souffre et change. Mais en tant que l'aliment est ce qui a chauffé, alors le semblable se nourrit du semblable, car l'agent assimile à lui le patient. Aussi faut-il qu'à la fin de la passion le patient soit semblable à l'agent, et de cette manière l'aliment peut faire croître²³⁵ ce qui s'en nourrit. Et ainsi appert-il que les uns et les autres des penseurs cités parlent correctement d'une certaine manière, et d'une autre manière ne parlent pas correctement²³⁶.

#340. — Ensuite (416b9), il traite de l'aliment dans la mesure où il se rapporte²³⁷ aux opérations de l'âme végétative. Et en premier selon qu'il se rapporte à la nutrition. En second (416b11), selon qu'il se rapporte à la croissance. En troisième (416b15), selon qu'il se rapporte à la génération. Rien ne se nourrit²³⁸, commence-t-il, qui ne participe à la vie; or tout ce qui participe à la vie est animé; il s'ensuit donc²³⁹ que le corps qui se nourrit soit animé. L'aliment, par ailleurs, est en puissance à ce qui s'en nourrit, il se convertit en effet en lui; il reste donc que l'aliment, en tant qu'il est l'objet de la nutrition, soit par soi et non par accident quelque chose qui existe en puissance à l'animé.

#341. — On doit regarder le fait, par ailleurs, que rien ne se nourrit proprement s'il n'est animé. Le feu, quant à lui, présente quelque ressemblance avec le fait de se nourrir, mais il ne se nourrit pas proprement, ce qui appert comme suit. Cela, en effet, dont nous disons proprement que cela se nourrit, c'est ce qui prend quelque chose pour sa propre conservation; cela paraît bien se produire avec le feu, mais pourtant ne se produit pas. Car lorsqu'on ajoute à un feu déjà allumé²⁴⁰ une matière combustible, avec cette matière combustible c'est un feu nouveau qu'on produit; il n'en va pas de sorte que le combustible ajouté contribue à la conservation du feu allumé auparavant dans une autre matière. Par exemple, si du bois se trouve nouvellement allumé, avec cette ignition on ne

²³³Léonine: *et est terminus*. Marietti: *est terminus*.

²³⁴Léonine: *et si utrumque horum alimentum*. Marietti: *et si dici possit utrumque horum alimentum*.

²³⁵Léonine: *per hunc modum potest augere*. Marietti: *per hunc modum alimentum potest augere*.

²³⁶Léonine: *aliquo modo dicunt non recte*. Marietti: *aliquo modo non dicunt recte*.

²³⁷Léonine: *congruit*. Marietti: *convenit*.

²³⁸Léonine: *quia nihil nutritur*. Marietti: *nihil nutritur*.

²³⁹Léonine: *sequitur*. Marietti: *sequitur ergo*.

²⁴⁰Léonine: *igni iam accenso*. Marietti: *igne accenso*.

conserve pas celle d'un autre bois allumé auparavant; en effet, tout le bois issu de ce qu'on ait mis ensemble plusieurs tisons allumés n'est pas un absolument, mais nous semble un par aggrégation, comme l'amas de pierres est un; et à cause de pareille unité il y a là une certaine ressemblance avec la nutrition.

#342. — Au contraire, les corps animés se nourrissent vraiment, car avec l'aliment la vie se trouve conservée là même où quelque chose existait auparavant. C'est pour cette raison aussi que seulement les êtres animés croissent vraiment, car chaque partie d'entre eux à la fois se nourrit et croît²⁴¹. Cela ne convient²⁴² pas aux êtres inanimés qui donnent l'impression de croître par addition. Ce n'est pas en effet que ce qui existait auparavant croisse; plutôt, un autre tout plus grand se constitue de l'addition d'autre chose. La raison pour laquelle la ressemblance avec la croissance et la nutrition apparaît principalement dans le cas du feu, c'est que le feu a davantage de forme que les autres éléments, et est plus puissant en vertu active; aussi, pour la raison qu'il convertit manifestement les autres choses en lui-même, il semble se nourrir et croître.

#343. — Ensuite (416b11), il montre comment l'aliment se rapporte à la croissance. C'est le même sujet, dit-il, qui est objet de la nutrition, pour autant qu'on l'appelle aliment, et qui est objet de la croissance, pour autant qu'on l'appelle facteur de croissance; mais cela diffère en définition. On a dit (#341), en effet, que l'aliment est en puissance au corps animé. Or le corps animé est à la fois doté de quantité et telle chose et substance. Selon donc qu'il est doté de quantité, sur ce plan-là l'aliment qui lui advient, «qui est aussi lui-même doté de quantité», produit une croissance, et s'appelle un facteur de croissance; en tant par ailleurs que corps animé, il est telle chose et substance, et a ainsi la nature d'un aliment. Cela, en effet, appartient à la notion d'aliment, qu'il conserve la substance de ce qui s'en nourrit. Et cette conservation est nécessaire à cause de la consommation continue de son humidité par sa chaleur naturelle; et c'est pourquoi tant que dure la substance de ce qui se nourrit, aussi longtemps il se nourrit.

#344. — Ensuite (416b15), il montre de quelle manière l'aliment se rapporte à la génération. L'aliment est aussi, dit-il, producteur de la génération. En effet, la semence qui est principe de la génération, est en sus de l'aliment²⁴³. Cependant, l'aliment n'est pas principe de la génération de ce qui s'en nourrit, mais d'un autre qui est pareil spécifiquement, comme l'est ce qui se nourrit; car la substance qui se nourrit est déjà et ce qui est ne s'engendre pas, et rien ne s'engendre soi-même; car ce qui engendre est déjà, tandis que ce qui est engendré n'est pas encore. Mais il peut faire quelque chose pour sa conservation.

#345. — Ensuite (416b19), à partir de ce qui précède, il élabore la définition des puissances de l'âme végétative: en premier, de la puissance nutritive; en second (416b23], de toute l'âme végétative. Sur le premier point, il en développe deux autres²⁴⁴: en premier, à partir de ce qui précède, il conclut la définition de la puissance nutritive. On a dit (#331), dit-il, que l'aliment, en tant que tel, garde ce qui s'en nourrit; il est donc manifeste que ce principe de l'âme, qui est principe de la nutrition, n'est rien d'autre qu'une puissance capable de garder son sujet en tant que tel. L'aliment, lui, est ce qui prépare l'opération de pareille puissance, en tant que pareille puissance garde son sujet moyennant l'aliment. C'est pour cela que ce qui est privé d'aliment ne peut se conserver.

#346. — Comme il a dit que le principe de la nutrition est une puissance de l'âme, dont le principe est lui-même l'aliment, ainsi qu'il appert de ce qu'on a dit, il montre en second (416b20) comment c'est différemment que la puissance de l'âme et l'aliment sont principes de la nutrition. Dans la nutrition, dit-il donc, il y a trois termes: ce qui se trouve nourri, ce dont il est nourri et ce qui le nourrit en premier²⁴⁵. Or ce qui nourrit en premier, c'est la première âme, à savoir, l'âme végétative. Ce qui se trouve nourri, c'est le corps doté de cette âme, tandis que ce dont il est nourri

²⁴¹Léonine: *et nutritur et augetur*. Marietti: *nutritur et augetur*.

²⁴²Léonine: *contingit in*. Marietti: *convenit*.

²⁴³*Est superfluum alimentum*.

²⁴⁴Léonine: *circa primum duo facit*. Marietti: *circa primum*.

²⁴⁵Léonine: *alens*. Marietti: *alens primum*.

est l'aliment. Ainsi donc, la puissance de l'âme est le principe de la nutrition en tant qu'agent principal, tandis que l'aliment l'est comme instrument.

#347. — Ensuite (416b23), il définit la première âme elle-même, que l'on appelle l'âme végétative et qui, bien sûr, est une âme chez les plantes, mais une partie de l'âme chez les animaux. À ce propos, il développe deux points: en premier, il définit pareille âme. Pour comprendre cette définition, on doit savoir qu'il y a un certain ordre entre les trois opérations de l'âme végétative. En effet, sa première opération est la nutrition, par laquelle un être se trouve gardé comme il est. La seconde, ensuite, et plus parfaite, est la croissance, par laquelle on passe à une perfection plus grande, à la fois en quantité et en vertu. La troisième, enfin, la plus parfaite et dernière, est la génération, par laquelle un être qui se trouve déjà en sa perfection transmet son être et sa perfection à un autre. Chaque être, en effet, est le plus parfait, comme il est dit, *Météores*, IV, ch. 1, quand il peut en rendre un autre tel qu'il est lui-même. Or il est juste que toutes choses se définissent et se nomment²⁴⁶ par leur fin, et la fin des opérations de l'âme végétative est d'engendrer autre chose de pareil; il s'ensuit donc que voilà une définition qui convient à la première âme, à savoir, la végétative, qu'elle soit générative d'un autre pareil spécifiquement.

#348. — Comme il a dit que l'aliment est l'instrument de cette âme, pour qu'on ne croie pas qu'elle n'a pas d'autre instrument, il montre, en second (416b25), qu'elle a un autre instrument. Il y a, dit-il, deux instruments moyennant quoi on se nourrit, comme il y a deux instruments pour piloter: le pilote, en effet, pilote avec sa main et avec le gouvernail; car sa main est un instrument conjoint dont la forme est l'âme. Aussi, le gouvernail est un instrument qui meut le navire et qui est mû par la main, tandis que la main n'est pas un instrument mû par quelque chose d'extérieur, mais seulement par un principe intrinsèque; car elle est la partie d'un homme et celui-ci se meut lui-même. Ainsi donc, pour la nutrition aussi l'instrument est double. Comme instrument séparé, certes, et dont la forme n'est pas encore l'âme, il y a l'aliment. Mais il en faut un autre comme instrument conjoint de la nutrition. Il est nécessaire, en effet, qu'un aliment chauffe, et ce qui fait qu'il chauffe est quelque chose de chaud. De même donc que le pilote meut le gouvernail avec sa main, et le navire avec le gouvernail, de même l'âme meut l'aliment avec le chaud et nourrit avec l'aliment. Ainsi donc, le chaud est un instrument conjoint de l'âme, dans laquelle il y a radicalement de la chaleur naturelle pour digérer. C'est pourquoi il faut que tout animé qui se nourrit ait une chaleur naturelle qui agisse comme principe de digestion. Si par ailleurs cette âme n'avait pas d'instrument conjoint, la nutrition ne serait pas l'acte d'une partie du corps; or cela n'appartient qu'à la seule intelligence.

#349. — Il épilogue finalement ce qu'il a dit et conclut qu'on a dit grossièrement²⁴⁷, c'est-à-dire universellement, ce qu'est l'aliment. Mais il nous faudra par la suite traiter plus précisément de l'aliment, avec des raisonnements appropriés. En effet, il a fait un traité spécial sur l'aliment²⁴⁸, comme il en a fait sur la génération des animaux et sur le mouvement des animaux.

Chapitre 5 (416b32-417a21)

416b32 Ceci établi, nous traitons communément de toute sensation. La sensation consiste à être mû et affecté, comme on l'a dit; elle donne l'impression, en effet, d'une espèce d'altération. Il y en a aussi qui affirment que le semblable est affecté sous l'action du semblable. Cela, comment c'est possible ou impossible, nous l'avons précisé dans notre traité général sur l'action et l'affection.

417a2 Il surgit toutefois une difficulté, à savoir, pourquoi il n'y a pas de sensation des sens mêmes, et pourquoi, sans les objets extérieurs, les sens n'effectuent pas de sensation. Pourtant, le feu, la terre et les autres éléments sont contenus dans les sens, et la sensation portent sur eux, en eux-mêmes ou dans leurs accidents. Il en devient donc manifeste que la faculté sensitive n'est pas en acte mais seulement en puissance. C'est pour cela qu'elle ne sent pas, comme le combustible ne

²⁴⁶Léonine: *nominentur*. Marietti: *denominentur*.

²⁴⁷*Figuraliter*.

²⁴⁸Œuvre perdue.

brûle pas tout seul sans l'agent de combustion; autrement il brûlerait lui-même et n'aurait aucun besoin d'un feu qui soit fini.

417a9 Par ailleurs, nous parlons de sentir de deux manières: celui qui est en puissance à entendre et à voir, nous disons qu'il entend et qu'il voit, même si par hasard il dort, et aussi celui qui agit déjà. On parlera aussi de deux manières de la sensation, tantôt comme en puissance, tantôt comme en acte. Il en va pareillement du fait de sentir: c'est tantôt en puissance, tantôt en acte.

417a14 Dans un premier moment donc, nous parlons comme si être affecté, être mû, agir, étaient la même chose. Et de fait, le mouvement est un certain acte, quoique imparfait, comme on l'a dit ailleurs.

417a17 Or tout est affecté et se meut sous l'effet d'un agent, et d'un agent qui soit en acte. C'est pourquoi, d'un côté, c'est comme sous l'effet du semblable qu'on est affecté; mais c'est par ailleurs sous l'effet du dissemblable, comme nous l'avons dit: car c'est le dissemblable qui est affecté; mais une fois qu'il a été affecté, il est semblable.

Leçon 10

#350. — Après avoir traité de la partie végétative, le Philosophe commence ici à traiter de la partie sensitive. Cela se divise en deux parties: dans la première, il traite de ce qui est apparent, dans cette partie de l'âme, à savoir, des sens externes; dans la seconde (424b22), il traite de ce qui est caché dans la partie sensitive. La première partie se divise en deux autres: dans la première, il montre comment le sens se rapporte au sensible; dans la seconde (418a7), il traite du sensible et du sens. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il rappelle certaines notions déjà présentées; en second (417a2), il investigate son propos. Maintenant qu'on a traité ce qui concerne la partie²⁴⁹ végétative, commence-t-il, on doit parler de ce qui concerne le sens en commun. Pour ce qui est de ce qui concerne chaque sens spécialement, en effet, on en parlera par après (#399-563). Il rappelle donc deux notions déjà présentées sur le sens, dont l'une est que sentir consiste à être mû et affecté. En effet, la sensation en acte est une espèce d'altération, et ce qui est altéré est affecté et mû. L'autre notion qu'il résume est que certains disent que le semblable est affecté sous l'action du semblable, et que c'est pour cela que sentir c'est être affecté.

#351. — Des philosophes anciens ont soutenu que le semblable est connu et senti par le semblable. Par exemple, Empédocle a soutenu que la terre est connue par la terre, le feu par le feu, et ainsi des autres. Pour ce qui est, de fait, de la manière dont il se pourrait, ou non, que le semblable se trouve affecté sous l'action du semblable, cela a été dit dans les raisonnements universels portant sur l'action et l'affection, c'est-à-dire au livre *De la génération*, I, ch. 7, où il a traité communément de l'action et de l'affection. Il est dit là, en effet, que ce qui est affecté, au début de l'affection, est contraire à son agent, mais à la fin, une fois déjà affecté, il lui est devenu semblable. L'agent, en effet, en agissant, s'assimile le patient.

#352. — Ensuite (417a2), il établit la vérité concernant son propos. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre que le sens est en puissance; en second (417a9), qu'il lui arrive d'être en acte; en troisième (417a21), il montre comment le sens se réduit de la puissance à l'acte. Empédocle et tous ceux qui ont soutenu que le semblable se connaît par le semblable, doit-on tenir compte, pour le premier point, ont soutenu que le sens est en acte les sensibles eux-mêmes. En effet, pour que l'âme sensitive connaisse tous les sensibles, ils ont soutenu qu'elle est composée d'une certaine manière de tous les sensibles, étant donné qu'elle était constituée, à leur avis, à partir des éléments des corps sensibles.

#353. — Deux conséquences s'ensuivaient de cette position. L'une en est que si le sens²⁵⁰ est les sensibles mêmes en acte, en tant que composé d'eux, étant donné que²⁵¹ les sensibles en acte pourraient sentir, il s'ensuivra que les sens pourront être sentis. La seconde est que, comme le sens peut sentir les sensibles présents, si les sensibles sont en acte dans le sens, puisqu'il en est composé, il

²⁴⁹Léonine: *partem*. Marietti: *animam*.

²⁵⁰Léonine: *quod si sensus*. Marietti: *quod sensus*.

²⁵¹Léonine: *cum*. Marietti: *et cum*.

s'ensuivra que le sens puisse sentir sans les sensibles extérieurs. Or l'une et l'autre choses sont fausses. C'est pourquoi ces deux absurdités qui s'ensuivent de la position des anciens, il les propose sous forme de question, en tant qu'elles ne pourraient pas être résolues par les anciens. C'est ce qu'il dit, qu'«il y a une difficulté, à savoir pourquoi le sens ne porte²⁵² pas sur les sens mêmes», c'est-à-dire pourquoi on ne sent pas les sens mêmes; car cela semble bien s'ensuivre, si les sens sont semblables aux sensibles.

#354. — Il y a encore²⁵³ difficulté, à savoir «pourquoi ils ne font pas de sens», c'est-à-dire pourquoi les sens ne sentent pas en acte, «sans les choses extérieures», c'est-à-dire sans les sensibles extérieurs, alors qu'existent pourtant à l'intérieur dans les sens mêmes, «selon l'opinion des anciens», le feu, et la terre, et les autres éléments qui sont sensibles, et qu'ils y existent ou bien en eux-mêmes, c'est-à-dire dans leur substance — d'après ceux qui ne discernent pas entre sens et intelligence; en effet, c'est l'intelligence proprement qui est cognitive de la substance —, ou bien dans leurs accidents propres, à savoir, le chaud et le froid, et les autres de la sorte, qui sont par soi sensibles. Puisque donc ces difficultés ne peuvent se résoudre²⁵⁴, si le sens détient les sensibles en acte, comme les anciens le soutenaient, le Philosophe conclut comme manifeste que l'âme sensitive n'est pas les sensibles en acte, mais en puissance seulement. Et à cause de cela, les sens ne sentent pas sans les sensibles extérieurs, comme le combustible, qui est allumé en puissance seulement, ne brûle pas tout seul, sans agent de combustion extérieur. S'il était allumé en acte, en effet, il brûlerait de lui-même et n'aurait pas besoin d'un feu extérieur pour le faire brûler.

#355. — Ensuite (417a9), il montre qu'il arrive au sens d'être en acte²⁵⁵. À ce propos, il développe trois points. En premier, il montre qu'il arrive au sens d'être en acte à partir du fait que nous disons de deux manières qu'on sent. Parfois, en effet, nous disons qu'on voit et entend, alors qu'on entend et voit en puissance; par exemple, lorsqu'on dort. Parfois encore, nous disons qu'on voit et entend du fait qu'on se trouve dans l'opération même d'entendre et de voir. De là il appert que le sens et l'acte de sentir se disent de deux manières, à savoir, en acte et en puissance.

#356. — En second (417a14), il manifeste comment on doit comprendre ce qu'on a dit. Il semblait en effet répugner que sentir se dise en acte, du fait qu'on ait dit que sentir est une espèce d'affection et de mouvement. Être en acte, en effet, semble plutôt concerner l'agir. C'est pourquoi, pour expliquer cela, il dit que nous disons sentir en acte comme si nous disions qu'être affecté et être mû sont une espèce d'agir, c'est-à-dire une espèce d'être en acte. En effet, le mouvement est une espèce d'acte, mais imparfait, comme il est dit, *Physique*, III, 1. Il est en effet l'acte de ce qui existe en puissance, à savoir, du mobile. De même donc que le mouvement est un acte, de même être mû et sentir est une espèce d'agir, ou d'être en acte. Du fait par ailleurs qu'il dit *premier*, il signifie qu'il ajoutera autre chose par la suite pour montrer comment le sens devient en acte.

#357. — En troisième (417a17), il montre, d'après ce qui a été dit, comment la position des anciens pourrait être vraie, à savoir, que le semblable sent par le semblable. Il dit donc que tout ce qui est en puissance est affecté et mû par un agent qui existe en acte; et celui-ci, pendant qu'il fait être en acte ce qu'il affecte, l'assimile à lui. Aussi, d'une certaine façon, on souffre quelque affection d'un semblable, et d'une certaine façon d'un dissemblable, comme on a dit. Car au début, tant qu'on est en transformation et affection, on est dissemblable; mais à la fin, une fois qu'on a été transformé et affecté, on est semblable. Ainsi donc, le sens aussi, après qu'il a été réduit en acte par le sensible, est semblable à lui; mais avant, il n'est pas semblable. C'est faute de pouvoir le distinguer que les anciens se sont trompés.

Chapitre 5 (417a21-b16)

417a21 Nous devons effectuer une division à propos de la puissance et de la finition, car jusqu'à maintenant nous en parlons de manière absolue.

²⁵²Léonine: *fit*. Marietti: *sunt*.

²⁵³Léonine: *item*. Marietti: *etiam*.

²⁵⁴Léonine: *solvi non possunt*. Marietti: *per se solvi non possunt*.

²⁵⁵Léonine: *in actu*. Marietti: *actu*.

417a22 Il est possible, en effet, d'attribuer la science de la manière dont nous dirions qu'un homme est savant, parce que l'homme compte parmi les êtres savants et susceptibles de science. Ce l'est aussi de la manière dont nous disons savant de fait²⁵⁶ celui qui possède la grammaire. Or chacun d'eux n'est pas en puissance de la même manière: le premier l'est pour autant que son genre et sa matière sont de la sorte, tandis que le second l'est parce que, s'il le veut, il peut se représenter son objet²⁵⁷, tant que rien ne l'en empêche de l'extérieur. Quant à celui qui se représente de fait son objet, il est fini comme savant, et sait proprement que c'est ceci le "A".

417a30 Les deux premiers sont donc savants en puissance, et ils finalisent cette puissance, le premier, en se trouvant altéré par l'enseignement, et souvent en sortant de l'habitus contraire, tandis que l'autre, d'une autre manière, en passant du fait d'avoir l'arithmétique²⁵⁸ ou la grammaire sans l'exercer à l'exercer²⁵⁹.

417b2 Être affecté n'est pas non plus chose simple. Au contraire, c'est tantôt une espèce de destruction sous l'action du contraire, tantôt le salut plutôt de ce qui se trouve en puissance sous l'action de ce qui est fini et lui est semblable de la manière dont la puissance se rapporte à la finition.

417b5 Quand, en effet, celui qui possède la science se met à se représenter son objet, cela précisément ou bien ne consiste pas à être altéré — car c'est un progrès vers soi-même et vers sa finition —, ou bien il s'agit d'un autre genre d'altération. Aussi n'est-il pas correct de dire que celui qui pense, lorsqu'il pense, se trouve altéré, comme le constructeur ne l'est pas non plus lorsqu'il construit. Par conséquent, pour ce qui est d'user d'intelligence et de penser, ce qui mène l'être en puissance à sa finition, ne mérite pas la dénomination d'enseignement, mais une autre.

417b12 Quant à celui qui, se trouvant en puissance, se fait enseigner et reçoit la science sous l'action de celui qui est fini et capable de l'enseigner, on doit dire ou bien qu'il n'est pas affecté lui non plus, comme on l'a dit, ou bien qu'il existe deux sortes d'altération: l'une, un changement vers les dispositions privatives, l'autre vers les habitus et la nature.

Leçon 11

#358. — Le Philosophe a montré que le sens est tantôt en puissance tantôt en acte²⁶⁰; maintenant, il entend montrer comment il passe de la puissance à l'acte. Cela se divise en deux parties: dans la première, il distingue puissance et acte, et il montre comment on passe de plusieurs manières de la puissance à l'acte, en usant de l'intelligence comme exemple²⁶¹; dans la seconde partie (417b16), il montre son propos concernant le sens. Sur le premier point, il développe trois points: en premier, il dit quelle est son intention; en second (417a22), il distingue la puissance et l'acte concernant l'intelligence; en troisième (417a30), il montre comment on passe à l'acte de l'une et l'autre puissance²⁶².

On doit effectuer une division de²⁶³ la puissance et de l'acte, commence-t-il, c'est-à-dire, on doit montrer de combien de manières on dit une chose en puissance, et de combien de manières en acte.

²⁵⁶ Ἦδη.

²⁵⁷ Θεωρεῖν.

²⁵⁸ Ἀριθμητικὴν. La plupart des manuscrits ont ἀσθησιν, *sens*, mais cela fait... moins de sens.

²⁵⁹ «Ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικὴν, μὴ ἐνεργεῖν δ' εἰς τὸ ἐνεργεῖν ἄλλον τρόπον.» La traduction de Moerbeke fait état de plusieurs mots absents des manuscrits: «Hic autem ex eo quod habet sensum aut grammaticam, non agit autem *ex eo quod ad agendum excitatur*, verum alio modo, *atque antea cum nondum habitum esset adeptus*.» Le sens n'est pas aisé à dégager: «Tandis que l'autre, d'une autre manière, puisqu'auparavant il n'avait pas encore acquis l'habitus, en passant du fait qu'il a le sens ou la grammaire, sans l'exercer, à l'exercer du fait de s'y trouver excité.»

²⁶⁰ Léonine: *sensum esse in potentia et in actu*. Marietti: *sensum esse in potentia et actu*.

²⁶¹ Léonine: *utens exemplo intellectu*. Marietti: *utens exemplo in intellectu*.

²⁶² Léonine: *de potentia in actum*. Marietti: *de utraque potentia in actum*.

²⁶³ Léonine: *dividendum est de*. Marietti: *dicendum est de*.

Cette distinction est rendue nécessaire du fait qu'antérieurement (#352-357) on a fait usage de la puissance et de l'acte de manière absolue, c'est-à-dire sans distinction.

#359. — Ensuite (417a22), il distingue la puissance et l'acte concernant l'intelligence. On dit une chose en puissance²⁶⁴ d'une manière, dit-il, comme on dit que l'homme est savant parce qu'il a une puissance naturelle à savoir, et de la sorte on le dit du nombre des savants et de ceux qui détiennent la science pour autant qu'il a la nature pour savoir et pour développer l'habitus de science. On dit d'une seconde manière qu'on sait des choses²⁶⁵, comme lorsque nous disons que celui qui détient l'habitus d'une science, par exemple de la grammaire, est savant de fait²⁶⁶.

#360. — On dit de l'un et de l'autre qu'il est savant du fait qu'il peut quelque chose, c'est manifeste; mais ce n'est pas de la même manière que l'un et l'autre ont la puissance de savoir. Au contraire, on dit que le premier a la puissance de savoir parce qu'il est un genre et une matière de telle sorte, c'est-à-dire parce qu'il a une capacité naturelle de savoir qui nous le fait placer dans tel genre, et parce qu'il est en puissance pure²⁶⁷ à la science, comme la matière l'est à la forme. Quant au second, à savoir, celui qui détient l'habitus de la science, on dit qu'il a puissance parce que, quand il le veut, il peut se représenter son objet²⁶⁸, si rien d'extrinsèque ne l'en empêche par accident; par exemple, soit une occupation extérieure, soit une indisposition de la part du corps.

#361. — Quant au troisième, celui qui se représente de fait son objet²⁶⁹, il est en acte. C'est lui qui sait proprement et parfaitement ce qui relève d'un art, par exemple la lettre "A", qui relève de la grammaire, dont il a fait mention plus haut (#216)²⁷⁰. Entre ces trois-là, donc, le dernier est en acte seulement, le premier est en puissance seulement, et le second est en acte en regard du premier, mais en puissance en regard du troisième²⁷¹. Il est manifeste, par là, qu'on attribue de deux manières d'être en puissance, à savoir, comme au premier et au second; et qu'on attribue de deux manières d'être en acte, à savoir, comme au second et au troisième.

#362. — Ensuite (417a30), il montre, pour l'une et l'autre puissance, comment elle se trouve réduite à l'acte. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre comment, dans le cas de l'une et l'autre puissance, quelque chose se trouve réduit à l'acte; en second (417b2), il montre si pareille réduction se fait en rapport à une affection.

Les deux premiers, commence-t-il, sont savants en puissance, et ce qui est en puissance finit par se trouver réduit à l'acte; mais c'est de manières différentes qu'on²⁷² se trouve réduit à l'acte de la puissance première et de la seconde. Car qui²⁷³ est en puissance de la première manière se trouve réduit à l'acte en se trouvant comme altéré par un enseignement, et mû par quelqu'un d'autre qui soit déjà en acte, par exemple par un maître; et bien des fois, pareil changement est issu de l'habitus contraire. La raison pour laquelle il précise cela, c'est que lorsqu'on se trouve réduit de la puissance première à l'acte, on devient savant alors qu'on était ignorant.

#363. — Ignorant, toutefois, cela se dit de deux manières: d'une manière selon une négation simple, quand on n'est ni forcé par la vérité²⁷⁴ ni non plus bloqué par l'erreur contraire: celui qui est ignorant de cette manière devient savant en acte non pas comme²⁷⁵ se trouvant mû à partir de l'ha-

²⁶⁴Léonine: *in potentia*. Marietti: *aliquid in potentia*.

²⁶⁵Léonine: *secundo modo dicitur aliquid quod sciat*. Marietti: *secundo modo dicimus aliquem esse scientem quod aliqua sciat*.

²⁶⁶*Esse iam scientem*.

²⁶⁷Léonine: *pura*. Marietti: *puta*.

²⁶⁸*Considerare*.

²⁶⁹*Qui iam considerat*.

²⁷⁰En illustrant la même distinction.

²⁷¹Léonine: *terti*. Marietti: *secundi*.

²⁷²Léonine: *aliquis*. Marietti: *aliquid*.

²⁷³Léonine: *qui*. Marietti: *quod*.

²⁷⁴Léonine: *nec veritate cogitur*. Marietti: *nec veritatem cognoscit*.

²⁷⁵Léonine: *quasi*. Marietti: *quod*.

bitus contraire, mais seulement comme acquérant la science. Mais on dit quelqu'un ignorant d'une autre manière, suivant une mauvaise disposition, du fait, par exemple, qu'on soit retenu par l'erreur contraire à la vérité concernée; alors, on se trouve réduit à l'acte de la science comme en s'y trouvant mû à partir de l'habitus contraire.

#364. — Par contre, celui qui est en puissance de la seconde manière, à savoir, de manière à ce qu'il détienne de fait l'habitus, passe du fait qu'il détient le sens ou la science, mais ne s'en sert pas²⁷⁶, à ce qu'il s'en serve²⁷⁷, car, c'est-à-dire, il se met à exercer sa science²⁷⁸. C'est donc d'une manière qu'il devient en acte et d'une autre manière que le premier le devenait.

#365. — Ensuite (417b2), il manifeste si on peut dire qu'on est affecté, quand on passe de la puissance à l'acte de la science de la première ou de la seconde manière. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre de combien de manières on parle d'être affecté; en second (417b5), il manifeste son propos.

De même, commence-t-il, que la puissance et l'acte ne s'attribuent pas de manière simple, mais multiple, de même aussi être affecté ne s'attribue pas non plus d'une manière unique, mais multiple. On attribue d'être affecté d'une première manière en rapport à une corruption issue du contraire. L'affection proprement dite, en effet, implique manifestement un dommage²⁷⁹ pour celui qui se trouve affecté, dans la mesure où son agent l'emporte sur lui. Or il se produit un dommage²⁸⁰ pour celui qui est affecté pour autant qu'il se fait enlever quelque chose. Cet enlèvement est une espèce de corruption pour lui: soit absolument, comme quand c'est sa forme substantielle qu'il se fait enlever; soit sous quelque rapport, comme quand c'est une forme accidentelle qu'il se fait enlever. Pareil enlèvement d'une forme se fait par un agent contraire, car une forme se fait enlever d'une matière ou d'un sujet par l'introduction d'une forme contraire, ce qui est l'œuvre d'un agent contraire. De la première manière, donc, on parle proprement d'affection, en rapport à une corruption issue du contraire.

#366. — On parle d'une autre manière d'affection, communément et moins proprement²⁸¹, dans la mesure où elle implique une espèce de réception. Mais ce qui est réceptif d'autre chose se compare à lui comme la puissance à l'acte; et l'acte est la perfection de la puissance. C'est pourquoi de cette manière on parle d'affection non en ce qu'il se produit une espèce de corruption de celui qui se trouve affecté, mais plutôt en ce qu'il se produit le salut, c'est-à-dire²⁸² la perfection, de celui qui est en puissance, par l'œuvre de celui qui est en acte. En effet, ce qui est en puissance ne se trouve parfait que par ce qui est en acte²⁸³. Or ce qui est en acte n'est pas contraire à ce qui est en puissance, en tant que tel, mais plutôt semblable, car la puissance n'est rien d'autre qu'une espèce d'ordonnance à l'acte. Or à moins qu'il n'y ait une ressemblance entre puissance et acte, il ne serait pas nécessaire que l'acte approprié advienne à la puissance appropriée. L'affection²⁸⁴ ainsi attribuée, donc, n'est pas issue du contraire, comme l'affection²⁸⁵ dite de la première manière, mais elle est issue du semblable, de la manière dont la puissance se rapporte à l'acte selon une ressemblance.

#367. — Ensuite (417b5), il manifeste si ce qui passe de la puissance à l'acte de la science se trouve affecté. En premier, il le manifeste concernant ce qui passe de la seconde puissance à l'acte pur; en second (417b12), il le manifeste concernant ce qui passe de la puissance première à l'habitus.

²⁷⁶*et non agit secundum ea.*

²⁷⁷*In agere.*

²⁷⁸*Fit agens secundum scientiam.*

²⁷⁹Léonine: *detrimentum*. Marietti: *decrementum*.

²⁸⁰Léonine: *detrimentum*. Marietti: *decrementum*.

²⁸¹Léonine: *passio communis dicitur minus proprie*. Marietti: *passio communiter dicitur et minus proprie*.

²⁸²Léonine: *id est*. Marietti: *et*.

²⁸³Léonine: *actu*. Marietti: *in actu*.

²⁸⁴Léonine: *passio*. Marietti: *potentia*.

²⁸⁵Léonine: *passio*. Marietti: *potentia*.

Celui qui a la science, commence-t-il, c'est-à-dire qui sait habituellement, se met à se représenter en acte son objet²⁸⁶. Cependant, cela n'est pas²⁸⁷ vraiment et proprement être altéré et affecté, car, comme on l'a dit (#365-366), il n'y a pas proprement affection et altération quand on passe de la puissance à l'acte, mais quand on est mû du contraire au contraire. Or lorsque celui qui sait habituellement se met à se représenter en acte son objet, il ne change pas de contraire à contraire, mais se trouve parfait²⁸⁸ en ce qu'il a déjà. C'est ce qu'il veut dire avec: «c'est un progrès vers soi-même et vers son acte». En effet, on lui ajoute une perfection dans la mesure où il passe à l'acte. Ou bien si on dit qu'il se trouve altéré et affecté, ce sera l'autre genre d'altération et d'affection, pas attribuée proprement. Il manifeste cela encore par un exemple: il ne convient pas, dit-il, d'affirmer qu'un sage par habitus se trouve altéré quand il se trouve dans l'acte d'exercer sa sagesse, comme nous ne disons pas non plus qu'un constructeur se trouve altéré quand il construit.

#368. — Celui qui passe de l'habitus à l'acte, conclut-il par la suite, ne reçoit pas à neuf la science, mais progresse et se parfait en ce qu'il a déjà. Se faire enseigner, par contre, c'est recevoir²⁸⁹ la science. Lorsque, donc, on fait passer²⁹⁰ quelqu'un de la puissance à l'acte en ceci qu'on fait qu'il commence²⁹¹ à faire acte d'intelligence et de sagesse, il n'est pas correct que pareil passage de la puissance à l'acte ait dénomination d'enseignement. Il peut néanmoins en avoir une autre, qui peut-être n'a pas encore été mais attend d'être instituée.

#369. — Ensuite (417b12), il manifeste si on est altéré et affecté quand on passe de la première puissance à l'acte de la science. Alors qu'on se trouve seulement en puissance savant, dit-il, lorsqu'on se met à apprendre et à recevoir la science de la part de celui qui est savant en acte, c'est-à-dire du maître, on doit dire ou bien qu'on n'est pas affecté et altéré de manière absolue, ou bien qu'il y a deux manières dont se produit l'altération. L'une correspond à «un changement vers des dispositions privatives», c'est-à-dire vers des dispositions contraires, par lesquelles on soit privé de dispositions antérieures²⁹², car l'un des contraires est la privation de l'autre. L'autre correspond à «un changement vers les habitus et la nature»²⁹³, c'est-à-dire selon lequel on reçoive des habitus, et des formes qui constituent des perfections de sa nature, sans qu'on se fasse enlever quoi que ce soit. Celui donc, qui apprend une science ne se trouve pas altéré ni affecté de la première manière, mais de la seconde.

#370. — Cela, toutefois, semble bien être contraire à ce qu'il a dit plus haut (#363), que bien des fois celui qui apprend la science se trouve changé à partir d'un habitus contraire; car ainsi il semble qu'il s'agisse d'altération selon un changement vers des dispositions privatives. Cependant, doit-on répliquer, lorsqu'on se trouve ramené de l'erreur à la science de la vérité, il y a sans doute là une ressemblance avec l'altération qui va d'un contraire à l'autre, mais il n'y a pas de fait pareille altération. En effet, à l'altération qui va d'un contraire à l'autre, l'un et l'autre sont impliqués par soi et essentiellement: qu'à la fois on parte du contraire et qu'on aille au contraire. Par exemple, de même qu'il n'y a blanchissement que vers le blanc, de même il n'y en a qu'à partir du noir, ou d'un intermédiaire, lequel, en regard du blanc, est d'une certaine manière du noir. Par contre, dans l'acquisition de la science, il est accidentel que celui qui acquiert la science de la vérité se soit d'abord trouvé dans l'erreur; car on peut sans cela être amené à la science de la vérité; aussi ne trouve-t-on pas vraiment là d'altération d'un contraire à l'autre.

²⁸⁶*Fit actu speculans.*

²⁸⁷Léonine: *non est.* Marietti: *aut non est.*

²⁸⁸Léonine: *perficitur.* Marietti: *proficit.*

²⁸⁹Léonine: *accipere.* Marietti: *acquirere.*

²⁹⁰Léonine: *ducitur.* Marietti: *educitur.*

²⁹¹Léonine: *[incipit] facit.* Marietti: *incipit facere.* — On devrait lire: *incipere facit.*

²⁹²Léonine: *quarum una est secundum «mutationem in privativas dispositiones», id est in dispositiones contrarias quibus privantur dispositiones prius existentes.* Marietti: *quorum unus alterationis est secundum «mutationem, in privationis dispositiones», id est in dispositiones contrarias, quibus privantur, propter dispositiones prius existentes.*

²⁹³Léonine: *alia vero est secundum mutationem «in habitus et naturam».*

#371. — En outre, on fait une difficulté de ce qu'il dit, que celui qui reçoit la science devient savant en acte par l'action d'un savant en acte et d'un maître. En effet, cela n'arrive pas toujours, car on acquiert la science non seulement en l'apprenant d'un maître, mais aussi en la découvrant par soi-même. Cependant, doit-on répliquer à cela, il faut toujours, quand on est savant en puissance²⁹⁴, si on devient savant en acte, que cela ait lieu par l'action de ce qui est en acte. Toutefois, doit-on prendre en considération, une chose se trouve parfois réduite de la puissance à l'acte par un principe extrinsèque seulement: l'air, par exemple, se trouve illuminé par ce qui se trouve en acte lumineux. Parfois, par contre, c'est à la fois par un principe intrinsèque et par un principe extrinsèque²⁹⁵: l'homme, par exemple, guérit à la fois grâce à la nature et grâce au médecin; mais dans les deux cas il guérit grâce à la santé en acte. Car il est manifeste que dans l'esprit du médecin se trouve la définition de la santé, et que c'est d'après elle qu'il guérit. Il faut aussi que chez celui qui guérit grâce à la nature il se trouve une partie saine, à savoir, le cœur, dont le pouvoir guérisse les autres parties. Et quand le médecin guérit, il guérit de la manière dont la nature guérirait, à savoir, en réchauffant, ou en refroidissant, ou en introduisant un autre changement. Ainsi, le médecin ne fait rien d'autre que d'aider la nature à expulser la maladie; et la nature n'aurait pas besoin de son aide, si elle était assez forte.

#372. — Il en va de la même manière dans l'acquisition de la science. En effet, on acquiert la science à la fois grâce à un principe intrinsèque, quand on découvre, et grâce à un principe extrinsèque, quand on se fait enseigner. Mais dans l'un et l'autre cas on est réduit de la puissance à l'acte par l'action de ce qui est en acte. En effet, avec la lumière de l'intelligence active, on connaît tout de suite en acte les premiers principes connus naturellement; et quand on aboutit aux conclusions à partir d'eux, du fait de savoir en acte, on parvient à la connaissance actuelle de ce qu'on savait en puissance. C'est de la même manière que celui qui enseigne de l'extérieur aide à savoir; c'est-à-dire, partant des principes connus du disciple, il le conduit par la démonstration à des conclusions d'abord ignorées. Mais cette aide de l'extérieur ne serait pas nécessaire, si on était d'intelligence à ce point perspicace qu'on puisse par soi-même aboutir des principes connus aux conclusions, perspicacité qui est plus ou moins présente chez chacun.

Chapitre 5 (417b16-418a6)

417b16 Pour le sensitif, par ailleurs, le premier changement est le fait de son générateur; une fois engendré, il sent déjà, mais à la manière dont on sait quand on a une science. Quant à sentir en acte, cela se compare à penser²⁹⁶.

417b19 Il y a cette différence, toutefois, que ce qui produit cet acte vient de l'extérieur: c'est le visible et l'audible, et pareillement le reste des sensibles. La raison en est que la sensation en acte porte sur les singuliers et la science sur les universels; or ces derniers sont en quelque sorte dans l'âme elle-même. C'est pourquoi penser²⁹⁷ dépend de soi, on le fait quand on veut, mais sentir ne dépend pas de soi, car il y faut la présence du sensible. Il en va d'ailleurs pareillement pour les sciences qui portent sur les sensibles, et pour la même raison: les sensibles sont les singuliers et ils résident à l'extérieur. Mais l'occasion de fournir des éclaircissements à ce sujet se représentera plus tard.

417b30 Précisons au moins, pour le moment, qu'*en puissance* ne se dit pas d'une seule manière; au contraire, cela se dit, d'une manière, comme nous dirions que l'enfant peut diriger l'armée et, de l'autre, comme nous le dirions de celui qui en est en âge. La même distinction vaut pour le sensitif. Il n'existe toutefois pas de noms pour exprimer la différence entre ces manières de pouvoir, alors qu'on vient de déterminer qu'elles sont différentes et comment elles le sont. Il nous faut donc parler d'*être affecté* et d'*être altéré* comme s'il s'agissait de dénominations appropriées. Ainsi, le sensitif est en puissance pareil au sensible déjà en acte, comme nous l'avons dit. Il est donc affecté du fait qu'il n'est pas pareil, mais une fois affecté il s'y assimile et lui devient pareil.

²⁹⁴Léonine: *potentia*. Marietti: *in potentia*.

²⁹⁵Léonine: *et a principio intrinseco*. Marietti: *et a principio intrinseco, et a principio extrinseco*.

²⁹⁶θεωρεῖν, avoir présent à l'esprit et porter son attention sur ce que l'on sait déjà; y penser, le contempler.

²⁹⁷Νοῦσαι, synonyme ici de θεωρεῖν.

#373.— Auparavant, le Philosophe a distingué la puissance et l'acte, et il a montré comment, en ce qui concerne l'intelligence, on passe de la puissance à l'acte. Ce qu'il disait de l'intelligence, il l'adapte au sens. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre comment, en ce qui concerne le sens, on est réduit de la puissance à l'acte; en second (417b19), il montre la différence entre le sens et l'intelligence; en troisième (417b30), il rassemble sous forme d'épilogue ce qu'il a dit du sens.

Sur le premier point, donc, on doit tenir compte qu'il y a, dans la science, deux puissances et deux actes, et qu'il en va de même aussi en ce qui concerne le sens. En effet, ce qui n'a pas encore le sens et est de nature à l'avoir est en puissance au sens. Et ce qui a déjà le sens mais ne sent pas encore sent en puissance, comme on disait en ce qui concerne la science (#359). Or on est mû de la puissance première à l'acte premier quand on acquiert la science par l'enseignement; de même, partant de la puissance première au sens, on est mû à l'acte, quand on reçoit le sens par la génération. C'est que le sens appartient naturellement à l'animal; aussi, de même qu'il acquiert par la génération sa nature propre et son espèce, de même acquiert-il le sens. Il en va autrement toutefois de la science, qui n'appartient pas à l'homme par nature mais s'acquiert par la découverte et l'enseignement²⁹⁸.

#374. — C'est ce qu'il dit, donc, en affirmant que pour le sensitif le premier changement lui vient de son générateur. Il nomme²⁹⁹ alors *premier changement* celui qui va de la pure puissance à l'acte premier. Or ce changement vient du générateur; car c'est par la force présente dans la semence que l'âme sensible se voit réduite de la puissance à l'acte avec toutes ses puissances. Une fois, ensuite, que l'animal se trouve désormais engendré, il possède alors le sens de la manière dont on a la science une fois qu'on l'a apprise. Par contre, quand ensuite on sent en acte, on est alors dans le rapport de celui qui pense en acte³⁰⁰.

#375. — Ensuite (417b19), puisqu'il a présenté la ressemblance entre sentir en acte et penser, il veut montrer la différence entre les deux. C'est d'ailleurs la cause de cette différence qu'il commence à donner, en partant de la différence entre leurs objets, à savoir, entre les sensibles sentis en actes et les intelligibles pensés en acte. Car les sensibles qui sont les agents de l'opération sensible — le visible et l'audible, et autres pareils — sont en dehors de l'âme. La cause en est que les sens en acte portent sur les singuliers, qui se trouvent en dehors de l'âme, tandis que la science porte sur les universels, qui se trouvent d'une certaine manière dans l'âme. De là il appert que celui qui a déjà la science n'a pas besoin de chercher au dehors ses objets, mais les détient en lui-même; aussi peut-il y penser dès qu'il le veut, sauf éventuellement s'il s'en trouve empêché par accident. Par contre, on ne peut sentir dès qu'on veut, parce qu'on n'a pas les sensibles en soi et qu'ils doivent se présenter de l'extérieur.

#376. — Il en va ainsi de l'opération des sens et il en va de même dans les sciences des sensibles, car les sensibles aussi sont du nombre des singuliers et de ce qui se trouve en dehors de l'âme. En conséquence, on ne peut penser, en science, à tous les sensibles qu'on veut, mais seulement à ceux que l'on perçoit avec le sens. Mais il y aura encore occasion d'en traiter avec certitude, à savoir, au troisième livre (#622-636; 671-699; 765-778), quand il s'agira de l'intelligence, et de la comparaison de l'intelligence au sens.

#377. — Quant à ce qu'on dit ici, on doit examiner pourquoi le sens porte sur les singuliers et la science sur les universels, et comment les universels se trouvent dans l'âme. Sur le premier point, donc, doit-on savoir, le sens est une faculté inhérente à un organe corporel, tandis que l'intelligence est une faculté immatérielle, qui n'est pas l'acte d'un organe corporel. Or toute chose est reçue en une autre à la façon de cette dernière et non à sa propre façon³⁰¹. Et toute connaissance se produit

²⁹⁸Léonine: *per inventionem et disciplinam*. Marietti: *per intentionem et disciplinam*.

²⁹⁹Léonine: *nominat*. Marietti: *manifestat*.

³⁰⁰*Ille qui iam actu considerat*. *Considerare*, ici, qui traduit θεωρεῖν, c'est avoir justement présent à l'esprit ce que l'on sait déjà de science, mais à quoi on ne pensait pas auparavant. Voir *supra*, notes 5, 19 et 34.

³⁰¹Léonine: *per modum ipsius et non per modum sui*. Marietti: *per modum sui*.

du fait que l'objet connu devienne présent de quelque manière en ce qui le connaît, à savoir, par similitude. En effet, la faculté qui connaît en acte est l'objet même connu en acte. Nécessairement, donc, le sens reçoit corporellement et matériellement³⁰² une similitude de la chose sentie. Et l'intelligence, quant à elle, reçoit incorporellement et immatériellement une similitude de ce qu'elle intègre. Or l'individuation d'une nature commune dans les choses corporelles et matérielles provient de la matière corporelle, du fait qu'elle soit contenue sous des dimensions délimitées; par contre, l'universel s'obtient par abstraction de pareille matière et des conditions matérielles individuanes. Il est donc manifeste que la similitude de la chose reçue dans le sens représente la chose en ce qu'elle est singulière, tandis que celle reçue dans l'intelligence la représente sous la conception de sa nature universelle. C'est pour cela que le sens connaît les singuliers, tandis que l'intelligence connaît les universels, et que c'est sur eux que portent les sciences.

#378. — Sur le second point, ensuite, doit-on tenir compte, l'universel peut se prendre de deux manières: d'une manière, on peut appeler universelle la nature commune en tant qu'elle revêt l'intention d'universalité; de l'autre manière, la nature commune en elle-même. De la même façon aussi, le blanc peut se prendre de deux manières: c'est ou bien ce à quoi il échoit d'être blanc, ou bien cela même en tant qu'il revêt la blancheur³⁰³. Par ailleurs, cette nature à laquelle advient l'intention d'universalité — par exemple: la nature humaine — a deux façons d'être: l'une, certes, est matérielle, et quant à celle-là elle existe dans une matière naturelle; mais l'autre est immatérielle, et quant à celle-là elle existe dans l'intelligence. Pour autant, donc, qu'une nature existe dans une matière naturelle, il ne peut lui advenir d'intention d'universalité, puisqu'elle est individuée par la matière. L'intention d'universalité lui advient donc pour autant qu'elle est abstraite de la matière individuelle. Cependant, il n'est pas possible qu'elle soit abstraite de la matière individuelle dans la réalité, comme les Platoniciens le soutenaient. L'homme naturel, en effet, c'est-à-dire réel, n'existe qu'en telles chairs et tels os, comme le prouve le Philosophe, *Métaphysique*, VII, 16. Il reste donc que la nature humaine n'existe pas en dehors de ses principes individuanes, sauf seulement dans l'intelligence.

#379. — Néanmoins, l'intelligence n'est pas fautive, quand elle appréhende une nature commune sans ses principes individuanes, bien qu'elle ne puisse exister sans eux dans la nature réelle. Car ce n'est pas cela qu'appréhende l'intelligence, à savoir, que la nature commune existe sans principes individuanes. Elle appréhende plutôt la nature commune sans en saisir les principes individuanes; et cela n'est pas faux. La première chose serait fautive: par exemple, si je séparais la blancheur d'un homme blanc de manière à penser qu'il n'est pas blanc; pareille appréhension alors serait de fait fautive. Mais si je séparais la blancheur de l'homme de manière à appréhender l'homme sans rien appréhender de sa blancheur, pareille appréhension ne serait pas fautive. C'est qu'il n'est pas exigé à la vérité de l'appréhension qu'en appréhendant une chose³⁰⁴ on en appréhende tous les attributs. Ainsi donc, l'intelligence abstrait sans fautive le genre des espèces, en tant qu'elle connaît la nature du genre sans connaître ses différences. Et pareillement, elle abstrait l'espèce des individus, en tant qu'elle connaît la nature de l'espèce, sans connaître ses principes individuels.

#380. — Il appert donc de la sorte qu'on ne peut attribuer une intention d'universalité à une nature commune que selon l'être qu'elle possède dans l'intelligence. Car une nature est *unique pour plusieurs* sujets seulement pour autant qu'on l'appréhende en dehors des principes par lesquels cette nature unique se trouve divisée en ces plusieurs sujets. Il reste donc que les universels, en tant qu'universels, n'existent que dans l'âme. Les natures mêmes, par contre, qui revêtent l'intention d'universalité, existent dans les choses. C'est pour cela que les noms communs qui signifient les natures mêmes s'attribuent aux individus; mais non les noms qui signifient les intentions. Socrate, en effet, est un homme, mais il n'est pas une espèce, bien que l'homme soit une espèce.

³⁰²Léonine: *corporaliter*. Marietti: *corporaliter et materialiter*.

³⁰³Le blanc, c'est ou bien Socrate, indépendamment du fait qu'il soit blanc, ce qui me justifiera de dire que *le blanc parle*, ou bien Socrate en tant qu'il est blanc, comme lorsqu'on dit que *le blanc est pâle*. De même, l'universel, c'est ou bien l'homme, indépendamment de sa représentation dans l'intelligence, comme lorsqu'on dit que *l'homme est un animal*, ou bien l'homme en tant que représentation dans l'intelligence, comme lorsqu'on dit que *l'homme est une espèce*.

³⁰⁴Léonine: *quod qui apprehendit rem aliquam*. Marietti: *ut quia apprehendit rem aliquam*.

#381. — Ensuite (417b30), il rassemble ce qu'il a dit du sens. Maintenant, dit-il, on a seulement défini que ce qui est en puissance ne se dit pas d'une seule manière mais de plusieurs³⁰⁵. En effet, nous disons d'une manière que l'enfant peut faire la guerre, d'après une puissance éloignée. Mais nous disons d'une autre manière qu'on peut faire la guerre, quand³⁰⁶ déjà on en a atteint l'âge, et là c'est selon une puissance prochaine. Il en va pareillement avec la sensation. En effet, on est de deux manières en puissance à sentir une chose³⁰⁷, comme on l'a déjà dit. Et bien qu'il n'existe pas de noms appropriés établis³⁰⁸ pour marquer cette différence entre puissances³⁰⁹, on a quand même établi que ces puissances sont différentes entre elles, et comment elles le sont.

#382. — De fait, on ne dit pas proprement qu'on est altéré et affecté, du fait de passer de la puissance seconde à l'acte, du fait que, par exemple³¹⁰, doté de sens, on vient à sentir en acte. Cependant, on doit parler d'*être affecté* et d'*être altéré* comme s'il s'agissait de noms appropriés et adéquats, parce que le sensitif en puissance est pareil au sensible en acte. À cause de cela, il s'ensuit que, dans la mesure où, au début, il est affecté, le sens n'est pas semblable au sensible³¹¹; mais dans la mesure où il a déjà été affecté, il est dès lors assimilé³¹² au sensible, et il est pareil à lui. C'est parce que les philosophes anciens n'ont pas su discerner cela qu'ils ont soutenu que le sens est composé des sensibles.

Chapitre 6 (418a7-25)

418a7 On doit d'abord, en ce qui concerne chaque sens, traiter des sensibles. Le sensible s'attribue de trois manières, dont nous disons que deux se sentent par soi et la troisième³¹³ par accident. Des deux premiers sensibles, l'un est propre à chaque sens et l'autre commun à tous.

418a11 Je dis propre celui qu'il n'est pas possible à un autre sens de sentir, et sur lequel il n'est pas possible de se tromper: par exemple, la vue porte sur la couleur, l'ouïe sur le son et le goût sur l'humeur³¹⁴. Le toucher, toutefois, juge de plusieurs différences. En tout cas, chacun juge de ces sensibles propres, et ne se trompe pas sur ce qu'il s'agit de couleur ou de son, mais sur ce qu'est l'objet coloré ou sur le lieu où il se trouve, ou sur ce qu'est l'objet sonore ou sur le lieu où il se trouve. On dit donc de pareils sensibles qu'ils sont propres à chaque sens.

418a17 Quant aux sensibles communs, ce sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur. Pareils sensibles, en effet, ne sont propres à aucun sens mais communs à tous. Et de fait, un mouvement est sensible à la fois au toucher et à la vue. [Ce sont donc des sensibles par soi.³¹⁵]

418a20 On dit qu'il y a sensible par accident, si, par exemple, le blanc est le fils de Diarès. Celui-ci, en effet, c'est par accident qu'on le sent, car c'est par accident qu'il s'attribue au blanc qu'on sent. C'est pourquoi aussi le sens en tant que tel n'est alors en rien affecté par le sensible. Par ailleurs, parmi les sensibles par soi, ce sont les sensibles propres qui le sont principalement, et c'est en rapport à eux que l'essence de chaque sens comporte une aptitude naturelle.

³⁰⁵Léonine: *non simpliciter dicitur id quod est in potentia sed multipliciter*. Marietti: *non simpliciter dicitur, quod est in potentia, seu simpliciter*.

³⁰⁶Léonine: *quando*. Marietti: *quoniam*.

³⁰⁷Léonine: *in sentiendo*. Marietti: *ad sentiendum aliquid*.

³⁰⁸Léonine: *nomina propria posita*. Marietti: *nomina posita*.

³⁰⁹Léonine: *quibus harum differentia potentiarum ostendatur*. Marietti: *in quibus harum differentia potentiarum ostendatur*.

³¹⁰Léonine: *puta prout*. Marietti: *prout*.

³¹¹Léonine: *sensibili*. Marietti: *sentienti*.

³¹²Léonine: *iam assimilatum*. Marietti: *assimilatum*.

³¹³Τὸ δὲ εἶν.

³¹⁴Γεῦσις χυμοῦ. Voir *supra*, note 156.

³¹⁵Le passage entre crochets ne figure pas dans les manuscrits grecs disponibles, mais Moerbeke l'a traduit: «Per se igitur sunt sensibilia haec.»

Leçon 13

#383. — Après avoir montré comment le sens se rapporte aux sensibles, le Philosophe commence à traiter du sensible et du sens. Cela se divise en deux parties: dans la première partie, il traite des sensibles; dans la seconde (424a17), du sens. La première partie se divise en deux autres: dans la première, il distingue les sensibles propres des autres formes de sensibles; dans la seconde (418a26), il traite des sensibles propres en rapport à chaque sens. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il présente une division des sensibles; en second (418a11), il explique les membres de la division.

Avant donc de traiter de ce qu'est le sens³¹⁶, dit-il en premier³¹⁷, il faut d'abord parler des sensibles en rapport à chaque sens, car les objets sont antérieurs aux puissances. Or c'est de trois manières qu'on attribue d'être sensible: d'une manière par accident, certes, et de deux manières³¹⁸ par soi, dont, selon l'une, on dit sensible ce qui est propre à chacun des sens et, selon l'autre, on dit sensible ce qui se trouve senti communément par tous les sens³¹⁹.

#384. — Ensuite (418a11), il explique les membres de la division. En premier, il explique ce que sont les sensibles propres. Le sensible propre, dit-il, est ce qui se trouve senti par un sens de façon qu'il ne peut être senti par un autre sens, et sur quoi le sens ne peut se tromper. Par exemple, la vue est proprement susceptible de connaître la couleur, et l'ouïe le son, et le goût le fluide³²⁰, c'est-à-dire la saveur. Le toucher, quant à lui, a plusieurs différences qui lui sont appropriées; il connaît en effet le chaud et le froid, le sec et l'humide³²¹, le lourd et le léger, et beaucoup de qualités de la sorte. Or chacun de ces sens juge de ses sensibles propres et ne se trompe pas sur eux; par exemple, la vue ne se trompe pas sur ce qu'il s'agit de telle couleur³²², ni l'ouïe ne se trompe sur le son.

#385. — Concernant les sensibles par accident ou communs, par contre, les sens se trompent; par exemple, la vue se trompe, si on veut juger par elle de ce qu'est l'objet coloré, ou du lieu où il est. Et pareillement, on se trompe si on veut juger par l'ouïe de ce qu'est ce qui produit un son³²³. Voilà donc les sensibles propres de chaque sens.

#386. — En second (418a17), il explique le second membre de la division. Les sensibles communs, dit-il, sont les cinq suivants: le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur. Ces sensibles, en effet, ne sont propres à aucun sens unique, mais sont communs à tous. Ce qu'il ne faut pas comprendre comme si tous étaient communs à tous les sens; plutôt, certains d'entre eux, à savoir, le nombre, le mouvement et le repos, sont communs à tous les sens. Mais c'est le toucher et la vue qui les perçoivent tous les cinq. Ainsi donc, on a manifesté ce qui est sensible par soi.

#387. — En troisième (418a20), il explique le troisième membre de la division. On parle de sensible par accident, dit-il, quand on dit que Diarès, ou que Socrate est sensible par accident, car c'est par accident qu'il est blanc. Ce qui se sent par accident, en effet, c'est ce qui appartient par accident à ce qui se sent par soi; or il appartient par accident au blanc, qui est sensible par soi, d'être Diarès; aussi, Diarès est sensible par accident. Ainsi le sens n'est en rien affecté par cela³²⁴ en tant que tel. Les sensibles communs et les sensibles propres sont tous par soi sensibles, mais les sensibles propres sont sensibles par soi proprement. En effet, l'essence de chaque sens et sa définition réside

³¹⁶Léonine: *de sensu quid sit*. Marietti: *de sensu quidnam sit*.

³¹⁷Léonine: *dicit ergo*. Marietti: *dicit ergo primo*.

³¹⁸Léonine: *duobus*. Marietti: *duobus modis*.

³¹⁹Léonine: *ab omnibus sensibus*. Marietti: *ab omnibus quae sentiunt*.

³²⁰Humor, *χυμός*. Voir *supra*, note 156.

³²¹*Calidum et humidum, frigidum et siccum*.

³²²Léonine: *quin sit talis color*. Marietti: *quod sit talis color*.

³²³Léonine: *iudicare per auditum quid est id quod sonat*. Marietti: *iudicare per auditum qui est quod sonat*.

³²⁴Léonine: *nihil patitur ab hoc*. Marietti: *nihil patitur sensus ab hoc*.

en ce qu'il est apte de nature à être affecté par tel sensible. Car³²⁵ la définition de chaque puissance consiste en sa relation à son objet propre.

#388. — On rencontre toutefois ici une difficulté pour la distinction des sensibles communs par rapport aux sensibles par accident. Les sensibles par accident, en effet, ne sont saisis qu'en autant que les sensibles propres le sont; et pareillement, les sensibles communs aussi ne sont saisis qu'en autant que les sensibles propres le sont³²⁶. Car jamais la vue ne saisit la grandeur ou la figure, sinon en tant qu'elle saisit l'objet coloré. Il semble donc que les sensibles communs aussi sont des sensibles par accident.

#389. — Certains répondent donc que pareils sensibles communs ne sont pas des sensibles par accident pour deux raisons. En premier, de fait, parce que pareils sensibles communs sont propres au sens commun, comme les sensibles propres sont propres à chacun des sens. En second, parce que les sensibles propres ne peuvent exister sans les sensibles communs, tandis qu'ils peuvent exister sans les sensibles par accident.

#390. — L'une et l'autre réponse sont incompetentes. La première, certes, parce qu'il est faux que ces sensibles communs soient des objets propres du sens commun. En effet, le sens commun est une puissance à laquelle aboutissent les immutations de tous les sens, comme on le rendra évident plus loin (#575-578; 601-614). Aussi est-il impossible que le sens commun ait un objet propre qui ne soit pas déjà l'objet d'un sens propre. Cependant, sur les immutations des sens propres sous l'action de leurs objets, le sens commun a des opérations propres³²⁷ que les sens propres ne peuvent avoir. Par exemple, il perçoit les immutations mêmes des sens, et discerne entre les sensibles des différents sens. Par le sens commun, en effet, nous percevons que nous vivons, et que nous discernons entre des sensibles de sens différents, par exemple, le blanc et le doux³²⁸.

#391. — En outre, en concédant que les sensibles communs seraient des objets propres du sens commun, on n'exclurait pas qu'ils soient des sensibles par accident en regard des sens propres. On traite ici³²⁹ des sensibles quant à leur relation aux sens propres; en effet, la puissance du sens commun n'est pas encore présentée. Or il est possible, à ce qui est l'objet propre d'une puissance intérieure, d'être un sensible par accident, comme on le dira plus loin (#395-396). Et ce n'est pas étonnant, car ce qui est sensible par soi pour l'un des sens extérieurs est sensible par accident en regard d'un autre; par exemple, le doux est visible par accident.

#392. — La deuxième raison n'est pas non plus compétente. En effet, cela n'a pas rapport au fait d'être sensible par accident, que ce qui est sujet d'une qualité sensible soit son sujet par soi ou non par soi. Car personne ne dirait que le feu, parce qu'il est³³⁰ le sujet propre de la chaleur, est un sensible par soi pour le toucher.

#393. — C'est pourquoi on doit répliquer d'une autre manière. Sentir consiste en quelque sorte à être affecté et à être altéré, comme on l'a dit plus haut (#183; 350-351). Donc, tout ce qui fait une différence dans l'affection et l'altération du sens a par soi une relation au sens et se dit sensible par soi. Par contre, ce qui ne fait aucune différence quant à l'immutation du sens se dit sensible par accident. Aussi le Philosophe dit-il textuellement que le sens, en tant que tel, n'est en rien affecté par le sensible par accident.

³²⁵Léonine: *enim*. Marietti: *autem*.

³²⁶Léonine: *ita nec sensibilia communia*. Marietti: *sic nec sensibilia communia apprehenduntur, nisi apprehendantur sensibilia propria*.

³²⁷Léonine: *circa immutationes ipsas sensuum priorum a suis obiectis, habet sensus communis aliquas operationes proprias*. Marietti: *circa immutationes ipsas sensuum priorum a suis obiectis*.

³²⁸Léonine: *discernimus inter album et dulce*. Marietti: *discernimus inter sensibilia diversorum sensuum, scilicet album et dulce*.

³²⁹Léonine: *agitur hic*. Marietti: *agitur*.

³³⁰Léonine: *quod est*. Marietti: *qui est*.

#394. — Par ailleurs, une chose peut faire une différence quant à l'immutation du sens de deux manières. D'une manière quant à l'espèce même de l'agent³³¹. C'est de cette façon que font une différence quant à l'immutation du sens les sensibles par soi, du fait que telle chose soit une couleur, que telle autre soit un son, que telle autre soit blanche, telle autre noire. En effet, les espèces mêmes des objets qui agissent sur le sens sont les sensibles propres, auxquels a une aptitude naturelle la puissance sensitive. Pour cela, c'est selon une différence entre ces sensibles que se différencient les sens. D'autres, par contre, font une différence dans le changement des sens non pas quant à l'espèce de l'agent, mais quant à son mode d'action. En effet, les qualités sensibles meuvent le sens corporellement et en sa situation. Aussi les meuvent-ils différemment selon qu'ils sont en un corps plus grand ou plus petit, et selon qu'ils sont en une situation différente, proche ou éloignée, la même ou une autre. Et c'est de cette façon que les sensibles communs font une différence quant à l'immutation des sens. Il est manifeste, en effet, que c'est selon tous les cinq que la grandeur ou la situation font une différence. Mais comme elles ne se rapportent pas au sens comme les espèces de leurs agents, les puissances sensibles ne se différencient pas en rapport à eux, mais restent communes à plusieurs sens.

#395. — On a vu, donc, comment on parle de sensibles par soi, et communs, et propres; il reste à voir pour quelle raison une chose se dit sensible par accident. Pour qu'une chose soit sensible par accident, doit-on donc savoir, il est requis en premier qu'elle appartienne par accident à ce qui est par soi sensible, comme il appartient par accident au blanc d'être un homme, et qu'il lui appartienne par accident d'être doux. Il est requis en second qu'elle soit saisie par le sujet sentant: si en effet une chose appartenait par accident à un sensible mais échappait au sujet sentant, on ne lui attribuerait pas d'être sentie par accident. Il faut donc qu'elle soit connue par soi par une autre puissance cognitive du sujet sentant. Et cela, certes, c'est ou bien un autre sens, ou bien l'intelligence, ou bien la puissance cogitative, ou bien la puissance estimative. Je dis, bien sûr, un autre sens; par exemple, pouvons-nous dire, le doux est visible par accident en tant que le doux s'attribue par accident au blanc, qui se saisit par la vue, et que lui-même se connaît par un autre sens, à savoir, par le goût³³².

#396. — Cependant, à parler proprement, cela n'est pas universellement sensible par accident, mais visible par accident, et sensible par soi. Cela donc qui ne se connaît pas par le sens propre, s'il s'agit de quelque chose d'universel, se saisit par l'intelligence; cependant, ce n'est pas tout ce qui peut se saisir par l'intelligence dans la chose sentie³³³ qu'on peut dire sensible par accident, mais seulement ce qu'on saisit avec l'intelligence dès que se présente la chose sentie. Par exemple, tout de suite en voyant quelqu'un parler, ou se mouvoir, on saisit par l'intelligence sa vie, de sorte qu'on peut dire qu'on le voit vivre.

Par ailleurs, on le saisit dans le singulier, si, par exemple, en voyant un objet coloré, on perçoit tel homme ou tel animal; toutefois, pareille saisie se fait chez l'homme avec sa puissance cogitative, que l'on appelle aussi raison particulière, du fait qu'elle recueille les intentions individuelles comme la raison universelle recueille les notions universelles.

#397. — Néanmoins, cette puissance se trouve dans la partie sensitive; c'est que la puissance sensitive, à son plus haut niveau, participe en quelque chose de la puissance intellectuelle, chez l'homme, en qui le sens s'unit à l'intelligence. Chez l'animal irrationnel, par contre, la saisie de l'intention individuelle se fait par l'estimative naturelle, selon laquelle la brebis reconnaît son petit, ou autre chose de pareil, avec l'ouïe ou la vue.

#398. — C'est cependant de façon différente que se comportent à ce sujet la cogitative et l'estimative. En effet, la cogitative saisit l'individu comme rangé sous une nature commune. Et cela lui est possible pour autant qu'elle est unie à la puissance intellectuelle dans le même sujet; aussi connaît-elle tel homme pour autant que c'est tel homme, tel bois pour autant que c'est tel bois. L'estimative, quant à elle, ne saisit pas un individu selon qu'il se range sous une nature commune, mais

³³¹Léonine: *speciem agentis*. Marietti: *speciem agentem*.

³³²Léonine: *quod apprehenditur visu, per se autem dulce apprehenditur gustu*. Marietti: *quod apprehenditur visu, et ipsum dulce per se cognoscitur ab slio sensu, scilicet a gustu*.

³³³Léonine: *in re sensata*. Marietti: *in re sensibili*.

seulement selon qu'il est le terme ou le principe d'une action ou d'une affection. Par exemple, la brebis connaît tel agneau non pas en tant qu'il est tel agneau, mais en tant qu'il est allaitable par elle; et telle herbe, en tant qu'elle est sa nourriture. Aussi les individus auxquels ne s'étend pas son action ou son affection, elle ne les saisit d'aucune manière par son estimative naturelle. En effet, l'estimative naturelle est donnée aux animaux pour qu'ils s'ordonnent grâce à elle dans leurs actions propres, ou dans leurs passions, pour les rechercher ou les éviter.

Chapitre 7 (418a26-418b26)

418a26 Ce sur quoi porte la vue, c'est le visible. Or le visible, c'est à la fois la couleur et autre chose, qu'il y a lieu de désigner avec une définition, mais qui reste sans nom. Ce que nous voulons dire deviendra évident en poursuivant.

418a29 Car le visible, c'est la couleur. Le visible par soi, c'est-à-dire. Et *par soi*, dis-je, non pas par sa définition³³⁴, mais parce qu'elle possède en elle-même la cause de sa visibilité. Toute couleur est capable de mouvoir le transparent en acte, et c'est cela sa nature. C'est pourquoi justement la couleur n'est pas visible sans lumière, et c'est dans la lumière que se voit la couleur de chaque chose. Aussi est-ce d'abord de la lumière qu'on doit dire ce qu'elle est.

418b4 Il y a assurément du transparent. J'appelle transparent ce qui est visible sans être visible par soi, à strictement parler, mais grâce à la couleur d'autre chose. Tels sont l'air, l'eau et un grand nombre de solides. Ce n'est pas en effet en tant qu'eau ni en tant qu'air qu'ils sont transparents, mais parce qu'une même nature se retrouve en ces deux-là, et aussi dans le corps éternel supérieur.

418b9 Quant à la lumière, c'en est l'acte, l'acte du transparent en tant que transparent. Néanmoins, l'obscurité aussi se trouve en puissance en lui. La lumière, en somme, constitué comme la couleur du transparent, quand le transparent est fini comme tel, par le feu, ou par semblable élément, le corps supérieur, par exemple, car il y a en lui une même propriété.

418b13 Ce qu'est le transparent, donc, on l'a dit. Et aussi ce qu'est la lumière : elle n'est ni du feu, ni un corps, de toute manière, ni l'émanation d'aucun corps, car alors aussi elle serait un corps, mais la présence dans le transparent du feu ou de pareil élément.

418b17 C'est que deux corps ne peuvent pas se trouver ensemble dans le même lieu.

418b18 La lumière, on l'admet, est le contraire de l'obscurité. Or l'obscurité est pour le transparent la privation de pareil habitus. Il est évident, en conséquence, que c'est la présence de celui-ci qui constitue la lumière.

418b20 Empédocle, ou qui que ce soit d'autre, n'a pas raison non plus, en affirmant que la lumière prendrait un temps pour se transporter et s'étendre³³⁵ entre la terre et la périphérie, mais à notre insu. Cela s'oppose à la fois à l'évidence de la raison et aux faits d'expérience. Cela pourrait nous échapper sur une petite distance, mais que cela nous échappe du levant au couchant, c'est beaucoup trop demander.

Leçon 14

#399. — Le Philosophe vient de distinguer les sensibles des sensibles communs, ainsi que des sensibles par accident. Il traite ici des sensibles propres, en rapport à chaque sens : en premier, du sensible propre de la vue ; en second (419b4), du sensible propre de l'ouïe ; en troisième (421a7), du sensible propre de l'odorat ; en quatrième (422a8), du sensible propre du goût ; en cinquième (422b17), du sensible propre du toucher. Sur le premier point, il en développe deux autres : en premier, il traite de l'objet visible ; en second (419a7), il montre comment le visible se voit. Sur le

³³⁴ Οὐ τῷ λόγῳ. La couleur n'est pas visible par soi par sa définition, c'est-à-dire parce que *visible* entrerait dans sa définition.

³³⁵ «Ὡς φερομένου καὶ τεινομένου ποτέ.» Ποτέ est le mot clé de l'argument incriminé. Pour contrer l'objection de l'impossibilité du déplacement instantané du corps lumineux, Empédocle prétend que ce déplacement prend un temps, mais que nous ne le sentons pas. Oublier de le traduire, comme Vernier, efface l'argument; le traduire par *en un moment* ou par *à un moment donné*, comme Bodéüs et Barbotin, fait contre-sens.

premier point, il en développe deux autres : en premier, il manifeste ce qu'est l'objet visible, et divise le visible en deux ; en second (418a29), il traite des deux visibles.

Comme on l'a dit (#384-385), commence-t-il, les sensibles propres sont les objets que chaque sens perçoit proprement ; par conséquent, le sensible dont la vue est proprement perceptive, voilà ce qu'est le visible. Mais sous le visible, on comprend deux objets : le visible, c'est à la fois la couleur et autre chose, que l'on peut désigner par une définition³³⁶, mais à quoi aucun nom propre n'a été donné. Ce visible, c'est ce qui se voit de nuit³³⁷, comme, par exemple, les vers luisants³³⁸, les agarics³³⁹, et autres pareilles choses. Ce second objet nous deviendra manifeste, dans le courant du traité (#429-430), une fois entrés dans la connaissance du visible, sur la base de la connaissance de la couleur, plus manifestement visible.

#400. — Ensuite (418a29), il traite des deux visibles : en premier, de la couleur ; en second (419a1), du visible qu'il a dit être resté sans nom. Sur le premier point, il en développe deux autres : en premier, il montre comment la couleur se rapporte à ce qui est visible ; en second (418b4), il traite de ce que requiert la vision de la couleur.

La couleur étant une espèce d'objet visible, commence-t-il, être visible lui convient par soi. Et de fait, la couleur est visible³⁴⁰ du fait même d'être couleur.

#401. — *Par soi*, par ailleurs, se dit de deux manières. D'une manière, on appelle *proposition par soi* celle dont l'attribut entre dans la définition du sujet ; par exemple : l'homme est un animal. L'animal, en effet, entre dans la définition de l'homme. Puisque, ensuite, ce qui entre dans la définition d'une chose est d'une certaine manière sa cause, on dit que, pour ce qui est par soi de cette manière³⁴¹, les attributs sont la cause du sujet. De l'autre manière, on appelle *proposition par soi* celle dont, inversement, le sujet se met dans la définition de l'attribut ; par exemple, si on dit que le nez est camus, ou que le nombre est pair. En effet, le camus n'est rien d'autre qu'un nez courbe, et le pair rien d'autre qu'un nombre qui a une moitié. Là, le sujet est la cause de l'attribut.

#402. — On doit comprendre que la couleur est visible par soi de cette seconde manière, et non de la première. En effet, la visibilité est une affection de la couleur³⁴², comme le camus est une affection du nez. C'est ce qu'on veut dire, quand on dit que la couleur est visible par soi «non en définition», c'est-à-dire non de sorte que le visible se mette dans sa définition, mais qu'elle ait en elle-même la cause pourquoi elle est visible, comme le sujet a en lui-même la cause de son affection propre.

#403. — Cela, il le prouve par le fait que toute couleur meut le transparent en acte. Le transparent, c'est la même chose que le transparent, comme l'air ou l'eau, et la couleur tient de sa propre nature de pouvoir mouvoir le transparent en acte. Or le visible est tel du fait même de mouvoir le transparent en acte. Il s'ensuit que la couleur, par sa propre nature, est visible³⁴³. Parce que, néanmoins, le transparent ne devient en acte que grâce à la lumière, il s'ensuit que la couleur n'est pas visible sans lumière. C'est pourquoi, avant de montrer de quelle manière elle se voit, on doit parler de la lumière.

#404. — Ensuite (418b4), il traite de ce sans quoi la couleur ne peut se voir : du transparent et de la lumière. Cela se divise en trois parties : en premier, il montre ce qu'est le transparent ; en second

³³⁶ Léonine: *ratione*. Marietti: *oratione*.

³³⁷ Ce que nous appelons *phosphorescent*, en dérivant cet adjectif du mot grec φωσφόρος, *porteur de lumière*, appliqué entre autres à l'étoile du matin.

³³⁸ *Noctilucae*.

³³⁹ *Putredines quercuum*, les pourritures de chêne. Certains champignons poussant sur le chêne étaient perçus comme la putréfaction du chêne. Pline, cité par Gauthier, dit : «Les arbres des Gaules sur lesquels poussent des glands portent surtout l'agaric. C'est un champignon blanc, odorant, contrepoison efficace, naissant sur les arbres les plus élevés, luisant la nuit.»

³⁴⁰ Léonine: *visibilis*. Marietti: *visibilis per se*

³⁴¹ Léonine: *in his quae sic per se*. Marietti: *in his quae sunt per se*.

³⁴² Léonine: *passio coloris*. Marietti: *passio*.

³⁴³ Léonine: *visibile*. Marietti: *visibilis*.

(418b9), il traite de la lumière, qui est son acte ; en troisième (418b26), il montre comment le transparent est susceptible de couleur.

Par sa nature, commence-t-il, la couleur affecte le transparent ; le transparent est donc nécessairement quelque chose. Le transparent, c'est ce qui n'a pas de couleur propre qui ferait qu'on puisse le voir en lui-même, mais qui peut recevoir la couleur d'autre chose, qui le rend visible de quelque manière. Sont ainsi transparents, par exemple, l'air, et l'eau, et bien des corps solides, comme certaines pierres, et le verre. Cependant, les autres accidents liés aux éléments et aux corps faits d'éléments, comme le chaud et le froid, et le lourd et le léger, et autres pareilles qualités, s'y attachent en raison de la nature des éléments. Le transparent, par contre, ne s'attribue pas aux choses qui précèdent en raison de leur nature d'air, ou d'eau, en tant que tels ; il suit plutôt une nature commune non seulement à l'air et à l'eau, qui sont des corps corruptibles, mais aussi au corps céleste, qui est perpétuel et incorruptible. Manifestement, en effet, certains corps célestes sont transparents. Car nous ne pourrions pas voir les étoiles fixes qui sont dans la huitième sphère, si les sphères inférieures des planètes n'étaient pas *diaphanes*, c'est-à-dire transparentes. Manifestement donc, le transparent n'est pas une propriété qui suit la nature de l'air ou de l'eau ; c'est à une nature plus commune qu'il faut demander la cause de cette propriété qu'est la transparence, ainsi qu'il apparaîtra par après (#421).

#405. — Ensuite (418b9), il montre ce qu'est la lumière : en premier, il manifeste la vérité ; en second (418b13), il exclut une erreur.

La lumière, commence-t-il, est l'acte du transparent en tant que transparent. Manifestement³⁴⁴, ni l'air ni l'eau ni autre chose de la sorte n'est transparent en acte à moins d'être illuminé. Toutefois, le transparent est par soi en puissance en rapport à la fois à la lumière et à l'obscurité, qui sont la privation de lumière, comme la matière première est en puissance en rapport à la fois à la forme et à la privation. Par ailleurs, la lumière se rapporte au transparent de la manière dont la couleur se rapporte au corps fini, parce que l'un et l'autre sont l'acte et la forme susceptibles d'elles. Pour cette raison, dit-il, la lumière est comme une couleur du transparent, selon laquelle le transparent est rendu transparent en acte par un corps lumineux, que ce soit du feu ou autre chose ou un corps céleste. En effet, être lumineux en acte et capable d'illuminer est commun au feu et au corps céleste, comme être transparent est commun à l'air et à l'eau, et au corps céleste.

#406. — Ensuite (418b13), il exclut une fausse opinion sur la lumière. À ce propos, il développe deux points : en premier, il montre que la lumière n'est pas un corps ; en second (418b20), il infirme une solution à un raisonnement par lequel on peut prouver que la lumière n'est pas un corps. Sur le premier point, il en développe trois autres. En premier, il propose son intention : lorsque, dit-il, on a défini le transparent et la lumière, on a manifesté que la lumière n'est pas du feu, comme certains le soutenaient, qui admettaient trois espèces de feu : le charbon, la flamme et la lumière ; qu'elle n'est pas du tout un autre corps non plus ; qu'elle n'est pas enfin autre chose issu d'un corps, à la manière dont Démocrite soutenait que la lumière se constitue de parcelles détachées de corps lumineux³⁴⁵ : des atomes. En effet, s'il s'agissait de parcelles détachées d'un corps, il s'ensuivrait que ce serait un corps³⁴⁶, et alors la lumière ne serait rien d'autre que la présence du feu ou d'un corps de la sorte dans le transparent. Il n'y a donc aucune différence à dire que la lumière est un corps, ou³⁴⁷ qu'elle est détachée d'un corps.

#407. — En second (418b17), il prouve ce qu'il vient de proposer, avec un raisonnement qui va comme suit : il est impossible d'avoir deux corps ensemble ; si donc la lumière est un corps, il est impossible d'avoir ensemble la lumière et un corps transparent. Cependant, cette conclusion est fautive ; la lumière, donc, n'est pas un corps.

#408. — En troisième (418b18), il prouve qu'on a ensemble la lumière et le transparent. En effet, les contraires ont le même sujet. Or la lumière et l'obscurité sont des contraires, de la manière dont privation et habitus sont une espèce de contrariété, comme il est dit, *Métaphysique*, X, 4. Or

³⁴⁴ Léonine: *manifestum est*. Marietti: *manifestatum est enim*.

³⁴⁵ Léonine: *a corporibus lucidis*. Marietti: *a corporis lucidis*.

³⁴⁶ Léonine: *aliquod corpus*. Marietti: *corpora vel aliquod corpus*.

³⁴⁷ Léonine: *et*. Marietti: *aut*.

manifestement, l'obscurité est pour le transparent³⁴⁸ la privation de cette espèce d'habitus qu'est la lumière. Donc, la présence même de l'habitus mentionné, la lumière, est lumière. On a donc ensemble la lumière et le transparent.

#409. — Ensuite (418b20), il infirme une réponse à un raisonnement qui peut s'opposer à qui prétend que la lumière est un corps. En effet, on peut former l'objection qui suit : si la lumière est un corps, l'illumination est nécessairement le mouvement local de la lumière qui vient s'ajouter au transparent³⁴⁹ ; or aucun mouvement local d'aucun corps ne peut être subit ou instantané ; donc, l'illumination ne se fait pas subitement mais successivement.

#410. — Nous observons le contraire, car à l'instant même où le corps lumineux se présente, tout le transparent s'illumine à la fois, et non pas une partie après une autre. Ni Empédocle, donc, ni personne d'autre n'a parlé correctement, en prétendant que la lumière est soumise au mouvement local, en tant que corps, et s'étend successivement dans l'espace intermédiaire entre la terre et son contenant, à savoir, le ciel, mais que cette succession nous échappe et que c'est seulement en apparence que tout s'illumine ensemble et subitement.

#411. — En effet, cela va contre la vérité, qui peut se percevoir avec la raison, car, pour l'illumination du transparent, rien n'est requis sauf une opposition directe, sans obstacle intermédiaire, d'un corps illuminant à un corps illuminable.

#412. — En outre, cela va contre les apparences. En effet, on pourrait dire que la succession du mouvement local nous échappe sur un petit espace³⁵⁰, mais qu'elle nous échappe dans le mouvement de la lumière de l'orient jusqu'à l'occident de notre horizon, c'est l'objet d'une demande trop grosse, fort difficile sinon tout à fait impossible à concéder.

#413. — En outre, comme il s'agit ici de la nature de la lumière, de celle du transparent et de la nécessité de la lumière pour voir, on doit tenir compte des trois. Sur la nature de la lumière, donc, différents auteurs ont soutenu différentes opinions. Certains, par exemple, ont pensé que la lumière est un corps, comme il est dit dans le texte. Ils y ont été portés par certaines expressions dont nous usons quand nous parlons de la lumière : nous avons l'habitude de dire que son rayon traverse l'air, qu'il se reflète, que les rayons se coupent, toutes choses qui appartiennent aux corps³⁵¹, à ce qu'il semble.

#414. — Mais cette opinion ne peut tenir, en raison des raisonnements qu'Aristote apporte dans le texte, et de plusieurs autres qu'il serait facile d'ajouter. En effet, il ne serait pas facile de justifier comment un corps de la sorte se multiplierait tout d'un coup par toute l'hémisphère, ou s'engendrerait, ou se corromprait ; comment aussi la seule opposition d'un corps opaque serait la cause de la corruption de ce corps dans une partie du transparent. Par ailleurs, parler de mouvement ou de réflexion de la lumière, cela se fait métaphoriquement. Par exemple, nous pourrions aussi dire que la chaleur progresse, quand des corps se réchauffent encore, ou qu'elle se réfléchit, quand elle rencontre un obstacle.

#415. — D'autres, par contre, ont soutenu que la lumière a une nature spirituelle, en tirant argument de ce que nous usons du nom de *lumière* en matière intellectuelle. Car nous disons qu'il y a une lumière intelligible dans les substances intellectuelles. Mais cela aussi est impossible.

#416. — Il est impossible, en effet, qu'une nature spirituelle et intelligible tombe sous l'appréhension du sens. Comme celui-ci est une puissance corporelle, il n'est apte à connaître que des objets corporelles. Si quelqu'un prétend, par ailleurs, que la lumière spirituelle est autre chose que ce que le sens perçoit, on ne devra pas discuter avec lui, du moment qu'il concède que la lumière que la vue perçoit n'a pas une nature spirituelle. En effet, rien n'empêche qu'un nom soit imposé à plusieurs choses, aussi différentes qu'elles soient.

³⁴⁸ Léonine: *ex diaphano*. Marietti: *in diaphano*.

³⁴⁹ Léonine: *advenientis in diaphanum*. Marietti: *deveniens in diaphanum*.

³⁵⁰ Léonine: *in parvo spatio*. Marietti: *parvo spatio*.

³⁵¹ Léonine: *corporum*. Marietti: *corporis*.

#417. — Ensuite, user de la lumière et de ce qui concerne la vue dans les choses intellectuelles est rendu possible par la noblesse du sens de la vue, le plus spirituel et le plus subtil de tous les sens. Cela appert de deux choses. En premier, certes, de son objet. En effet, les choses tombent sous la vue selon les propriétés dans lesquelles les corps inférieurs communiquent avec les corps célestes. Par contre, le toucher est perceptif de propriétés qui sont propres aux éléments : le chaud, le froid et d'autres semblables ; le goût et l'odorat sont perceptifs de propriétés qui concernent des corps mixtes selon une proportion différente du mélange du chaud et du froid, de l'humide et du sec. Le son, par ailleurs, est causé par le mouvement local, qui est aussi commun aux corps célestes et inférieurs ; cependant, l'espèce de mouvement qui cause le son ne concerne pas les corps célestes, dans la pensée d'Aristote. Aussi, de par la nature même de l'objet, il appert que la vue est le plus haut des sens, que l'ouïe lui est prochaine, mais que les autres sens en sont plus éloignés.

#418. — En second, c'est par la manière dont il est affecté qu'il appert que le sens de la vue est plus spirituel. En effet, en aucun autre sens il n'y a d'affection spirituelle sans affection physique. Je parle d'*affection physique* dans la mesure où la qualité est reçue en son être physique chez celui qui en est affecté, comme quand on se refroidit ou se réchauffe ou se déplace. Par contre, une affection spirituelle consiste à ce que l'espèce soit reçue dans l'organe du sens ou dans le milieu sous forme intentionnelle, et non sous forme physique. En effet, l'espèce sensible³⁵² ne se reçoit pas dans le sens selon l'être qu'elle a dans la chose sensible. Cependant, dans le toucher, appert-il, et dans le goût, qui est une espèce de toucher, il se fait une altération physique. En effet, une chose se réchauffe et se refroidit par le contact du chaud et du froid, et il ne se fait pas seulement une affection spirituelle. Pareillement, par ailleurs, l'affection de l'odeur implique une évaporation de fumée, et celle du son implique un mouvement local. Dans l'affection de la vue, par contre, il y a seulement l'affection spirituelle. Aussi appert-il que la vue, parmi tous les sens, est le plus spirituel, et après elle l'ouïe. Pour cela, ces deux sens sont les plus spirituels, et les seuls pour enseigner. Nous utilisons ce qui les concerne en matière intellectuelle, et principalement de ce qui concerne la vue.

#419. — D'autres encore ont dit que la lumière n'est que l'évidence de la couleur. Mais cela est manifestement faux pour ce qui luit de nuit, et dont pourtant la couleur reste cachée.

#420. — D'autres encore ont dit que la lumière est la forme substantielle du soleil, et que la lumière issue de sa source³⁵³ a un être intentionnel, comme l'espèce des couleurs dans l'air. L'une et l'autre opinions sont fausses. La première, certes, parce qu'aucune forme substantielle n'est par soi sensible ; elle est seulement compréhensible pour l'intelligence. Et si on dit que ce qui se voit dans le soleil n'est pas sa lumière, mais sa splendeur, il n'y a pas à discuter du nom, du moment que ce que nous appelons lumière, à savoir, ce que saisit la vue, n'est pas une forme substantielle. La seconde opinion est fausse aussi, parce que ce qui a seulement un être intentionnel ne produit pas de transformation physique. Or les rayons des corps célestes transforment toute la nature inférieure. Aussi disons-nous que de même que les corps élémentaires ont des qualités actives avec lesquelles ils agissent, de même la lumière est une qualité active du corps céleste avec laquelle il agit et elle se range dans la troisième espèce de la qualité, comme aussi la chaleur.

#421. — Elle comporte cependant cette différence avec la chaleur que la lumière est la qualité d'un premier corps qui altère, lequel n'a pas de contraire. Aussi, la lumière non plus n'a pas de contraire, tandis qu'il y a un contraire pour la chaleur. Parce qu'il n'y a non plus aucun contraire pour la lumière, il ne peut non plus y avoir de disposition contraire dans le sujet qui en est susceptible. Pour cette raison encore, ce qui en est affecté, à savoir, le transparent, est toujours dans la disposition ultime à la forme. Pour cela, il s'illumine tout d'un coup, tandis que le sujet susceptible de réchauffement ne se réchauffe pas tout d'un coup. C'est donc la participation elle-même ou l'effet de la source de lumière dans le transparent que l'on appelle lumière. Si cela se fait en ligne droite avec le corps lumineux, on parle de rayon, tandis que si, par contre, cela vient de la réflexion du rayon vers le corps lumineux, on parle de splendeur. Mais la lumière est commune à tout effet de la source de lumière dans le transparent.

³⁵² Léonine: *species*. Marietti: *species sensibilis*.

³⁵³ *Lumen defluens a luce*.

#422. — Maintenant que l'on a fait ces distinctions à propos de la nature de la lumière, la raison apparaît facilement pourquoi certains corps sont lumineux en acte : certains sont transparents, certains sont opaques. En effet, comme la source de lumière est la qualité du premier altérant, qui est le plus parfait et formel parmi les corps, les corps qui sont les plus formels et nobles³⁵⁴ sont lumineux en acte ; et ceux qui leur sont proches sont réceptifs de la lumière, comme les transparents ; mais ceux qui sont les plus matériels et ni n'ont la lumière dans leur nature, ni ne sont réceptifs de la lumière, sont opaques. Cela appert dans les éléments mêmes. En effet, le feu a sa source de lumière dans sa nature, bien que sa source de lumière ne nous apparaisse que dans une nature étrangère, à cause de sa densité. L'air, par ailleurs, et l'eau, qui sont moins formels, sont transparents. Enfin, la terre, qui est la plus matérielle, est opaque.

#423. — Pour le troisième point, certains, doit-on savoir, ont dit que la lumière est nécessaire pour voir, du côté de la couleur même. En effet, ils disent que la couleur n'a pas la puissance d'affecter le transparent, sauf par la lumière. Ils en donnent³⁵⁵ comme signe que ce qui est dans l'obscurité voit ce qui est dans la lumière, mais qu'il n'en va pas inversement. Ils donnent comme raison à cela que, comme la vue est une, le visible ne doit comporter qu'une définition. Ce qui n'aurait pas lieu, si la couleur était par soi visible, et non par la puissance de la lumière, et que la lumière aussi soit visible par soi.

#424. — Mais cela va manifestement contre ce qu'Aristote dit de la couleur, «qu'elle possède en elle-même la cause de sa visibilité». Aussi, dans la pensée d'Aristote, on doit dire que la lumière est nécessaire pour voir, non pas, cependant, du côté de la couleur, du fait qu'elle rendrait les couleurs en acte, alors qu'elles ne seraient qu'en puissance quand elles sont dans l'obscurité, mais du côté du transparent, du fait qu'elle le rend en acte, comme il est dit dans le texte.

#425. — Pour en avoir l'évidence, on doit tenir compte de ce que toute forme, en tant que telle, est principe pour produire quelque chose de semblable à elle. Aussi, la couleur étant une forme, elle peut par soi produire une similitude d'elle-même dans le milieu. Il y a cependant, doit-on savoir, une différence entre puissance parfaite et imparfaite. En effet, la forme de la puissance parfaite peut, en agissant, non seulement induire sa similitude en ce qui est susceptible de la recevoir³⁵⁶, mais aussi disposer celui qu'elle affecte pour qu'il en soit un récepteur approprié. Cela ne peut certes pas avoir lieu si elle appartient à une puissance imparfaite. On doit donc dire que la puissance de la couleur est imparfaite dans son action, en rapport à la puissance de la lumière. En effet, la couleur n'est rien d'autre qu'une source quelconque de lumière d'une certaine manière obscurcie par le mélange avec un corps opaque. Aussi, elle n'a pas la puissance de rendre le milieu dans la disposition où il deviendrait susceptible de couleur, ce que par contre la source pure de lumière peut faire.

#426. — De là il appert aussi que, comme la source de lumière est d'une certaine manière la substance de la couleur, c'est à la même nature que se réduit tout visible, et la couleur n'a pas à devenir visible en acte par l'action d'une lumière extrinsèque. Par ailleurs, voir en étant dans l'obscurité les couleurs illuminées est rendu possible du fait que le milieu lui-même se trouve illuminé assez pour l'affection de la vue³⁵⁷.

Chapitre 7 (418b26-419b4)

418b26 Ce qui est susceptible de couleur, c'est l'incolore, et de son, c'est l'insonore. L'incolore, c'est le transparent, l'invisible, ou ce qui se voit à peine, comme l'obscur, à ce qu'il semble. Le transparent est de la sorte, quoique non pas quand il est fini comme transparent, mais quand il l'est en puissance. C'est en effet la même nature qui est tantôt obscurité, tantôt lumière.

419a1 Cependant, ce n'est pas tout visible qui l'est dans la lumière, mais seulement la couleur propre de chaque chose. Certaines choses, en effet, ne se voient pas dans la lumière, alors qu'elles

³⁵⁴ *Mobiles*. On doit lire *nobiles*.

³⁵⁵ Léonine: *dant*. Marietti: *dicunt*.

³⁵⁶ Léonine: *in susceptibili*. Marietti: *in suo susceptibili*.

³⁵⁷ Léonine: *visus*. Marietti: *ipsius*.

provoquent une sensation dans l'obscurité, comme, par exemple, celles qui nous apparaissent ignées et qui brillent, bien qu'elles soient privées d'un nom commun : l'agaric, la corne, les têtes des poissons, leurs écailles, leurs yeux. On ne voit pourtant la couleur propre d'aucune de ces choses ; pourquoi alors les voit-on, elles, voilà une autre question.

419a7 Avec tout cela, il est manifeste maintenant que ce que l'on voit dans la lumière, c'est la couleur. C'est pourquoi on ne la voit pas sans lumière. Pour la couleur, en effet, ce devait être son essence, de pouvoir affecter le transparent en acte ; or la finition du transparent, c'est la lumière. En voici un signe manifeste : si l'on met l'objet de couleur sur la vue même, on ne le verra pas. La couleur doit donc affecter le transparent, l'air par exemple, et c'est par lui assurément que l'organe sensoriel en contact avec lui se trouve affecté.

419a15 Démocrite, en effet, n'exprime pas bien la réalité, quand il pense que si le milieu devenait vide, on verrait avec exactitude même une fourmi qui serait dans le ciel. Car voilà qui est impossible, puisque c'est pour autant que l'organe sensoriel subit une affection qu'il se produit qu'on en vienne à voir. Or la couleur que l'on voit ne peut pas faire cela par elle-même. Il reste, certes, que ce soit par l'entremise du milieu, de sorte qu'il y a nécessairement un milieu est. Qu'il devienne vide, alors, ne fera pas qu'on voie avec exactitude, mais qu'on ne voie rien du tout. Voilà donc pourquoi c'est nécessairement dans la lumière qu'on voit la couleur.

419a23 Le feu, lui, est visible dans les deux cas, à la fois dans l'obscurité et dans la lumière, et cela nécessairement, puisque c'est par lui que le transparent devient transparent³⁵⁸.

419a25 Le même raisonnement vaut aussi pour le son et pour l'odeur : ni l'un ni l'autre, en effet, ne produit la sensation s'il touche l'organe sensoriel. Plutôt, par l'odeur et le son, c'est le milieu qui est affecté, puis c'est par ce dernier que chacun des organes sensoriels l'est ensuite. Par contre, si on met sur l'organe même l'objet sonore ou odorant, il ne se produira aucune sensation. Pour le toucher et le goût, il en va pareillement, mais cela ne paraît pas. Pour quelle raison, cela deviendra évident par la suite.

419a32 Le milieu, pour les sons, c'est l'air, mais pour l'odeur, il reste sans nom. C'est de fait une affection commune à l'air et à l'eau. Comme le transparent pour la couleur, il y a de même pour ce qui a odeur quelque chose qui appartient à ces deux milieux. À ce qu'il semble, en effet, même les animaux aquatiques possèdent le sens de l'odorat. Par ailleurs, l'homme, et tous les animaux terrestres qui respirent ne peuvent percevoir les odeurs sans respirer. La cause en aussi sera fournie plus loin.

Leçon 15

#427. — Le Philosophe vient de montrer (#399-426) ce que sont la couleur, le transparent et la lumière. Il montre ici comment le transparent se rapporte aux couleurs. Il est manifeste, à partir de ce qui précède, que le transparent est susceptible de couleur ; la couleur, en effet, affecte le transparent, comme on l'a dit plus haut (#423-426). Or ce qui est susceptible de couleur ne doit pas avoir de couleur, de la façon dont ce qui est susceptible de son ne doit pas avoir de son. En effet, rien ne reçoit ce qu'il a déjà ; et ainsi, il appert que le transparent ne doit pas avoir de couleur.

#428. — Comme, par ailleurs, les corps sont visibles par leurs couleurs, il s'ensuit que le transparent est invisible en lui-même. Puisqu'en outre c'est la même puissance qui connaît les opposés, il s'ensuit que la vision, qui connaît la lumière, connaît aussi l'obscurité. Donc, bien que le transparent, en lui-même, manque de la couleur et de la lumière dont il est susceptible et par suite n'est pas visible en lui-même de la manière dont sont visibles les objets lumineux et colorés, on peut cependant le dire visible de la manière dont on voit l'objet obscur, qu'on voit à peine. Le transparent est donc de la sorte, c'est-à-dire obscur, lorsqu'il n'est pas en acte mais en puissance seulement transparent. En effet, c'est la même nature qui est sujette tantôt à l'obscurité, tantôt à la lumière. Ainsi, le transparent privé de la lumière, ce qui est le cas tant qu'il n'est qu'en puissance transparent, doit être obscur.

³⁵⁸ Διαφανές. Moerbeke traduit *lucidum*, *lumineux*. Le sens n'en est pas affecté, puisque c'est quand le transparent devient lumineux qu'il devient vraiment transparent.

#429. — Ensuite (419a1), puisqu'on a déjà traité de la couleur, que l'on voit dans la lumière, il traite de l'autre visible qu'il a présenté plus haut (#399) comme sans nom. Tous les visibles, dit-il, ne le sont pas dans la lumière ; c'est seulement la couleur propre de chaque corps qui est visible dans la lumière. En effet, il y a des objets qu'on ne voit pas dans la lumière, mais dans l'obscurité : il y en a, par exemple, qui³⁵⁹ paraissent ignés et lumineux dans l'obscurité. Ils sont nombreux, mais n'ont pas de nom commun. Il y a, par exemple, les agarics, la corne de certains animaux, la tête de certains poissons, les écailles et les yeux de certains animaux. Mais bien que ces objets se voient dans l'obscurité, on ne voit néanmoins dans l'obscurité la couleur d'aucun d'entre eux. Donc, ces objets se voient dans l'obscurité et dans la lumière, mais dans l'obscurité comme lumineux, dans la lumière comme colorés.

#430. — Cependant, pourquoi voit-on ainsi dans l'obscurité des objets lumineux, c'est pour une autre raison. Il n'en fait pas état ici, sauf comme par accident, pour comparer le visible avec la lumière. Mais la raison de leur visibilité dans l'obscurité paraît être la suivante: dans leur composition, ils ont quelque chose de la lumière, pour autant que les caractères lumineux du feu et transparent de l'air et de l'eau ne sont pas totalement enveloppés en eux par le caractère opaque de la terre. Toutefois, comme ils ont peu de la lumière, leur caractère lumineux reste caché, en présence d'une lumière plus grande. Aussi, on ne les voit pas dans la lumière comme lumineux, mais comme colorés seulement. Par ailleurs, leur caractère lumineux, en raison de sa faiblesse, ne peut réduire parfaitement le transparent en acte, en ce qu'il est de nature à être affecté par la couleur; aussi, sous leur lumière, ni leur couleur, ni celle des autres ne se voit, mais seulement leur lumière. La lumière, en effet, comme elle est plus efficace que la couleur pour affecter le transparent, et plus visible, peut se voir avec une affection plus petite du transparent.

#431. — Ensuite (419a7), il montre comment la couleur parvient à la vue. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre qu'il est nécessaire pour cela que la vue soit affectée par la couleur; en second (419a25), il montre une chose semblable, qui est nécessaire dans les autres sensibles. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il traite de la vérité; en second (419a15), il exclut une erreur.

Avec ce qui précède (#427-428), commence-t-il, il devient au moins manifeste que ce qui se voit dans la lumière est la couleur, et que sans lumière on ne peut pas voir, car, comme on l'a dit plus haut (#424; 427; 430), il est de la nature de la couleur qu'elle puisse affecter le transparent; or cela, certes, se fait par la lumière, qui est l'acte du transparent; et c'est pourquoi, sans lumière, la couleur ne peut se voir.

#432. — Le signe en est que si on met un corps coloré sur l'organe de la vue, on ne le verra pas, car il n'y aura pas là de transparent en acte que la couleur puisse affecter. En effet, même si la pupille est transparente, elle n'est cependant pas transparente en acte, si on lui superpose un corps coloré. Or la couleur doit affecter un transparent en acte, par exemple l'air ou quelque chose de la sorte; c'est par lui qu'est ensuite affectée la capacité de sentir, c'est-à-dire l'organe de la vue, comme par un corps qui lui est continu. En effet, le corps ne s'affectent pas, s'ils ne se touchent pas.

#433. — Ensuite (419a15), il exclut une erreur. Démocrite, dit-il, ne s'est pas bien exprimé, quand il a été d'opinion que si le milieu était vide, entre la chose qu'on voit et l'œil, on pourrait la voir quelque soit sa petitesse et à quelque distance que ce soit ; une fourmi, par exemple, qui serait dans le ciel. Mais cela est impossible. Il faut en effet, pour qu'on voie quelque chose, que l'organe de la vue soit affecté par le visible. Or, a-t-on montré (#432), il n'est pas affecté par le visible lui-même immédiatement, parce qu'on ne voit pas le visible superposé à l'œil. Il reste donc que l'organe de la vue doit être affecté par le visible moyennant un milieu. Il faut donc un milieu entre le visible et la vue. Or si on a le vide, il n'y a pas de milieu qui puisse affecter et être affecté. Si donc on avait le vide entre les deux, on ne verrait rien du tout.

#434. — Démocrite est tombé dans cette opinion parce qu'il pensait que la raison pour laquelle la distance empêche la vision d'une chose était que le milieu résiste à une affection par le visible. Mais cela est faux. En effet, le transparent ne présente pas de contrariété avec la lumière ou la

³⁵⁹ *Animalia quae*. Le texte d'Aristote ne précise d'aucune façon qu'il s'agisse d'animaux.

couleur ; au contraire, il est immédiatement disposé à les recevoir. Le signe en est que c'est tout d'un coup qu'il se trouve affecté par la lumière ou par la couleur. De fait, la cause pour laquelle la distance empêche la vue est que tout corps est vu comme dans l'angle d'un triangle, ou plutôt d'une pyramide, dont la base se trouve dans la chose qu'on voit, tandis que l'angle se trouve dans l'œil du voyant.

#435. — Quant à cela, il n'y a pas de différence, que la vue se fasse par émission, de sorte que les lignes qui renferment le triangle ou la pyramide constituent des lignes visuelles qui aillent de la vue à la chose vue, ou qu'il en aille inversement, du moment que la vue s'exerce selon cette figure de triangle ou de pyramide. Ainsi, nécessairement, comme la chose vue est plus grande en quantité que la pupille, il faut que ce soit en diminuant proportionnellement que l'affection du visible parvienne jusqu'à la vue. Or il est manifeste que plus les côtés du triangle ou de la pyramide seront longs, avec une base qui reste la même, plus l'angle sera petit; c'est pourquoi plus on voit de loin, plus on voit petit. La distance peut finalement devenir telle qu'on ne voie plus du tout.

#436. — Ensuite (419a23), il montre comment on voit le feu et les corps lumineux. On les voit, dit-il, non seulement dans la lumière, comme colorés, mais aussi dans l'obscurité, comme les objets dont on a parlé plus haut (#342). Cela arrive nécessairement, parce que le feu a tellement de lumière qu'il peut rendre tout à fait en acte le transparent, de sorte qu'on le voie, lui, et autre chose aussi. Sa lumière n'est pas si faible qu'en présence d'une plus grande lumière il devienne obscur, comme il arrive à ces objets dont on a parlé plus haut.

#437. — Ensuite (419a25), il montre qu'il en va pareillement dans les autres sens comme dans la vue. La même raison, dit-il, vaut du son et de l'odeur, que de la couleur. En effet, aucun d'eux n'est senti s'il touche l'organe du sens. Au contraire, ce sont des milieux qui sont affectés par l'odeur et le son, et c'est par ces milieux que les deux organes, à savoir, l'ouïe et l'odorat, le sont eux-mêmes. Par contre, lorsqu'on met un corps odorant ou résonnant sur l'organe du sens, on ne le sent pas. Il en va pareillement pour le toucher et le goût, d'ailleurs, bien que cela ne paraisse pas, pour la raison qu'on donnera plus loin (#507-508; 545).

#438. — Ensuite (419a32), il montre quel milieu intervient dans ces sens. Ce qui est affecté par le son, dit-il, c'est l'air. Le milieu, ensuite, qui est affecté par l'odeur, c'est quelque chose de commun à l'air et à l'eau, de même que tous les deux constituent le milieu affecté par la couleur. Cependant, l'un et l'autre sont affectés par la couleur en ce qu'ils sont transparents, tandis que l'affection commune à l'air et à l'eau qui les dispose à être affectés par l'odeur reste sans nom. Car ils ne sont pas affectés par l'odeur en ce qu'ils sont transparents. Que les deux sont de fait affectés par l'odeur, il le manifeste par le fait que les animaux aquatiques ont le sens de l'odeur, ce qui montre que les eaux sont affectées par l'odeur. L'homme, par ailleurs et les animaux qui marchent et respirent ne sentent pas l'odeur sans respirer ; ainsi manifeste-t-il que l'air sert de milieu pour l'odorat. La cause en sera donnée plus loin (#491-500).

Chapitre 8 (419b4-34)

419b4 Maintenant, traitons d'abord du son et de l'ouïe. Le son, c'est deux choses : celui qui est en acte et celui en puissance. Car nous disons de certaines choses, comme l'éponge, la laine, qu'elles n'ont pas de son, tandis que d'autres, comme l'airain et tout ce qui est dur et lisse, nous disons qu'elles en ont un, parce qu'elles sont capables de résonner, c'est-à-dire de produire un son en acte dans le milieu entre lui-même et l'ouïe.

419b9 Quant au son qui devient en acte, il est toujours le fait d'une chose à une autre et *en* une autre, car c'est un choc qui le produit. Voilà pourquoi il est impossible que le son vienne d'une chose qui soit unique, car c'en est une qui frappe, et une autre qui est frappée. En conséquence, ce qui résonne résonne en relation à autre chose. En outre, un choc n'a pas lieu sans translation.

419b13 Mais comme nous l'avons dit, ce n'est pas le choc de n'importe quoi qui produit le son. La laine ne produit aucun son, si on la frappe. Ce sont plutôt le bronze et tout ce qui est lisse et creux. L'airain parce qu'il est lisse, et les objets creux, en raison de la répercussion, car du fait que l'air mis en mouvement ne peut s'échapper, il se produit plusieurs chocs, après le premier.

419b18 En outre, on entend dans l'air, et aussi dans l'eau, mais moins ; ni l'air ni l'eau, toutefois, ne sont propres au son. Cependant, il doit se produire un choc de solides l'un contre l'autre et contre l'air, ce qui se réalise quand l'air supporte le choc et ne se dissipe pas. C'est pourquoi, si on le frappe vite et fort, il résonne: c'est que le mouvement de ce qui frappe doit devancer la dissipation de l'air, comme si l'on voulait frapper un amas ou filet de grains de sable qui se déplacerait vite.

419b25 L'écho, quant à lui, se produit lorsque l'air rebondit comme une sphère sur l'air gardé uni par la cavité qui le renferme et l'empêche de se dissiper.

419b27 Il se produit toujours un écho, à ce qu'il semble, puisqu'il en va du son comme de la lumière. En effet, la lumière se réfléchit toujours — sinon la lumière ne se diffuserait pas partout, et ce serait l'obscurité, où ce n'est pas ensoleillé — mais pas toujours comme sur l'eau, l'airain ou tout autre corps lisse, de sorte que se produit l'ombre, par laquelle nous délimitons la lumière.

Leçon 16

#439. — Le Philosophe vient de traiter du visible. Il traite ici de l'audible, c'est-à-dire du son. Cela se divise en deux parties: dans la première, il traite communément du son ; dans la seconde (420b5), il traite d'une espèce de son, à savoir, la voix. La première partie se divise en deux autres: dans la première, il traite du son ; dans la seconde (420a26), des différences entre les sons. La première partie se divise en deux autres : dans la première, il traite du son ; dans la seconde (420a19), il soulève une difficulté concernant ce dont il a traité auparavant. La première partie se divise en deux autres: dans la première, il traite de la production du son ; dans la seconde (419b33), de l'affection de l'ouïe par le son. Si, par ailleurs, on demande pourquoi il traite ici de la production du son, puisque plus haut il n'a pas traité de la production de la couleur, mais seulement de l'affection du sens et du milieu par la couleur, la réponse est que la couleur, l'odeur, la saveur et les qualités tangibles ont une existence permanente et fixe dans leur sujet. C'est pourquoi ces qualités, en elles-mêmes et selon qu'elles affectent le sens, demandent des traités différents : traiter de l'un et de l'autre se fait différemment. En conséquence, le Philosophe traite de la production de la couleur, de la saveur et de l'odeur au livre *Du sens et de la sensation*, 3. Ce qui concerne les qualités tangibles occupe le livre *De la génération*, II, 1, et, sous certains aspects, le livre *Des météores*, I, 2. Dans ce livre-ci, néanmoins, il n'entend traiter des sensibles que pour autant qu'ils affectent les sens. Par contre, le son est causé par le mouvement, n'a pas d'existence fixe et stable dans son sujet et consiste en une espèce d'affection. Aristote traite donc ensemble du son en ce qu'il est produit en son espèce et en ce qu'il affecte le sens. La première partie, par ailleurs, se divise en deux autres: dans la première, il traite de la première production du son; dans la seconde (419b25), de la seconde génération du son, qui se fait par réflexion. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre que le son est tantôt en acte, tantôt en puissance; en second (419b9), il montre comment le son devient en acte.

#440. — Avant de traiter du toucher et du goût, commence-t-il, on doit parler du son et de l'odeur³⁶⁰. Du son en premier, toutefois, parce qu'il est plus spirituel, comme on l'a montré plus haut (#417-418). Le son, cependant, se dit de deux manières: on parle en effet de son en acte et de son en puissance : une chose a un son, disons-nous, quand elle résonne en acte et quand elle a la capacité de résonner. Par exemple, nous disons que telle cloche sonne bien, même si elle ne sonne pas en acte. De la même manière, nous disons que certaines choses n'ont pas de son parce qu'elles n'ont pas de capacité de résonner, comme les éponges, et les objets mous de la sorte. Tandis que nous disons que d'autres ont un son, parce qu'elles peuvent sonner, comme l'air, et d'autres objets plans et doux de la sorte. Ainsi donc il appert que le son se dit tantôt selon sa puissance, tantôt selon son acte.

#441. — Que le son se fasse en acte, maintenant, cela relève à la fois du milieu et de l'ouïe. En effet, à tout sensible on attribue de deux manières d'être en acte. D'une manière, quand on le sent en acte ; cela se passe au moment où son espèce est dans le sens ; ainsi le son est en acte selon qu'il est dans l'ouïe. D'une autre manière, selon qu'il a son espèce propre, par laquelle on peut le sentir,

³⁶⁰ *Olfactu*. Lire : *odore*.

pour autant qu'il est dans son sujet. Il y a d'autres sensibles qui deviennent en acte de cette façon, du fait qu'ils soient dans les corps sensibles ; par exemple, la couleur, du fait qu'elle soit dans le corps coloré, l'odeur et la saveur, du fait qu'elles soient dans les corps odorant et savoureux. Mais il n'en va pas pareillement du son, toutefois : dans le corps qui sonne, il n'y a pas de son, sauf en puissance, tandis que dans le milieu, par ailleurs, quand il est affecté du fait que le corps sonnante le frappe, le son devient en acte. C'est pour cette raison qu'on dit que le son en acte appartient au milieu et à l'ouïe, non au sujet susceptible de résonner.

#442. — Ensuite (419b9), il montre comment le son devient en acte. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre combien de choses concourent à ce que le son soit constitué en acte; en second (419b13), il montre quelles elles doivent être.

Pour que le son devienne en acte, commence-t-il, trois choses doivent concourir : il le devient toujours de quelque chose et vers quelque chose et en quelque chose. C'est pourquoi s'il y a une chose seulement, il ne peut se faire de son. La raison en est, ou le signe, que c'est une percussion qui cause le son: il faut donc une chose qui frappe et une autre qui soit frappée. C'est pour cela qu'il dit que «le son est le fait *d'*une chose à une autre»! **Erreur de syntaxe**, «, c'est-à-dire de ce qui frappe à ce qui est frappé. En effet, ce qui produit le son doit toucher une chose; c'est lorsqu'il la touche par son coup que le son est produit. Par ailleurs, le coup de ce qui frappe ne se fait pas sans mouvement local, et le mouvement local ne se fait pas sans milieu. Il reste donc qu'il faut aussi un milieu pour que le son devienne en acte. C'est ce qu'il veut dire (#442), en disant que le son est non seulement *d'*une chose et à une autre, mais aussi *en* une autre.

#443. — Ensuite (419b13), il montre quelles doivent être ces choses ainsi requises à la production du son : en premier, il montre quelles doivent être celle qui frappe et celle qui est frappée; en second (419b18, quel doit être le milieu.

Comme on l'a dit auparavant (#440), commence-t-il, le son ne se fait pas en frappant n'importe quel corps. On a dit plus haut, en effet, que les poils, les éponges et les corps mous de la sorte n'ont pas de capacité de résonner; aussi ne font-ils aucun son, même si on les frappe. La raison en est que les corps mous cèdent sous le coup de ce qui les frappe; de la sorte, aucun air n'est chassé en les frappant, pour qu'en eux puisse se former un son par le coup de ce qui frappe et la résistance de ce qui est frappé. Par contre, si pareils corps mous sont comprimés jusqu'à ce qu'ils aient une certaine dureté et résistent à l'objet qui les frappe, il s'ensuit un son, mais un son sourd. Le bronze, par contre, et les corps lisses et creux, donnent un son quand on les frappe. En effet, ceux dont la percussion produit le son doivent être durs, pour que l'air soit chassé, car c'est ce rejet qui cause la production du son. Il est aussi requis qu'ils soient lisses, pour que l'air soit uni, comme on le dira plus loin (#451).

#444. — Par ailleurs, les objets creux aussi, quand on les frappe, rendent bien le son, parce qu'ils renferment de l'air à l'intérieur d'eux. Comme ce qui est mû en premier ne peut pas sortir tout de suite, il frappe un autre air, et ainsi par répercussion il se fait plusieurs coups et le son s'en trouve multiplié. C'est pour cela aussi que les objets qui ont dans leur composition de l'air bien disposé sont très sonores, comme l'airain et l'argent. Ceux dans la composition desquels l'air n'entre pas bien, par contre, ne sont pas très sonores, comme le plomb, et autres pareilles choses, qui comportent davantage de vase et de terre.

#445. — Ensuite (419b18), il montre quel est le milieu dans lequel se produit le son. Le milieu, dit-il, dans lequel on entend le son est l'air et l'eau, mais on entend moins bien dans l'eau que dans l'air. Aussi le milieu le plus approprié, tant pour la production que pour l'audition, est l'air. Ensuite, parce qu'au milieu, pour n'importe lequel sens, doivent faire défaut les qualités sensibles par ce sens, de façon qu'il puisse les revêtir toutes, il est manifeste que ni l'air ni l'eau n'ont un son propre, et que, pour qu'un son se produise dans l'air ou dans l'eau, des corps fermes, c'est-à-dire solides, et durs doivent se frapper l'un sur l'autre, et frapper l'air.

#446. — Pour que, maintenant, les solides puissent se frapper simultanément entre eux et contre l'air, et qu'ainsi le son se produise, l'air doit demeurer dans son intégrité, et ne pas se diviser du fait d'être frappé. Aussi, observons-nous, si une chose en touche une autre d'un mouvement lent, cela ne fait pas de son, parce que l'air s'en va et se dissout avant que le contact des corps solides ne s'effectue. Mais si le coup est rapide et fort, alors il se fait du son, parce que pour qu'il se fasse du son, il faut que le mouvement de ce qui frappe prévienne la division de l'air, de sorte que l'air,

encore réuni ou colligé, puisse être frappé, et qu'en lui le son soit produit. Il en va comme lorsqu'une chose se déplace rapidement : elle peut frapper un tas de pierres avant qu'il ne se défasse, ce qu'elle ne peut pas faire, si elle se meut lentement. À cause de cela encore, quand une chose se déplace rapidement dans l'air même, elle fait un son par son mouvement, parce que l'air, encore réuni, tient lieu de chose frappée, et non seulement de milieu.

447. — Ensuite (419b25), il traite de la seconde production du son, qui se fait par réverbération, lequel son on appelle *écho*. En premier, donc, il décrit comment il est produit; en second (419b27), il montre la différence de sa production. Sur le premier point, on doit tenir compte de ce que la production du son dans l'air suit le mouvement de l'air, comme on a dit (#445-446). D'ailleurs, il peut en aller de l'affection de l'air, lors de la production du son, comme de l'affection de l'eau, quand une chose y est projetée. Manifeste, en effet, il se produit des ronds autour de l'eau frappée. Ceux-ci, près du lieu du coup, sont petits, et le mouvement est fort. Mais plus loin, les ronds sont grands, et le mouvement plus faible. Enfin, le mouvement s'évanouit totalement, et les ronds disparaissent. Si toutefois, avant que le mouvement ne cesse, les ronds rencontrent un obstacle, il se forme des ronds en sens contraire; et cela avec d'autant plus de véhémence qu'on est plus près du premier choc.

#448. — De même, doit-on comprendre, lors du choc sur des corps sonnants, l'air se meut en cercle, et le son se diffuse partout. Tout près, certes, les ronds sont plus petits, mais le mouvement plus fort : aussi le son est-il perçu comme plus fort. Mais au loin, les ronds s'agrandissent, le mouvement est plus faible, et le son s'entend plus obscurément. Enfin, tout disparaît. Si cependant, avant que ces espèces de ronds sonores disparaissent, il se fait sur un corps une réverbération de l'air ainsi mê qui porte le son, les ronds repartent en sens contraire et le son se fait ainsi entendre en sens opposé. C'est cela qu'on appelle l'*écho*.

#449. — Cela se fait principalement, quand ce qui fait obstacle à la répercussion de l'air mê est un corps concave, comme un vase qui limiterait l'air et lui garderait son unité, l'empêchant ainsi de se diviser. Alors, en effet, cet air ainsi déplacé et gardé uni, comme il ne peut étendre son mouvement plus loin, en raison du corps qui lui fait obstacle, frappe de nouveau l'air qui le frappait et le mouvement repart en sens contraire. C'est ce qu'il arrive quand on lance une balle, appelée ici une sphère, et que, rencontrant un obstacle, elle rejaillit.

#450. — Ensuite (419b27), il montre comment c'est de façons différentes que l'écho se fait. Il semble, dit-il, qu'il se produise toujours un écho, mais qu'il ne soit pas toujours clair, c'est-à-dire manifestement perceptible. Il montre cela avec une comparaison : il en va avec le son, dit-il, comme avec la lumière. De fait, la lumière se réfléchit toujours, mais cette réflexion est parfois manifeste, et parfois non. La réflexion de la lumière est manifeste, certes, quand elle est réfléchie par un corps brillant, de sorte qu'elle se fasse avec quelque clarté, en ressemblance avec l'émission de la première lumière. Par contre, elle n'est pas manifeste, quand elle a lieu sur un corps opaque, parce que pareille réflexion se fait sans clarté ni émission de rayons. Car si la réflexion des rayons du soleil n'avait pas lieu, sur les corps opaques, la lumière ne se ferait pas à fond, c'est-à-dire dans tout l'air de l'hémisphère supérieur ; au contraire, ce serait partout l'obscurité en dehors du soleil, c'est-à-dire en dehors des lieux auxquels parviennent directement les rayons solaires. Cependant, la lumière n'est pas réfléchie par les corps opaques comme par l'eau, l'air ou l'un des corps lisses et purs, qui réfléchissent avec clarté et émission de rayons. Du fait qu'ainsi la réflexion renvoyée par les corps opaques ne ressemble pas à celle que renvoient les corps brillants, la réflexion renvoyée par les corps opaques produit une obscurité, c'est-à-dire une ombre, à partir du côté où se limite la lumière manifeste, celle qui provient de l'émission directe des rayons solaires. Pareillement, par ailleurs, quand la répercussion du son se fait sur un corps concave, de nature à multiplier le son, il se fait un certain écho, qui est manifestement perceptible. Mais quand elle se fait sur d'autres corps, qui ne sont pas de nature à multiplier le son, il ne se produit pas d'écho manifeste.

Chapitre 8 (419b34-420b4)

419b34 Quant au vide, c'est correctement qu'on le dit approprié pour entendre. À ce qu'il semble, en effet, l'air est vide, et c'est lui qui fait qu'on entende, lorsqu'il est mê et qu'il reste continu et un. Mais, vu son inconsistance, il ne résonne pas, si ce n'est pas un objet lisse qui est frappé. C'est

d'ailleurs alors qu'il se trouve un et concomitant, à cause de la surface, car la surface du lisse présente de l'unité. Est donc sonore ce qui est capable de mouvoir un air qui garde unité en continuité jusqu'à l'ouïe.

420a4 L'ouïe comporte naturellement de l'air³⁶¹. Et du fait qu'elle soit dans l'air, lorsque l'air externe est mis en mouvement, son air interne l'est aussi. Pour cette raison, ce n'est pas avec toute partie que le vivant entend, et l'air ne le parcourt pas non plus entièrement. En effet, ce n'est pas en sa totalité que comporte de l'air la partie animée qui est à mouvoir³⁶².

420a7 En lui-même, l'air est insonore, du fait qu'il se dissipe facilement. Quand, toutefois, on l'empêche de se dissiper, son mouvement devient un son. De son côté, celui qui est emprisonné dans les oreilles, c'est pour y demeurer immobile, de manière à sentir exactement toutes les différences du mouvement.

420a11 Voilà pourquoi nous entendons même dans l'eau: c'est qu'elle ne pénètre pas jusqu'à l'air que comporte par nature l'organe, ni dans l'oreille, à cause des replis. Mais quand cela arrive, elle n'entend plus, ni si la membrane est lésée. Il en va de même avec la peau sur la pupille.³⁶³

420a15 Par ailleurs, le signe qu'on entend ou non, c'est que l'oreille bourdonne, comme la corne: alors, en effet, l'air se meut continuellement d'un mouvement propre dans les oreilles; or le son doit lui être étranger et ne pas lui être propre. Voilà pourquoi on dit qu'on entend alors avec le vide et le bourdon, puisque nous entendons avec un organe qui comporte de l'air enfermé.³⁶⁴

420a19 Qu'est-ce qui sonne: ce qu'on frappe ou ce qui frappe? Ou seraient-ce les deux, mais de manière différente? Car le son est un mouvement de ce qui peut se mouvoir de cette manière-là dont se meut ce qui rebondit de corps lisses, quand on le frappe dessus. Certes, comme on l'a dit, tout ce qu'on frappe ou qui frappe ne sonne pas, par exemple, si une aiguille battait contre une autre. Il faut plutôt que ce qu'on frappe soit plan, de sorte que l'air rebondisse et vibre comme un tout.

420a27 Les différences des sons se manifestent dans le son en acte, car de même que sans lumière on ne voit pas les couleurs, de même sans le son on ne perçoit pas l'aigu et le grave.

³⁶¹ Ἀκοή δὲ συμφυῆς ἀέρι. Moerbeke traduit *συμφυῆς connaturalis*, portant à identifier ouïe et air comme d'une même nature sans plus. Mais *συμφυῆς* signifie aussi le fait de grandir ensemble, de se trouver naturellement ensemble, ce qui me paraît plus approprié pour rendre la pensée d'Aristote: l'organe de l'ouïe n'est pas seulement de l'air, mais en comporte naturellement.

³⁶² Τὸ κινηζόμενον μέρος καὶ ἔμψυχον. L'organe de l'ouïe n'est pas que de l'air, c'est une partie animée du vivant que vient affecter l'air lui-même mis en mouvement par le son. — Le manuscrit de Moerbeke comportait une comparaison avec le cas de la vue, qu'il traduit: «sicut pupilla humidum», *comme* ce n'est pas en sa totalité que *la pupille* comporte *de l'humide*, c'est-à-dire: l'organe de la vue n'est pas non plus que de l'eau.

³⁶³ Le manuscrit traduit par Moerbeke, plus explicite, donne en traduction: «Neque si meninga laboret. Sicuti neque tum videmus, cum ea pellis, quae pupillam tegit, morbo quodam laborat. — Ni si la membrane est lésée. De même aussi, nous ne voyons pas quand la peau qui couvre la pupille est affectée de quelque maladie.»

³⁶⁴ Grammaticalement, il est difficile de dire si le symptôme fourni vise la bonne ou mauvaise audition: «le signe qu'on entend ou non». Paradoxalement, les traducteurs comprennent généralement qu'un bourdonnement continu dans l'oreille est signe qu'on entend bien. «C'est le bourdonnement continu de l'oreille saine, comparable à celui d'une corne: toujours, en effet, un mouvement spécifique ébranle l'air contenu dans les oreilles, tandis que le son reste étranger et n'est pas propre à l'oreille même. C'est pourquoi l'on dit communément que l'on entend grâce au vide et à ce qui résonne.» (Barbotin) «C'est le bruissement continu que fait l'oreille comme la corne. L'air qui se trouve dans les oreilles est, en effet, perpétuellement agité d'un certain mouvement naturel. La sonorité, en revanche, lui est étrangère et n'est pas le propre de l'air. C'est d'ailleurs pour cela qu'on dit entendre grâce au vide qui résonne.» (Bodéüs) «C'est que l'oreille résonne toujours comme une corne; en effet, l'air est mêlé dans les oreilles de manière permanente par un certain mouvement propre, mais le son lui est étranger et ne lui est pas propre. Et, pour cette raison, on dit que nous entendons par le vide, et le vide qui résonne.» (Vernier) — Comme Aristote a insisté auparavant que l'air contenu dans l'organe doit être immobile et insonore, je reçois plutôt ce bourdonnement comme le symptôme d'une mauvaise audition et j'interprète le dicton comme la description d'une ouïe défectueuse. C'est aussi ainsi que l'entend saint Thomas. Autrement, on met Aristote en contradiction répétée: après lui avoir fait attribuer à l'oreille saine un mouvement d'air intérieur et un bourdonnement propre, on lui prête en conclusion une insistance comme quoi le son doit lui être étranger et non propre.

420a29 Par ailleurs, on les nomme par métaphore à partir des tangibles.

420a30 L'aigu meut beaucoup le sens en peu de temps, tandis que le grave le meut peu en beaucoup de temps.

420a31 Assurément, l'aigu n'est pas rapide, ni le grave lent, mais tel mouvement abouti à l'un grâce à sa rapidité, et à l'autre grâce à sa lenteur.

420b1 On a là, semble-t-il, une proportion avec l'aigu et l'obtus qui se rapportent au toucher, car l'aigu pique, on dirait, et l'obtus pousse, du fait que l'un meut en peu, l'autre en beaucoup de temps, d'où il s'ensuit que l'un soit rapide, et l'autre lent. Pour le son, voilà un traité suffisant.

Leçon 17

#451. — Le Philosophe vient de traiter de la production du son. Il traite ici de l'affection du sens par le son, en premier quant à l'affection de l'instrument. Puisque le milieu, pour le son, c'est l'air, commence-t-il, d'aucuns affirment correctement que le vide est propre au sens de l'ouïe, du fait qu'il leur semble que l'air soit vide. Or l'air fait entendre le son quand il se meut, tout en restant un et continu pour que le son puisse se former en lui. Étant donné que l'unité et la continuité de l'air est nécessaire, pour que le son se forme, le son ne se produit pas si l'objet résonnant frappé n'est pas lisse. Le lisse, en effet, est ce dont une partie ne dépasse pas l'autre, tandis que le rude est ce dont une partie dépasse l'autre. Aussi, manifestement, la surface d'un corps lisse est absolument une ; c'est pour cela que l'air, à cause de l'unité du plan, c'est-à-dire de la surface, devient une seule chose qui existe toute en même temps. Si, par ailleurs, le corps n'est pas lisse, mais rude, la surface, alors, n'a pas d'unité. L'air étant fragile, c'est-à-dire facile à diviser, il s'ensuit que l'air aussi ne soit pas un et continu; aussi ne peut-il pas alors se former de son en lui.

#452. — Ainsi donc il appert que cela sonne seulement, c'est-à-dire fait un son, qui meut un air un et continu qui aille de lui jusqu'à l'ouïe. Ainsi donc, appert-il, ceux qui disent que le vide est propre au sens de l'ouïe disent une chose correcte, parce que l'essence propre de l'ouïe appartient à l'air dit vide. Mais ils ne parlent pas correctement en considérant comme vide ce qui est plein d'air.

#453. — Ensuite (420a4), il traite de l'affection de l'ouïe par le son, quant à l'organe même du sens de l'ouïe. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre que l'air est approprié à l'organe de l'ouïe; en second (420a7), il montre de quelle qualité est l'air qui convient à l'organe de l'ouïe; en troisième (420a11), il montre comment l'audition est ou non empêchée par l'empêchement de l'organe.

L'ouïe, commence-t-il, est connaturelle à l'air en sorte que ce soit comme l'humide aqueux convient à l'instrument de la vue que l'air convienne de même à l'instrument de l'ouïe. La raison en est que si on attribue l'air comme instrument à l'ouïe, le son affectera pareillement l'air qu'il meut à l'extérieur et l'air qu'il meut à l'intérieur et qui sert d'instrument à l'ouïe. C'est pourquoi l'âme n'entend pas dans n'importe quelle partie de son corps, ni l'air qui sonne n'engendre de son ou ne pénètre dans n'importe quelle partie du corps animé, parce que ce dernier n'a pas de l'air en n'importe quelle partie, et que le son ne peut pas mouvoir n'importe laquelle de ses parties. De la même manière, le vivant n'a pas de l'humide aqueux n'importe où, mais dans une partie déterminée, à savoir, dans la pupille.

#454. — Ensuite (420a7), il montre de quelle qualité est l'air approprié à l'instrument de l'ouïe. Comme tout ce qui a un son, dit-il, est apte par nature à résister à ce qui le frappe, il est manifeste que l'air n'a pas par soi un son, du fait qu'en lui-même il n'est pas apte par nature à résister à ce qui le frappe, mais cède très facilement. Sa cession ou son écoulement s'empêche par un corps solide; c'est pourquoi, quand cela se produit, le mouvement de l'air rend un son. On a dit (#442), en effet, que pour la production du son, il faut un heurt entre deux corps solides, en direction de l'air. Mais de l'air que comporte naturellement l'ouïe «est édifié», celui qui est fermement établi dans les oreilles, avec la propriété d'être immobile, pour que l'animal puisse sentir avec certitude toutes les différences du mouvement. En effet, comme l'humide aqueux qui est dans la pupille est dépourvu de toute couleur, pour pouvoir connaître toutes les différences des couleurs, de même il faut que l'air qui est à l'intérieur du tympan de l'oreille soit dépourvu de tout mouvement pour être à même de discerner toutes les différences des sons.

#455. — Ensuite (420a11), il montre comment l'audition est empêchée quand l'organe l'est. Il présente deux empêchements, en relation à deux conditions présentées comme nécessaires pour l'organe de l'ouïe : qu'il y ait là de l'air et que cet air soit immobile. Le premier empêchement, donc, vient de ce cet air soit corrompu. Par là, il devient manifeste, avec ce qui précède (#442), que dans l'eau l'audition se fait seulement à la condition que l'eau ne pénètre pas jusqu'à l'air connaturel présenté comme emprisonné dans les oreilles, et qu'elle ne pénètre même pas dans les oreilles, chose impossible à cause des replis qui empêchent l'entrée de l'eau dans l'oreille.

#456. — Mais quand cela arrive — que l'eau pénètre jusqu'à l'air naturel de l'oreille —, l'animal n'entend plus, à cause de la corruption de cet air, qui est nécessaire pour entendre. De même façon, si l'humide de la pupille est corrompu par l'immission d'un corps étranger, la vision se trouve empêchée. D'ailleurs, l'audition se trouve empêchée non seulement par la corruption de l'air, mais aussi si le tympan, c'est-à-dire la peau qui entoure l'air, ou une partie conjointe, est malade«travaille», comme la vision se trouve empêchée si la peau de la pupille, qui contient l'humeur aqueuse de la pupille, est infectée.

#457. — Certains textes donnent que dans l'eau nous n'entendons pas. Cela va contre ce qui a été dit (#455), que nous entendons dans l'air et dans l'eau, et contre ce que le Philosophe dit, au livre *De l'histoire des animaux*, IV, 8, que les animaux entendent dans l'eau. En effet, bien que l'eau n'entre pas jusqu'à l'air l'intérieur, cependant elle peut le bouger, et ainsi imprimer en lui l'espèce du son.

#458. — Il présente ensuite (420a15) le second empêchement de l'audition. Cet empêchement provient de ce que l'air présent dans les oreilles ne soit pas immobile. Le signe, poursuit-il, avec lequel on peut discerner si on a ou non bonne ouïe est si on entend toujours un tintement dans les oreilles, et un son comme lorsqu'on écoute avec l'apposition d'une corne aux oreilles, à cause du mouvement de l'air dans la corne. Quand cela arrive, on n'a pas bonne ouïe, parce que l'air, dans les oreilles de celui qui entend ainsi un tintement, se trouve continuellement mêlé d'un mouvement propre. Pour l'instrument de l'ouïe, le son doit être étranger, au contraire, et non propre à lui, comme l'instrument de la vue reçoit une couleur étrangère et n'a pas la sienne propre. Si d'ailleurs il avait la sienne propre, la vision en serait empêchée. Comme donc l'audition se fait par l'air, certains, croyant que l'air est vide, disent pour cela que nous entendons par le vide et le sonnante, car la partie avec laquelle nous entendons possède un air établi, c'est-à-dire immobile, et distinct de l'air extérieur.

#459. — Ensuite (420a19), il soulève une question sur la production du son: la cause active du son est-elle ce qui bat ou ce qu'elle bat. Il conclut que l'un et l'autre sont causes, mais de façon différente. Du fait que le son suive un mouvement, nécessairement une chose est cause active du son de la manière dont elle est cause active du mouvement. Or le son est engendré par un mouvement dont une chose qui frappe rebondit, à cause de la résistance de ce qu'elle frappe, à la façon dont les choses qui sautent, c'est-à-dire rebondissent, s'écartent de corps lisses et durs, quand on «les trînerait»les tire, c'est-à-dire leur imprime une impulsion forte. Il est donc manifeste qu'en premier la chose qui frappe meut, mais aussi celle qu'elle frappe, dans la mesure où elle fait rebondir celle qui frappe. En conséquence, l'une et l'autre sont causes actives du mouvement.

#460. — Et puisque, dans la production du son, il faut un rebondissement dû à la résistance de ce qu'on frappe, ce n'est pas tout ce qui bat et qu'on bat qui sonne, comme on l'a dit en premier (#443-444). Par exemple, si une aiguille est jetée contre une aiguille, il ne se fait pas de son. Pour qu'un son soit produit, il faut au contraire que ce qu'on frappe soit régulier, c'est-à-dire disposé de façon que l'air rebondisse et soit mêlé tout de suite à cause de sa résistance. C'est de pareil mouvement que se produit du son.

#461. — Ensuite (420a26), il traite des différences des sons. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre comment on les perçoit ; en second (420a29), comment on les nomme.

Les différentes choses qui sonnent, commence-t-il, produisent des sons différents. Mais ces différences des choses qui sonnent, selon leur aptitude naturelle à produire des sons différents, ne se manifestent pas quand le son est en puissance, mais seulement quand le son est en acte. De même, en effet, qu'on ne voit pas les couleurs sans lumière, de même aussi on ne perçoit pas l'aigu et le grave dans les choses qui résonnent, tant que le son ne devient pas en acte.

#462. — Ensuite (420a29), il montre comment les différences des sons se nomment. À ce propos, il développe quatre points: en premier, il montre d'où on tire les noms des sons; on les tire, dit-il, de métaphores en rapport aux qualités tangibles. L'aigu et le grave, en effet, comptent manifestement parmi les qualités tangibles.

#463. — En second (420a30), il présente les définitions des noms. Le son est aigu, dit-il, qui meut beaucoup le sens de l'ouïe en peu de temps, tandis que le son grave est celui qui meut peu en beaucoup de temps.

#464. — En troisième (420a31), étant donné que les définitions qui précèdent paraissent celles du rapide et du lent — le rapide, en effet, est ce qui se meut beaucoup en peu de temps, tandis que le lent est ce qui se meut peu en beaucoup de temps —, il montre comment l'aigu et le grave se rapporte aux sons comme le rapide et le lent aux mouvements. Le rapide, dit-il, n'est pas la même chose que l'aigu, ni le grave dans les sons n'est la même chose que le lent ; ainsi, le son! **Erreur de syntaxe**, « n'est pas non plus la même chose que le mouvement, dont les différences sont le rapide et le lent. Mais de même que le mouvement est la cause du son, de même la rapidité du mouvement est la cause du son aigu, et la lenteur du mouvement est la cause du son grave. On doit toutefois l'entendre du cas où le son est causé par un mouvement unique. Quand, par ailleurs, il est causé par plusieurs mouvements, c'est la fréquence des mouvements qui est la cause du son aigu, et sa lenteur qui est la cause du grave, comme dit Boèce, *De la musique*, I, 3. Aussi, une corde plus tendue sonne aigu, parce qu'une percussion unique lui communique une fréquence plus grande.

#465. — En quatrième (420b1), il assimile les différences des sons aux qualités tangibles selon lesquelles on les nomme. Ce qui concerne le toucher, dit-il, a de la ressemblance avec l'aigu et l'obtus dans les sons, parce que le son aigu pique l'ouïe, semble-t-il, du fait qu'il la meut en peu de temps, tandis que l'obtus la pousse, semble-t-il, parce qu'il la meut en beaucoup de temps. Aussi, l'un d'eux arrive avec la rapidité du mouvement et l'autre avec sa lenteur. Enfin, il conclut que voilà qu'on a traité du son.

Chapitre 8 (420b5-421a6)

420b5 La voix, elle, est un son de l'être animé; aucun être inanimé, en effet, n'a de voix, bien que par similitude on leur en attribue une, comme à la flûte, à la lyre, et à tous les autres objets inanimés qui comportent prolongation, mélodie et articulation³⁶⁵. Car la voix aussi présente ces éléments, à ce qu'il semble.

420b9 Beaucoup d'animaux, cependant, n'ont pas de voix : ceux qui n'ont pas de sang, par exemple, et, parmi ceux qui en ont, les poissons. C'est rationnel, d'ailleurs, si précisément le son est un mouvement de l'air. Quant aux poissons auxquels on attribue la voix, comme ceux de l'Acheloüs, ils produisent des sons avec les branchies ou un autre organe du genre.

420b13 La voix est donc le son émis par un animal, mais non avec n'importe quelle partie. Car puisque tout son implique une chose qui frappe contre une autre et en une autre, c'est-à-dire dans l'air, n'auront la voix, c'est rationnel, que ceux qui admettent de l'air.

420b16 De fait, la nature se sert de l'air qu'on inspire à deux fins, comme elle se sert de la langue pour le goût et l'articulation. Le goût est nécessaire, c'est pourquoi il appartient à un plus grand nombre, tandis que traduire sa pensée vise le bien-être. De même aussi, le souffle sert à la chaleur interne, selon qu'elle est nécessaire — la cause en sera donnée ailleurs — et à la voix, de façon à assurer le bien-être.

420b22 L'organe de la respiration, c'est la gorge, partie qui doit servir aux poumons. C'est avec cette partie, en effet, que les animaux terrestres possèdent plus de chaleur que les autres. Ce qui a besoin de la respiration, c'est encore le lieu premier autour du cœur ; c'est pourquoi il faut que l'air inspiré pénètre à l'intérieur.

420b27 Par suite, le choc de l'air inspiré, produit par l'âme, présente dans ces parties, contre ce qu'on appelle la trachée-artère, constitue la voix.

³⁶⁵ Ἀπότασιν καὶ μέλος καὶ διάλεκτον.

420b29 Car tout son d'animal n'est pas voix, comme nous l'avons dit. On peut en effet faire d'autres sons avec la langue, comme lorsqu'on tousse. Il faut encore que ce qui frappe soit animé et s'accompagne d'imagination. Car assurément la voix est un son doté de signification et non simplement un produit de l'air inspiré, comme la toux. Et on frappe avec lui celui de la trachée-artère contre elle.

421a2 Le signe en est qu'on ne peut produire de voix en inspirant ni en expirant, mais seulement en retenant l'air, car c'est en le retenant qu'avec lui on produit un mouvement. La raison pour laquelle les poissons sont aphones en devient manifeste : c'est qu'ils n'ont pas de gorge. Ils n'ont pas cette partie, parce qu'ils n'inspirent ni n'expirent l'air. Pour quelle raison, maintenant, c'est un autre traité.

Leçon 18

#466. — Le Philosophe vient de traiter du son. Il traite ici de la voix, une espèce du son. Cela se divise en deux parties: dans la première, il donne d'abord des éléments nécessaires à la définition de la voix; dans la seconde (420b27), il définit la voix. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre à qui il appartient d'avoir la voix; en second (420b13), quel est l'organe propre de la voix. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre qu'avoir la voix appartient aux êtres animés; en second (420b9), il montre à quels êtres animés.

La voix, commence-t-il, est une espèce de son; c'est en effet le son d'un être animé, mais pas de n'importe quel, mais de certains, comme il apperra par après (#470-471).

#467. — Par ailleurs, aucun être inanimé n'a de voix. Si parfois on dit que l'un d'eux a une voix, c'est par similitude, comme on dit que la flûte, la lyre et autres pareils instruments ont une voix. En effet, leurs sons ont trois aspects par lesquels ils s'assimilent à la voix. Le premier est leur extension. Il est manifeste, en effet, que, dans les corps inanimés, le son est causé par simple percussion; aussi, comme la percussion passe tout de suite, le son aussi passe tout de suite et ne dure pas. Mais la voix est causée par la percussion de l'air sur l'artère vocale, comme on le dira par après (#476-477), laquelle percussion dure au gré de l'âme; voilà pourquoi elle peut s'étendre et durer. Donc, les instruments dont il a été parlé (#467), du fait qu'ils présentent une certaine continuité dans leur son, ont une ressemblance avec la voix.

#468. — Le second aspect, par ailleurs, en lequel ils s'assimilent à la voix, est leur chant, c'est-à-dire leur harmonie. En effet, le son du corps inanimé, comme il provient d'une percussion simple, est uniforme, et ne comporte aucune diversité de grave et d'aigu; aussi ne se prête-t-il à aucune harmonie que leur proportion entraînerait. Mais la voix se diversifie selon le grave et l'aigu, du fait que la percussion qui cause la voix se fait de différente manière au gré de l'animal qui émet la voix. Aussi, comme le son des instruments mentionnés comporte distinction de grave et d'aigu, il comporte une certaine mélodie, à la ressemblance de la voix.

#469. — Le troisième aspect dans lequel le son de ces instruments ressemble à la voix est la prononciation, c'est-à-dire l'interprétation³⁶⁶ de sons pareils à la parole. Manifestement, en effet, la parole humaine n'est pas continue; aussi, au livre *Des attributions* (4), on range la phrase proférée avec la voix comme une espèce de la quantité discrète. En effet, la phrase se distingue en ses mots, et les mots³⁶⁷ en leurs syllabes; et cela résulte de percussions variées de l'air commandées par l'âme. Pareillement, le son des instruments mentionnés se distingue d'après différentes percussions, de cordes différentes, par exemple, ou de souffles différents, ou d'autres pareils éléments.

#470. — Ensuite (420b9), il montre à quels êtres animés il appartient d'avoir une voix. Beaucoup d'animaux³⁶⁸, dit-il, n'ont pas de voix; par exemple, tous ceux qui sont dépourvus de sang³⁶⁹, dont

³⁶⁶ Léonine: *interruptio*. Marietti: *interpretatio*.

³⁶⁷ Léonine: *dictiones*. Marietti: *dictio*.

³⁶⁸ Léonine: *multa animalia*. Marietti: *multa animalia sunt quae*.

³⁶⁹ Léonine: *sicut omnino carentia sanguine*. Marietti: *sicut omnia carentia sanguine*.

il y a quatre genres, comme il est dit au livre *Des animaux*, I, 4, à savoir, les mollusques³⁷⁰, qui ont une chair molle à l'extérieur, comme les poulpes et les seiches, et les animaux à tête molle, comme les crabes, et les animaux à tête dure, comme les huîtres, et les animaux à corps anuleux, comme les abeilles, les fourmis et autres pareils. En effet, aucun d'eux n'a de sang ni de voix.

#471. — Pareillement aussi, certains des animaux qui ont du sang n'ont pas de voix, à savoir, les poissons. La chose est raisonnable, puisque le son est un mouvement de l'air, comme il a été dit plus haut (#443). Or pareils animaux ne respirent pas d'air ; c'est pourquoi ils n'ont pas de son propre qui soit une voix. On dit pourtant que des poissons ont une voix, comme ceux qui habitent l'Achelouïs, nom propre d'un fleuve³⁷¹ ; de fait, ils n'ont pas proprement une voix, mais ils font un son avec les branchies avec lesquelles ils expulsent et attirent l'eau³⁷², ou avec quelque autre instrument de mouvement.

#472. — Ensuite (420b13), il montre quel est l'organe de la voix. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre que l'organe est le même pour la voix et pour la respiration; en second (420b16), il montre à quoi la respiration est utile; en troisième (420b22), il montre quel est l'organe de la respiration.

Bien que la voix, commence-t-il, soit le son de l'animal, ce n'est cependant pas le son de n'importe quelle partie de l'animal qui constitue la voix. Plutôt, comme la production du son requiert percussion d'une chose sur une autre, et en une autre qui est l'air, il est raisonnable que les seuls êtres animés qui aient la voix soit ceux qui admettent de l'air en respirant, et qu'ils la produisent avec la même partie avec laquelle ils respirent.

#473. — Ensuite (420b16), il dit que la nature se sert de l'air respiré à deux fins, comme d'ailleurs elle se sert de la langue pour le goût et pour la parole ; et entre les deux, c'est le goût qui est nécessaire. En effet, il peut discerner l'aliment qui convient, permettant à l'animal de se conserver, raison pour laquelle il appartient à bien des animaux. À l'opposé, la prononciation qui a lieu avec la parole vise le bien-être. Pareillement, la nature se sert de l'air respiré pour contrôler la chaleur naturelle, ce qui est nécessaire — la cause en est donnée au livre *De la respiration et de l'expiration*, 8 ; elle se sert aussi de l'air respiré pour la formation de la voix, ce qui vise le bien-être.

#474. — Ensuite (420b22), il montre quel est l'organe de la respiration. L'organe de la respiration, dit-il, est l'artère vocale, subordonnée au poumon pour servir à l'attraction de l'air. L'air, en effet, il est nécessaire de le recevoir dans les poumons, parce que les animaux terrestres ont plus de chaleur dans cette partie que dans les autres. Le poumon, en effet, est lié au cœur, où réside le principe de la chaleur naturelle; et c'est pourquoi le lieu qui entoure le cœur a besoin de la respiration pour refroidir la chaleur naturelle.

#475. — Il parle de «lieu premier»«le_lieu_premieri». C'est ou bien parce que les poumons viennent en premier autour³⁷³ le cœur, et en sont plus proches, ou bien parce que le cœur est la première partie de l'animal, à la fois quant à sa génération et quant à la causalité de son mouvement. Voilà pourquoi il faut que l'air entre aux poumons pour refroidir la chaleur naturelle³⁷⁴. Ou encore, ce qu'il dit que «dans cette partie les animaux terrestres ont plus de chaleur que dans les autres»«dans_cette_partie_les_animaux_qui_marche», on doit le comprendre en rapport aux autres animaux. Manifestement, en effet, les animaux qui ont du sang ont plus de chaleur naturelle que ceux qui en sont dépourvus. Et dans le genre de ceux qui ont du sang, les poissons ont moins de chaleur naturelle. C'est pour cela que les animaux dépourvus de sang et les poissons ne respirent pas, comme on l'a dit plus haut (#470-471).

#476. — Ensuite (420b27), à partir de ce qui précède, il conclut la définition de la voix. À ce propos, il développe deux points: en premier, il présente la définition de la voix; en second (420b29), il la manifeste.

³⁷⁰ Léonine: *malachie*. Marietti: *mollia*.

³⁷¹ Léonine: *loci*. Marietti: *fluvii*.

³⁷² Léonine: *expellunt aquam et attrahunt*. Marietti: *expellunt aquam et attrahunt aerem*.

³⁷³ Léonine: *circa*. Marietti: *post*.

³⁷⁴ Léonine: *caloris naturalis*. Marietti: *caloris naturalis cordis*.

La voix, commence-t-il, est le son d'un être animé, et vient de cette partie avec laquelle il respire l'air ; par ailleurs, tout son vient d'une percussion d'air ; il s'ensuit que la voix soit la percussion de l'air respiré sur l'artère vocale, laquelle percussion est causée par l'âme, présente dans ces parties, c'est-à-dire principalement dans le cœur. En effet, bien que l'âme soit dans tout le corps, comme elle est la forme de l'animal, cependant sa puissance motrice réside principalement dans le cœur. Par ailleurs, cette définition se donne par la cause: en effet, la voix n'est pas une percussion, mais le son causé par une percussion.

#477. — Ensuite (420b29), il manifeste la définition qui précède : en premier, quant à ce qui a été dit, que la percussion vocale vient de l'âme ; en second (421a2), quant à ce qu'il a dit, qu'elle est la percussion de l'air respiré. En effet, il avait mis trois éléments dans la définition de la voix: ce qui frappe, à savoir, l'âme; ce qu'elle frappe, à savoir, l'air respiré; et ce sur quoi se fait la percussion: à savoir, l'artère vocale. Le troisième, il l'avait manifesté plus haut (#474-475) ; il restait donc à manifester les deux premiers.

Comme on l'a dit plus haut (#466-469), commence-t-il, ce n'est pas tout son d'animal qui est voix. Il se peut, en effet, que la langue fasse des sons qui ne soient pourtant pas des sons de voix. Par exemple, ceux qui toussent font un son qui n'est pourtant pas un son de voix. Il faut, en effet, pour qu'il y ait voix, que ce qui frappe l'air soit quelque chose d'animé, et avec l'imagination de signifier quelque chose³⁷⁵. Il faut, en effet, que la voix soit un son qui signifie soit naturellement soit à volonté. C'est pour cela qu'il a été dit (#476) qu'une percussion de la sorte provient de l'âme. En effet, les opérations se disent animales, qui procèdent de l'imagination. Ainsi, il appert que la voix n'est pas une percussion de l'air respiré comme il s'en produit avec la toux. Mais ce à quoi principalement est attribué la cause de la production³⁷⁶ de la voix, c'est l'âme, qui use de cet air, cet air respiré, pour frapper l'air qui est dans l'artère sur l'artère même. L'air donc n'est pas le principal dans la formation de la voix ; c'est plutôt l'âme qui se sert de l'air comme d'un instrument pour former la voix.

#478. — Ensuite (421a2), il montre une autre partie de la définition, à savoir, que la voix est la percussion de l'air respiré. Il y en a deux signes, dit-il. L'un, que l'animal ne peut former de voix ni pendant qu'il attire l'air en respirant, ni pendant qu'il repousse l'air en expirant, mais pendant qu'il retient l'air, parce que pendant qu'il le retient, avec cet air retenu et en percutant l'air qui est dans l'artère vocale, il cause le mouvement³⁷⁷ nécessaire à la formation de la voix. L'autre signe en est que les poissons n'ont pas de voix; en effet, ils n'ont pas de gorge, c'est-à-dire d'artère vocale; et cette partie ils ne l'ont pas parce qu'ils n'inspirent ni n'expirent d'air. Au contraire, ceux qui disent que les poissons respirent sont fautifs. Mais pourquoi les poissons ne respirent pas, la raison en est autre; elle appartient, en effet, à la science dans laquelle on considère les accidents particuliers des animaux.

Chapitre 9 (421a7-b8)

421a7 Quant à l'odeur et à l'odorant, ils se laissent définir moins facilement que les sujets précédents. Elle n'est pas aussi évidente, en effet, la nature a l'odeur, que celle du son, de la lumière ou de la couleur³⁷⁸. La cause en est que nous avons ce sens-là pas très précis, et moins bon que bien des animaux: l'homme perçoit mal les odeurs et ne sent rien d'odorant sans douleur ou plaisir concomitant, comme quoi son organe sensoriel n'est pas précis. Vraisemblablement, c'est ainsi que les animaux aux yeux durs sentent les couleurs et que les différences de celles-ci ne leur paraissent pas très distinctes, sinon par leur caractère terrifiant ou non. Il en va ainsi en tout cas pour les odeurs quant au genre humain.

³⁷⁵ Léonine: *et cum imaginatione aliqua intendente ad aliquid significandum*. Marietti: *et cum imaginatione ad aliquid significandum*.

³⁷⁶ Léonine: *causa*. Marietti: *causa generationis*.

³⁷⁷ Léonine: *dum retinet, isto aere retento, causat motum*. Marietti: *dum retinet, isto aere retento, et percutiente aerem existentem in vocali arteria, causat motum*.

³⁷⁸ Ψόφος, φῶς, χρώμα. Moerbeke traduit: *sonus, visibile, lumen*.

421a16 À ce qu'il semble, l'odorat présente une analogie avec le goût, et pareillement les espèces de la saveur avec celles de l'odeur. Néanmoins, nous avons le goût plus précis, du fait qu'il soit une espèce de toucher et que l'homme a ce sens très précis. Pour les autres sens, en effet, l'homme le cède à beaucoup d'animaux, mais quant au toucher il est autrement plus précis que les autres. C'est pourquoi il est le plus prudent des animaux. D'ailleurs, le signe en est que même à l'intérieur du genre humain, c'est en fonction de cet organe sensoriel, et en fonction d'aucun autre, qu'on se trouve bien et mal doué : ceux qui ont les chairs dures, en effet, sont mal doués, au plan de l'intelligence, tandis que ceux qui sont tendres de chair sont bien doués.

421a26 Il en est comme de la saveur : l'une est douce, l'autre amère, et il en va de même des odeurs. Toutefois, des objets ont l'odeur et la saveur correspondantes, par exemple, je veux dire, une odeur douce et une saveur douce, tandis que pour d'autres corps c'est le contraire. Il y a pareillement encore une odeur aigre, âcre, acide ou grasse. Mais, nous l'avons dit, les odeurs n'étant pas, comme les saveurs, très faciles à distinguer, c'est de celles-ci qu'elles ont tiré leurs noms, par ressemblance avec les choses. Car l'odeur douce, c'est celle du safran et du miel, et l'odeur aigre, celle du thym et d'autres pareilles choses. Il en va de même manière pour les autres.

421b3 Par ailleurs, il en va comme de l'ouïe et de chacun des sens : l'un porte à la fois sur le sonore et sur l'insonore, l'autre sur le visible et sur l'invisible, et de même l'odorat sur l'odorant et sur l'inodore. Pour ce qui est d'être inodore, telle chose l'est parce qu'il lui est tout à fait impossible d'avoir une odeur, telle autre du fait de n'avoir qu'une odeur faible, ou d'en avoir une mauvaise. C'est pareillement encore qu'on parle d'insipide.

Leçon 19

#479. — Le Philosophe vient de traiter du visible et de l'audible. Il traite maintenant, en troisième, de l'odorant. Cela se divise en deux parties: dans la première il traite de l'odorant comme tel; dans la seconde (421b9), il traite de l'odorant en ce qu'il affecte le sens de l'odorat. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il traite de l'odorant en soi; dans la seconde (421b3), de l'objet non odorant en ce qu'il est perçu par l'odorat. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre la difficulté de traiter de l'odorant; en second (421a16), il montre comment on prend connaissance des odorants.

On ne peut pas, commence-t-il, traiter aussi bien de l'odeur et de l'odorant que des sensibles précédents — l'audible et le visible —, parce que ce qu'est l'odeur ne nous est pas manifeste comme ce qu'est le son ou ce qu'est le visible ou la lumière ou autre chose de la sorte.

#480. — Il en donne la cause: c'est que nous n'avons pas un bon sens de l'odorat, qui connaisse avec perpicacité et certitude son objet, mais nous l'avons moins bon que beaucoup d'autres animaux. La raison en est que l'instrument du sens doit être proportionné à son sensible; comme, par ailleurs, l'odeur est causée par le chaud et le sec, il est exigé, pour un bon instrument de l'odorat, une victoire du chaud et du sec. Or le cerveau de l'homme, dont l'instrument de l'odorat est voisin, est plus grand que celui de tous les autres animaux, en proportion de son corps, comme le dit le Philosophe, au livre *Des animaux*, I, 16. Aussi, comme le cerveau, considéré en soi, est humide et froid, la bonté de l'odorat se trouve empêchée en l'homme. À cause de cela, l'homme sent mal et ne perçoit rien d'odorant, à moins qu'il ne surabonde au point d'entraîner du plaisir, ou le contraire. La cause en est le sens, qui n'est pas assez perspicace pour discerner avec certitude son objet. Aussi est-il raisonnable que le genre des hommes se trouve, pour ce qui est de percevoir des odeurs, dans la situation des animaux à yeux durs, comme les langoustes et certains poissons, pour ce qui est de percevoir des couleurs : à cause de la faiblesse de leur vue, en raison de l'ineptitude de leur organe, ils ne perçoivent les couleurs que si leur surabondance entraîne chez eux de la terreur ou le contraire.

#481. — Ensuite (421a16), il montre comment les différences des odeurs viennent à notre connaissance. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre que les différences des odeurs nous sont connues en rapport aux différences des saveurs; en second (421a26), il montre comment les différences des odeurs correspondent aux différences des saveurs.

Chez l'homme, commence-t-il, le sens de l'odorat, semble-t-il, présente quelque ressemblance et proportion avec le goût ; et pareillement les espèces d'humeurs, c'est-à-dire de saveurs, avec les es-

pèces d'odeur. Tout inconnu se laisse connaître à travers du plus manifeste. Aussi, comme les espèces des saveurs nous sont très manifestes, les espèces d'odeurs, ignorées de nous, à cause de leur affinité avec les espèces des saveurs, nous deviennent connues sous leur ressemblance.

#482. — Par ailleurs, les espèces des saveurs nous sont manifestes parce que l'homme a le sens du goût plus sûr que les autres animaux, le goût étant une espèce de toucher. L'homme, en effet, possède le toucher le plus sûr entre tous les animaux, bien que, pour les autres sens, il soit en défaut par rapport à d'autres animaux. Car il y a des animaux qui voient, entendent et sentent mieux que l'homme; mais l'homme se distingue beaucoup des autres animaux pour la sûreté de son toucher.

#483. — Du fait que l'homme ait le meilleur toucher, il se trouve le plus prudent de tous les animaux. Dans le genre humain, c'est du sens du toucher qu'on tient d'être ingénieux ou non, et non d'un autre sens. En effet, ceux qui ont la chair dure et sont dotés, par conséquent, d'un mauvais toucher, sont ineptes d'esprit, tandis que ceux qui sont tendres de chair et par conséquent dotés d'un bon toucher ont de bonnes aptitudes spirituelles. En outre, aussi, les autres animaux ont des chairs plus dures que l'homme.

#484. — Pourtant, à ce qu'il semble, la capacité de l'esprit correspond davantage à la perfection de la vue qu'à la perfection du toucher, parce que la vue est un sens plus spirituel et fait connaître un plus grand nombre de différences entre les choses. — À cela, on doit répliquer qu'il y a deux causes pour lesquelles la perfection de l'esprit correspond à la perfection du toucher. La première raison en est que le toucher est le fondement de tous les autres sens; manifestement, en effet, l'organe du toucher est diffus par tout le corps et n'importe quel instrument de n'importe quel sens est aussi l'instrument du toucher. D'ailleurs, ce en rapport à quoi on est dit plus sensible, c'est le sens du toucher. Aussi, du fait d'avoir un meilleur toucher, il s'ensuit qu'absolument on ait une meilleure nature sensible et, par conséquent, une meilleure intelligence. En effet, la perfection du sens dispose à la perfection de l'intelligence. Par contre, avoir une meilleure ouïe ou une meilleure vue ne garantit pas une meilleure sensibilité, du moins absolument, sinon sous quelque aspect.

#485. — L'autre raison en est que la perfection du toucher suit la perfection de la complexion ou de la constitution. En effet, l'instrument du toucher ne pourrait pas se trouver dépouillé de qualités du genre tangible, puisqu'il est composé à partir des éléments. Il faut donc qu'il soit en puissance aux extrêmes au moins par le fait de se trouver intermédiaire entre eux. Or la noblesse de l'âme découle d'une bonne complexion du corps, parce que toute forme est proportionnée à sa matière. Aussi s'ensuit-il que qui a un bon toucher a une âme plus noble, et un esprit plus perspicace.

#486. — On se demande encore, étant donné que le toucher est le plus certain des sens, pourquoi les espèces des odeurs se nomment plutôt à partir des espèces de saveurs qu'à partir de celles des qualités tangibles. L'odeur et la saveur, doit-on répondre, sont causées par un mélange déterminé des qualités élémentaires. C'est pourquoi les espèces d'odeur correspondent davantage aux espèces de saveurs qu'aux qualités tangibles simples.

#487. — Ensuite (421a26), il montre comment les espèces d'odeur correspondent aux espèces de saveurs. L'humeur³⁷⁹, dit-il, c'est-à-dire la saveur, est l'une douce, l'autre amère, et c'est de même aussi que les odeurs se distinguent. Mais, doit-on savoir, certains objets ont une odeur et une saveur proportionnelles, c'est-à-dire une odeur douce et une saveur douce, tandis que pour d'autres c'est le contraire : une saveur suave et une odeur non suave, ou inversement.

#488. — La raison en est que la saveur tient à un mélange humide aqueux comportant telle répartition, tandis que l'odeur tient à un mélange aérien sec comportant telle proportion. Il se peut parfois que l'une et l'autre substance, à savoir l'aérien subtile et le grossier aqueux, soient mélangées selon une due proportion, et ainsi on obtient une suavité de saveur et d'odeur. Mais si la proportion est due dans un cas et non dans l'autre, il y aura dans l'un suavité et non dans l'autre. En outre, tout comme le doux et l'amer, a-t-on dit (#481-482), les extrêmes dans les saveurs, se transfèrent aux odeurs, de même en va-t-il pour l'aigre et le fort, c'est-à-dire l'astringent, ou le salin, et l'acide, et le gras : tout cela s'attribue aussi aux odeurs.

³⁷⁹ Le mot utilisé par Aristote pour saveur est *χυμός*, que Moerbeke traduit par *humor*.

#489. — Comme on l'a dit (#481-482), les odeurs ne correspondent pas en tout aux saveurs. Cependant, du fait que les odeurs ne sont pas aussi manifestes que les saveurs, elles reçoivent leurs noms de celles-ci, à la ressemblance de choses correspondantes, parce que c'est tout de même dans la plupart des cas que les odeurs correspondent aux saveurs. L'odeur douce et la saveur douce, ce sont celles que causent le safran et le miel, et l'aigre, celle que cause le thym, et de même pareillement pour les autres odeurs et saveurs.

#490. — Ensuite (421b3), il montre aussi comment des objets non odorants sont perçus par l'odorat. De même que l'ouïe, dit-il, porte sur l'audible et sur le non audible, et que la vue porte sur le visible et le non visible, puisque c'est la même puissance qui est capable de connaître les opposés, et que la privation ne se connaît que par l'habitus, pareillement l'odorat porte sur l'odorant et sur le non odorant. Mais on parle de deux manières de non odorant : c'est ou bien ce qui ne peut absolument avoir d'odeur, comme les corps simples, ou bien ce qui a peu d'odeur, ou mauvaise odeur. On doit le comprendre pareillement du sapide et du non sapide.

Chapitre 9 (421b9-422a7)

421b9 L'olfaction, elle aussi, a lieu à travers un milieu, tel que l'air ou l'eau. Même les animaux aquatiques, en effet, à ce qu'il semble, sentent l'odeur, pareillement s'ils ont du sang ou non, tout comme ceux qui vivent à l'air libre. De fait, certains d'entre eux accourent de loin vers leur nourriture, guidés ne fût-ce que par une faible odeur.

421b13 Aussi une chose fait-elle manifestement difficulté : est-ce que tous sentent pareillement les odeurs ? L'homme, lui, c'est en inspirant l'air. S'il n'inspire pas, mais qu'il expire, ou s'il retient son souffle, il ne sent aucune odeur, ni de loin ni de près, même une chose placée dans la narine. Or, que la chose placée sur l'organe sensoriel même soit insensible, c'est le cas de tous ; mais qu'on ne sente pas sans inspirer, c'est le propre des hommes ; cela devient évident à qui le vérifie. En conséquence, puisqu'ils n'inspirent pas, les animaux dépourvus de sang devraient avoir un sens différent de ceux que l'on a énumérés.

421b21 Mais c'est impossible puisque c'est l'odeur qu'ils sentent, et le sens de l'odorant, tant de bonne que de mauvaise odeur, c'est l'odorat. En outre, leur odorat se corrompt sous l'effet des mêmes odeurs fortes par lesquelles se trouve corrompu celui de l'homme celles du bitume, du soufre et autres pareilles. Nécessairement, donc, ils sentent les odeurs, même si c'est sans inspirer.

421b26 À ce qu'il semble, cet organe sensoriel diffère chez l'homme et chez les autres animaux comme ses yeux diffèrent de ceux des animaux aux yeux durs. Car les siens ont une membrane et comme un voile, les paupières ; tant qu'on ne les remue ni ne les relève, on ne voit pas. Au contraire, les animaux aux yeux durs n'ont rien de pareil et voient tout de suite ce qui se produit dans le transparent. Ainsi donc, chez certains l'organe de l'odorat se trouve aussi à découvert, comme l'œil ; tandis que chez ceux qui acceptent de l'air il comporte une protection qui se retire quand on inspire, grâce à la dilatation des veines et des pores. C'est d'ailleurs pour cela que ceux qui respirent ne sentent pas les odeurs en milieu humide : c'est nécessairement en inspirant qu'ils sentent, chose impossible à faire, en milieu humide.

422a6 D'ailleurs, l'odeur appartient au sec comme la saveur à l'humide, et l'organe sensoriel de l'odorat est tel en puissance.

Leçon 20

#491. — Le Philosophe vient de traiter de l'odorant. Il traite ici de l'affection que celui-ci produit sur l'odorat : en premier, quant à son milieu ; en second (422a6), quant à l'organe du sens. Sur le premier point, il en développe deux autres : en premier, il montre ce qui sert de milieu pour l'instrument de l'odorat ; en second (421b13), il soulève une question sur ce dont il a traité.

Le sens de l'odorat, commence-t-il, est affecté par l'odorant à travers un milieu : l'air ou l'eau. Que l'air soit le milieu pour l'odorat, cela apparaît manifestement, puisque dans l'air nous sentons ; aussi est-ce l'eau dont il a fallu manifester que c'est un milieu pour l'olfaction. Il le montre par le fait que les animaux aquatiques sentent l'odeur, et non seulement ceux qui ont du sang, mais aussi ceux qui sont dépourvus de sang, comme les animaux qui vivent dans l'air. Cela devient manifeste

du fait que certains d'entre eux viennent de loin à leur aliment, ce qu'ils ne pourraient faire s'ils n'y étaient incités par l'odeur. Les vautours, dit-on, par exemple, voyagent plusieurs jours pour s'assembler auprès des cadavres. Mais comment l'odeur se diffuse aussi loin, cela fait difficulté.

#492. — Des auteurs, doit-on savoir pour y répondre, ont soutenu que tous les sens requièrent qu'on touche : ils soutenaient que le sens doit être contigu au sensible pour le sentir. Cependant, ils estimaient que cela se passe autrement pour la vue et pour les autres sens. Ainsi, de la vue, disaient-ils, sortent des lignes visuelles qui vont jusqu'à la chose qu'on voit, et c'est grâce à leur contact que le visible vient à se voir. Pour les autres sens, prétendaient-ils, c'est de manière inverse que le sensible leur parvient. Dans le cas du toucher et du goût, il en va manifestement ainsi ; en effet, le tangible et le sapide se sentent grâce à un contact. Mais dans l'ouïe aussi la même chose paraît se passer, car l'air mû parvient jusqu'à l'ouïe. Pour l'olfaction aussi, disaient-ils, la même chose se passe : d'un corps odorant, soutenaient-ils, émane une espèce d'évaporation de fumée, qui est le sujet de l'odeur et parvient jusqu'au sens de l'odorat.

#493. — La cause de cette diversité paraît la suivante: les anciens n'admettaient ni ne percevaient rien de l'affection spirituelle d'un milieu, mais ne connaissaient que l'affection naturelle. Or avec les autres sens c'est une affection naturelle du milieu qui se produit, mais non avec la vue. Manifestement, en effet, les sons et les odeurs sont apportés ou détournés par les vents, mais les couleurs ne le sont d'aucune façon. Manifestement aussi, les espèces des couleurs contraires sont apportés par la même partie de l'air à la vue, lorsque, par exemple, l'un voit du blanc, l'autre du noir, ensemble dans le même air, usant du même air comme milieu. Assurément, cela n'arrive pas avec l'odorat. En effet, les odeurs contraires se font obstacle même dans le milieu. Aussi, ne percevant pas l'affection dont le milieu est affecté par le visible, ces auteurs ont soutenu que la vue est amenée à la chose qu'elle voit. Comme, par contre, ils percevaient l'affection dont le milieu est affecté, dans le cas des autres sens, ils croyaient que les autres sensibles leur étaient apportés.

#494. — Manifestement, toutefois, cela ne peut pas arriver, dans le cas de l'olfaction. En effet, l'odeur d'un cadavre se sent par des vautours jusqu'à cinq cents milles ou plus ; or il est impossible qu'une évaporation corporelle du cadavre se diffuse aussi loin, surtout que le sensible affecte le milieu à la même distance dans tous les sens, s'il n'en est empêché. Il n'arriverait pas à parcourir tant d'espace, même s'il se dissolvait tout entier en évaporation de fumée, car il y a une limite à la raréfaction à laquelle un corps naturel peut parvenir, et c'est la rareté du feu. Surtout qu'à sentir de la sorte le cadavre ne semble même pas sensiblement affecté.

#495. — C'est pourquoi on doit dire que l'odorant peut sans doute diffuser une évaporation de fumée ; cependant, celle-ci ne parvient pas aussi loin que l'odeur est perçue, mais affecte spirituellement le milieu plus loin qu'elle ne peut parvenir. Cette affection spirituelle se fait davantage dans le cas du visible que dans celui des autres sensibles. La raison en est que les qualités visibles appartiennent aux corps corruptibles sous le rapport sous lequel ils communiquent avec les corps incorruptibles. Aussi ont-ils un être plus formel et plus noble que les autres sensibles, réservés aux corps corruptibles.

#496. — Ensuite (421b13), il soulève une difficulté sur ce qui précède : en premier, il objecte à une partie; en second (421b21), à l'autre; en troisième (421b26), il résout.

Les êtres aquatiques, commence-t-il, sentent à travers l'eau. En conséquence, il y a difficulté à savoir si tous sentent pareillement les odeurs, avec le même sens. De fait, il semble que non, car l'homme sent au moment où il inspire de l'air, au cours de sa respiration ; par contre, quand il n'inspire pas l'air, mais l'expire, ou quand il retient son souffle, il ne sent pas, ni de loin ni de proche, et pas même si on mettait l'odorant à l'intérieur de son nez. Que toutefois le sensible, mis sur le sens, ne soit pas senti, cela est commun à tous les autres sens ou animaux. Mais que l'odeur ne soit pas sentie sans respiration, cela est propre aux hommes. La chose est manifeste à qui veut bien la vérifier. Aussi, comme les animaux qui n'ont pas de sang ne respirent pas, il semble bien disposer d'un autre sens que l'odorat et que les autres sens dont on admet que l'homme dispose.

#497. — Ensuite (421b21), il objecte au contraire avec deux raisonnements. Le premier raisonnement est que les sens se distinguent d'après les sensibles. Aussi, comme le sens de l'odorat est le sens de l'odorant, c'est-à-dire de la bonne et mauvaise odeur, et comme cet objet se sent

communément tant par l'homme que par les autres animaux qui ne respirent pas, le même sens de l'odorat, s'ensuit-il, appartient à l'homme et aux autres animaux.

#498. — L'autre raisonnement (421b23) est que c'est pour le même sens que les mêmes choses sont corruptrices. En effet, la vue ne souffre rien des sons, ni l'ouïe des couleurs. Or manifestement, les sens des animaux qui ne respirent pas se trouvent attaqués par de fortes odeurs en surabondance, les mêmes par lesquelles le sens de l'homme est attaqué, par exemple, par l'asphalte, qui est une confection de suc d'herbes, et par le soufre, et par d'autres pareilles choses. Donc, les autres ont le sens de l'odorat, comme l'homme, même s'ils ne respirent pas.

#499. — Ensuite (421b26), il résout la question. C'est que cette différence dans la manière de respirer ne dépend pas d'une différence de sens, mais d'une organisation différente d'organe. En effet, l'organe de l'odorat diffère chez l'homme de l'organe des autres animaux, comme d'ailleurs les yeux humains diffèrent des yeux durs de certains animaux. Les yeux des hommes, en effet, ont une membrane, c'est-à-dire une pièce pour les couvrir : les paupières. Par conséquent, l'homme ne peut voir tant que les paupières n'effectuent pas un mouvement de retrait, ce qui n'a pas lieu chez les animaux aux yeux durs : ceux-ci voient tout de suite ce dont les espèces se produisent dans le transparent. De même aussi, chez les animaux qui ne respirent pas, l'organe de l'odorat se passe de protection, tandis que chez les animaux qui respirent, il y a comme une protection qu'il faut retirer, en dilatant les pores par la respiration. C'est pourquoi les animaux qui respirent ne sentent pas dans l'eau, parce que c'est en respirant qu'ils doivent être affectés par l'odeur, ce qui ne peut pas se faire dans l'eau.

#500. — Ensuite (422a6), il traite de l'instrument de l'odorat. L'odeur, dit-il, se situe dans le sec comme la saveur dans l'humide. Aussi, l'organe de l'odorat doit être en puissance à l'odeur et au sec comme l'organe de la vue est en puissance aux couleurs et à la lumière.

Chapitre 10 (422a8-b16)

422a8 Le sapide est une espèce de tangible. C'est pour cette raison qu'il ne devient pas sensible à travers un milieu qui soit un corps étranger ; le toucher ne recourt pas non plus à pareil milieu. En outre, le corps où on trouve la saveur, le sapide, réside dans l'humide comme en sa matière, et c'est là un tangible.

422a11 C'est pourquoi aussi, si nous étions dans l'eau, nous sentirions le doux qu'on y jetterait. Toutefois, la sensation ne nous viendrait pas à travers le milieu, mais du fait de son mélange avec l'humide, comme pour le breuvage. La couleur, par contre, ce n'est pas ainsi par le fait du mélange qu'elle est vue, ni non plus du fait de ses effluves. En conséquence, il n'intervient rien comme milieu. Par contre, de même que le visible c'est la couleur, le sapide, c'est la saveur.

422a17 Ensuite, sans humidité, rien ne produit une sensation de saveur. Cette humidité, toutefois, on peut la posséder en acte, ou en puissance, à la manière du salé : facile à dissoudre lui-même, il fait fondre la langue.

422a20 Par ailleurs, la vue porte sur le visible et sur l'invisible : l'obscurité est invisible, en effet, et c'est pourtant la vue qui en juge. Elle porte encore sur l'éblouissant, alors que cela aussi est invisible, bien qu'autrement que l'obscurité. Pareillement aussi, l'ouïe porte sur le son et sur le silence, alors que l'un est audible, l'autre non, et elle porte sur le son intense comme la vue sur l'éblouissant. Comme le son faible est inaudible, d'une autre manière le son intense et violent l'est aussi. De fait, on appelle invisible ce qui l'est tout à fait, comme on parle ailleurs d'impossible, et aussi ce qui serait visible de nature mais de fait ne l'est pas ou l'est mal, comme on dit sans pieds ou sans noyau. Voilà comment le goût aussi porte sur le sapide et sur l'insipide, lequel a saveur faible ou mauvaise, ou est corrupteur du goût. Le principe, à ce qu'il semble, est le potable et le non potable, car l'un et l'autre sont du sapide; toutefois, l'un se goûte mal et corrompt le goût, tandis que l'autre se conforme à sa nature. Le potable est d'ailleurs commun au toucher et au goût.

422a34 Par ailleurs, puisque le sapide est de l'humide, l'organe sensoriel qui porte sur lui ne doit être ni finalement humide, ni incapable d'être humecté, car le goût est affecté de quelque manière par le sapide en tant que tel. L'organe sensoriel du goût doit donc pouvoir être humecté tout en gardant la possibilité de l'être encore, et ne pas être déjà complètement humide.

422b5 Le signe en est que la langue ne sent ni si elle est toute sèche, ni si elle est très humide; alors, en effet, le toucher est affecté par le premier objet humide, comme lorsque après avoir goûté une saveur forte on en goûte une autre. De même encore, tout paraît amer aux malades, du fait qu'ils sentent avec la langue chargée d'une humidité pareille.

422b10 Les espèces simples des saveurs, ce sont, comme dans le cas des couleurs, les saveurs contraires : le doux et l'amer. Le gras se dérive ensuite du premier, et le salé du second. Enfin, on trouve entre eux l'aigre, l'âpre, l'astringent et l'acide. Ce sont à peu près les différences des saveurs, à ce qu'il semble. Par conséquent, la capacité de goûter est ce qui est tel en puissance, et le sapide est l'agent qui la finalise comme telle.

Leçon 21

#501. — Le Philosophe vient de traiter du visible, de l'audible et de l'odorant. Il traite ici, en quatrième, du sapide. Cela se divise en deux parties: dans la première, il traite du sapide communément ; dans la seconde (422b10), des espèces de sapides, c'est-à-dire des saveurs. Sur le premier point, il en développe trois autres: en premier, il s'enquiert si le sapide est perçu à travers un milieu ; en second (422a20), il montre ce qui est perçu par le goût, que c'est le sapide et le non sapide ; en troisième (422a34), de quelle qualité doit être l'organe du sens du goût. En effet, il a traité ces trois aspects concernant les autres sens : le milieu dans lequel on sent, ce qui est perçu par le sens, et l'organe du sens. Ces aspects doivent aussi intervenir avec le goût, comme on le verra. Sur le premier point, il en développe trois autres: en premier, il montre que l'objet sapide n'est pas perçu par un milieu extérieur ; en second (422a11), il exclut une objection ; en troisième (422a17), il montre ce qui est requis pour que l'objet sapide soit perçu.

#502. — L'objet sapide, commence-t-il, est une espèce de tangible, c'est-à-dire qu'il se discerne par le toucher. C'est la cause pour laquelle le milieu à travers lequel on le sent n'est pas un corps extérieur. Extérieur, c'est-à-dire qui ne serait pas une partie de l'animal. En effet, les sensibles dont on a parlé auparavant se sentent à travers l'air ou l'eau, qui ne sont pas des parties de l'animal. Le toucher, lui, ne sent pas son objet à travers un milieu extérieur, mais à travers un milieu conjoint. En effet, c'est la chair qui sert de milieu pour le sens du toucher, comme il apperra plus loin (#525-528). C'est pourquoi, comme le goût est une espèce de toucher, et que le sapide est une espèce de tangible, ce dernier n'est pas perçu à travers un milieu extérieur.

#503. — Que par ailleurs le sapide soit une espèce de tangible, il le montre du fait que l'humeur, c'est-à-dire la saveur, qui constitue le sapide, se situe dans l'humide comme dans sa matière propre. Or l'humide est une espèce de tangible. Il en devient donc manifeste que le sapide est une espèce de tangible.

#504. — Cependant, si le goût est une espèce de toucher, on ne doit pas le distinguer, semble-t-il, en opposition au toucher, puisque l'espèce n'entre pas dans une division en opposition avec son genre. Par conséquent, il n'y aurait pas cinq sens, mais seulement quatre. Le goût et le toucher, doit-on toutefois dire à l'encontre, peuvent se regarder de deux manières. D'une manière, quant à leur façon de sentir : alors le goût est une espèce de toucher. En effet, c'est en le touchant qu'il perçoit son objet. D'une autre manière, quant à leur objet : alors, doit-on dire, le sens du goût entretient avec le sens du toucher la même relation que l'objet du goût avec l'objet du toucher. Or manifestement la saveur, objet du goût, n'est pas l'une des qualités des corps simples dont l'animal est constitué, lesquelles constituent les objets propres du sens du toucher; elle est plutôt causée par elles, et se fonde sur l'une d'elles, l'humide, comme en sa matière. Il en devient manifeste que le goût n'est pas la même chose que le sens du toucher, mais s'enracine d'une certaine manière en lui. Aussi a-t-on pris coutume de faire sur le goût la distinction suivante : il y a le goût en tant qu'il discerne les saveurs, et le goût comme espèce de toucher, dans la mesure où il discerne les qualités tangibles : celles de l'aliment, sur quoi porte le sens du toucher, comme on l'a dit plus haut (#473). Aussi le Philosophe dit-il, *Éth. Nic.*, III, 13, en rapport aux plaisirs du goût, que pour autant qu'on l'entend de la première manière, la tempérance n'est pas concernée, et qu'elle l'est seulement pour autant qu'on l'entend de la seconde manière.

#505. — Ensuite (422a11), il exclut une objection. Manifestement, en effet, si un corps savoureux soluble dans l'eau y est mis, du miel, par exemple, ou autre chose de pareil, et que nous soyons dans l'eau, nous sentirions quand même sa saveur dans l'eau. Ainsi, semble-t-il, le goût reçoit son objet à travers l'eau, un milieu extérieur.

#506. — Aussi, pour exclure cette objection, il conclut de ce qui a été dit que, même si le sapide n'est pas perçu à travers un milieu extérieur, il reste que si nous étions dans l'eau nous sentirions de toute manière un corps doux placé dans l'eau à quelque distance. Cependant, la sensation ne nous viendrait pas à travers un milieu, mais du fait que la saveur se mêlerait à l'humide aqueux, comme il se passe avec un breuvage, par exemple, quand on mélange à de l'eau ou à du vin du miel ou autre chose de pareil. En effet, c'est l'eau même qui se trouve affectée naturellement par le corps savoureux. Aussi, ce n'est pas alors la saveur du corps distant, en tant que tel, que le goût perçoit, mais l'eau affectée par ce corps.

#507. — Le signe en est que le goût n'est pas alors affecté par l'eau aussi intensément qu'il en serait apte par la saveur du corps distant ; c'est que cette saveur s'affaiblit par dilution dans l'eau. La couleur, au contraire, ne se voit pas à travers un milieu de façon que le corps coloré se mêle au milieu, ou que quelque chose de lui coule vers la vue, comme Démocrite le soutenait; il s'agit plutôt d'une affection spirituelle du milieu. En conséquence, la vue ne perçoit pas la couleur comme couleur de l'air ou de l'eau, mais comme couleur du corps coloré distant, et avec la même intensité. Si donc nous voulons comparer le goût à la vue, rien n'intervient comme milieu pour le goût comme il en intervient un pour la vue. Néanmoins, tout comme la couleur est le visible, c'est-à-dire l'objet de la vue, de même l'humeur, c'est-à-dire la saveur, est le sapide, c'est-à-dire l'objet du goût.

#508. — Ensuite (422a17), il montre ce que requiert le goût, du fait qu'il ne requiert pas un milieu. Aucun objet savoureux, dit-il, ne produit la sensation de son humeur, c'est-à-dire de sa saveur, sans humidité. En effet, de la manière dont la couleur devient visible en acte grâce à la lumière, de même la saveur devient en acte sapide grâce à l'humide. Pour cela, il faut que le sapide ou bien possède en acte de l'humidité aqueuse, comme le vin ou autre chose de pareil, ou bien soit en puissance humectable, comme ce qu'on prend au titre de nourriture. C'est pourquoi il faut de la salive bien liquide dans la bouche, qu'elle mouille la langue, et que ce que l'on prend se trouve humecté par elle, pour que sa saveur puisse être perçue.

#509. — Ensuite (422a20), il montre ce que perçoit le goût. Il en va du goût, dit-il, de même qu'il en va de la vue et de l'ouïe. La vue, en effet, connaît le visible et l'invisible, comme on l'a dit plus haut (#339; 429-430). En effet, l'invisible, c'est l'obscurité, et la vue en juge. C'est pareillement le trop brillant, comme le soleil, que l'on dit invisible, mais d'une autre manière que l'obscurité. En effet, on dit l'obscurité invisible par défaut de lumière, tandis que le brillant, c'est par une surabondance qui corrompt le sens. Pareillement, l'ouïe porte sur l'audible : le son, et sur le non audible, comme le silence, privation de son, mais aussi sur l'autre non audible : le son mal audible, qui corrompt le sens, en raison de sa surabondance, ou, en raison de sa petitesse³⁸⁰ ne l'affecte pas suffisamment. Il en va d'ailleurs de même en tout ce qui admet puissance et impuissance.

#510. — En effet, on dit impuissant³⁸¹, en tout, soit ce qui n'a pas ce qu'il serait de sa nature d'avoir, soit ce qui l'a mal. Par exemple, on dit incapable de marcher à la fois l'animal tout à fait privé de pieds, et aussi le boiteux ou le faible de pieds. Il en va pareillement pour le goût, et le sapide, et le non sapide. Toutefois, le non sapide se dit de deux manières: c'est ce qui a peu de saveur, ou mauvaise saveur, et ce qui a une saveur assez violente pour corrompre le sens. Ensuite, parce que le sapide est un humide aqueux, et est potable, et que c'est là le principe de la saveur, à savoir, l'humide aqueux, le potable et le non potable, semble-t-il, sont principes de ce que perçoit le goût. Le goût, en effet, perçoit les deux; mais l'un comme mauvais et corrupteur du sens : le non potable; et l'autre comme convenant à sa nature : le potable. De même, par ailleurs, que le sapide est perçu par le goût pour autant que le goût est une espèce de sens distinct du toucher, de même le potable et le non potable sont perçus par le goût pour autant que le goût est une espèce de toucher.

³⁸⁰*Parvitatem*. D'autres leçons ont: *pravitatem*, *defectuosité*.

³⁸¹*Impossibile*. On doit lire *impotens*.

En effet, le potable est commun au toucher et au goût. Au toucher, certes, en tant qu'il est humide; au goût, par ailleurs, en tant qu'il est un humide savoureux.

#511. — Manifestement, donc, les plaisirs que comportent la nourriture et le breuvage, en tant que sensibles et potables, appartiennent au goût en tant qu'il constitue une espèce de toucher, ainsi qu'il est dit, *Éth. Nic.*, III, 10.

#512. — Ensuite (422a34), il montre de quelle qualité doit être l'instrument du goût : en premier, il présente la vérité ; en second (422b5), il la manifeste par un signe.

Ce qui est sapide, commence-t-il, doit être humide et savoureux ; par conséquent, il faut que l'organe du goût ne soit ni humide en acte, ni savoureux en lui-même, ni tel qu'il ne puisse devenir humide, tout comme l'instrument de la vue ne doit pas avoir de couleur mais en être susceptible. La raison en est que le goût est de quelque manière affecté par le sapide en tant que sapide, de la manière dont n'importe quel sens l'est par son sensible. Aussi, comme le sapide en tant que sapide est humide, l'organe du goût, une fois affecté, doit être humecté. Il ne garde sa nature de capacité de goûter, c'est-à-dire d'aptitude à goûter, que tant qu'il peut s'humecter, et qu'il n'est pas encore humide en acte.

#513. — Ensuite (422b5), il montre ce qu'il a dit avec un signe. Le signe de ce qui précède, dit-il, est que la langue ne peut sentir ni quand elle est sèche, ni quand elle est trop humide, parce que lorsqu'elle est restée trop humide d'une sensation antérieure, c'est alors le toucher et la sensation de l'humide antérieur qui domine, et non ceux du nouvel objet. Par exemple, lorsqu'on a déjà goûté une saveur forte, ensuite, si on goûte autre chose on ne le perçoit pas, parce que la sensation de la saveur antérieure demeure sur la langue. Il en va pareillement pour les «malades»«laborants», c'est-à-dire pour les fiévreux, à qui tout paraît amer, du fait qu'ils sentent avec une langue chargée «d'une humidité pareille»!**Erreur de syntaxe**, «, c'est-à-dire pleine de bile, laquelle est amère.

#514. — Ensuite (422b10), il traite des espèces de saveurs. De même, dit-il, que les couleurs simples se contrarient, comme le blanc et le noir, de même les saveurs simples se contrarient, comme le doux et l'amer. Par ailleurs, les espèces de saveurs«eues», c'est-à-dire les espèces simples qui suivent immédiatement, sont le gras, qui suit le doux, et le salé, qui suit l'amer. Par ailleurs, les saveurs intermédiaires sont l'aigre, l'âpre, l'astringent et l'acide, dont deux reviennent à la même. À ces sept espèces de saveurs se ramènent toutes les autres, à ce qu'il semble.

#515. — Par ailleurs, c'est le chaud et le froid, et l'humide et le sec, qui causent les saveurs ; en outre, les contraires sont les réalités les plus éloignées l'une de l'autre. Concernant ces espèces, toutefois, on doit en tenir compte, ce n'est pas d'après la plus grande distance entre chaud et froid, ni entre humide et sec qu'on attend de la contrariété dans les espèces de saveurs ; c'est plutôt en rapport au goût, selon qu'il est de nature à ce que la saveur entraîne chez lui horreur ou suavité. Aussi n'est-il pas nécessaire que le doux ou l'amer soient ce qu'il y a de plus chaud et de plus froid, ou de plus humide et de plus sec, mais qu'ils soient ce qui entraîne le plus de ces dispositions qui ont rapport au sens du goût. Pour ce qui est de la production des saveurs, par ailleurs, il en est traité au livre *Du sens et de la sensation*, 4.

#516. — Enfin, conclut-il, la capacité de goûter, c'est-à-dire le sens du goût, ou son organe, est en puissance à la saveur et à ses espèces, tandis que le sapide est ce qui peut le faire passer de puissance à acte.

Chapitre 11 (422b17-423a21)

422b17 Sur le tangible et sur le toucher, on doit tenir le même discours : si le toucher ne constitue pas un sens, mais plusieurs sens, nécessairement aussi les tangibles constituent plusieurs sensibles. Il y a donc difficulté à savoir s'il y en a plusieurs ou un seul, et qu'est-ce qui sert d'organe sensoriel pour le tangible : est-ce la chair — et chez les autres ce qui lui correspond — ou non ? Ou serait-ce là le milieu, tandis que l'organe sensoriel serait autre chose à l'intérieur ?

422b23 Tout sens, en effet, ne porte que sur une seule contrariété, à ce qu'il semble : la vue, par exemple, sur celle du blanc et du noir, l'ouïe sur celle de l'aigu et du grave, le goût sur celle de l'amer et du doux. Dans le tangible, par contre, on rencontre plusieurs contrariétés : chaud froid, sec humide, dur mou, et tant d'autres du genre.

422b27 Il existe toutefois une solution à cette difficulté : même avec les autres sens, on rencontre plusieurs contrariétés. Avec la voix, par exemple, il n'y a pas seulement acuité et gravité, mais encore force et faiblesse, douceur et rudesse de la voix, et d'autres contrariétés du genre. Pour la couleur aussi, il y a d'autres différences du même genre.

422b32 Mais quel est alors le sujet unique de ces contrariétés, qui se rapporte au toucher comme le son à l'ouïe, ce n'est pas clair.

422b34 L'organe sensoriel est-il interne ou non ? Est-ce plutôt directement la chair ? On n'en a aucun signe du fait que la sensation se produise dès qu'on touche des objets. Car même si l'on enveloppait la chair, en lui formant une membrane, par exemple, en la touchant on déclencherait quand même directement la sensation. Pourtant, il est évident que l'organe sensoriel ne s'y trouve pas. Et si en plus elle devenait connaturelle, la sensation parviendrait plus vite encore.

423a6 Aussi, avec cette partie de notre corps, il semble en aller comme si l'air, autour de nous, nous enveloppait naturellement. Nous aurions alors l'impression de sentir avec quelque chose d'unique à la fois le son, la couleur, l'odeur, et que la vue, l'ouïe, l'odorat constituent un sens unique. Maintenant, par contre, du fait que les milieux où se produisent les différents mouvements sont délimités, il est manifeste que les organes sensoriels en question sont différents. Dans le cas du toucher, cela reste obscur. C'est qu'il est impossible que le corps animé soit constitué d'air et d'eau, car il doit être un solide. Reste qu'il soit un mélange de terre et de pareils éléments, comme se veulent la chair et ce qui lui correspond. Nécessairement, par conséquent, le corps est lui-même le milieu naturellement conjoint de la capacité de toucher, et c'est à travers lui que s'effectuent les sensations multiples.

423a17 Ce qui montre qu'il y en a plusieurs, c'est le toucher avec la langue. Car on sent avec la même partie tous les tangibles et la saveur. Si donc le reste de la chair sentait la saveur, le goût et le toucher paraîtraient être le seul et même sens. Maintenant, ils paraissent en être deux, du fait de ne pas se convertir.

Leçon 22

#517. — Le Philosophe vient de traiter des sensibles des autres sens. Il traite ici en dernier du sensible en rapport au toucher, car le toucher semble entre tous le sens le moins spirituel, bien qu'il soit le fondement de tous les autres sens. Cette partie se divise en deux autres: dans la première, il aborde certaines difficultés concernant le sens du toucher; dans la seconde (423b17), il montre la vérité concernant ce sens. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il soulève des questions; en second (422b23), il en traite.

L'objet de notre enquête, commence-t-il, revient au même, que nous parlions du tangible ou du toucher. En effet, ce qu'on dit de l'un, on doit le dire de l'autre, car si le toucher n'est pas un seul sens, mais plusieurs, nécessairement les tangibles ne seront pas un genre unique de sensibles, mais plusieurs. Sa raison de parler ainsi, c'est son intention de traiter en premier des sensibles, et de traiter ensuite du sens. Cependant, en traitant du tangible et du toucher, il soulèvera des questions sur le sens du toucher ; mais comme ces questions peuvent se traiter plus commodément en les adressant au toucher qu'en les adressant au tangible, c'est pour cela qu'il débute avec cette excuse, et déclare que cela ne change rien qu'on parle du toucher ou du tangible.

#518. — Il soulève donc deux questions sur le toucher et le tangible. La première en va comme suit : y a-t-il plusieurs sens du toucher ou un seul ? La seconde difficulté est : qu'est-ce qui constitue la capacité de sentir, c'est-à-dire l'organe avec lequel on sent, dans le toucher ? Est-ce que la chair est l'organe du sens du toucher chez les animaux de chair, c'est-à-dire les animaux dotés de sang ? et dans les autres, ceux qui sont dépourvus de sang, est-ce quelque chose qui correspond à la chair ? Ou alors peut-être est-ce autrement, et la chair, ainsi que ce qui lui correspond, est le milieu pour le sens du toucher, alors que le premier organe du sens du toucher sera une partie intérieure, près du cœur, comme il est dit au livre *Du sens et de la sensation*, 2.

#519. — Ensuite (422b23), il traite des difficultés soulevées : en premier, de la première; en second (422b34), de la seconde. Sur le premier point, il en développe trois autres : en premier, il montre qu'il n'y a pas un sens du toucher, mais plusieurs ; en second (422b27), il résout le raisonnement apporté ; en troisième (422b32), il infirme la solution. Le raisonnement qu'il apporte en premier va

comme suit : un sens, semble-t-il, porte sur une seule contrariété; par exemple, la vue sur le blanc et le noir, l'ouïe sur le grave et l'aigu, le goût sur l'amer et le doux. Mais pour l'objet tangible, qui est l'objet du toucher, il y a plusieurs contrariétés : le chaud et le froid, l'humide et le sec, le dur et le mou, et d'autres pareilles, et le lourd et le léger, et l'aigu et l'émoussé, et d'autres pareils. Le toucher n'est donc pas un sens, mais plusieurs.

#520. — Ensuite (422b27), il présente une solution apparente pour la difficulté soulevée. On peut, dit-il, trouver solution à la difficulté précédente dans le fait que les autres sens aussi portent sur plusieurs contrariétés, à ce qu'il semble ; l'ouïe, par exemple. En effet, pour la voix audible, on peut s'attendre non seulement à la contrariété de l'aigu et du grave, mais aussi à la force et à la faiblesse de la voix, à sa douceur et à sa rudesse, et à d'autres qualités contraires. Pareillement, pour la couleur, on peut rencontrer d'autres différences que la contrariété du blanc et du noir; par exemple, telle couleur est violente et telle autre douce, telle est belle et telle laide. Cependant, cela n'empêche pas que l'ouïe soit un sens unique, et pareillement la vue. De même, comme telle, une contrariété multiple des tangibles n'empêche pas, à ce qu'il semble, que le toucher ne soit un sens unique.

#521. — Ensuite (422b32), il exclut la solution apportée. Pour toutes les contrariétés, dit-il, qui concernent les audibles, il y a un seul sujet, le son ; c'est pareillement la couleur pour les objets visibles. Mais on ne peut pas trouver une chose unique qui serve de sujet commun à toutes les contrariétés qui concernent les tangibles. Pour cela, manifestement, il n'y a pas un genre unique d'objets tangibles, et en conséquence pas un sens unique du toucher non plus.

#522. — Pour l'évidence de ce dont on parle ici, on doit tenir compte qu'il y a proportion entre la distinction des puissances et celle de leurs objets : un sens unique constituant une puissance unique, le sensible correspondant doit aussi constituer un genre unique. Or il est montré, *Métaphysique*, X, 4, qu'un genre unique implique une contrariété première. Par conséquent, l'objet d'un sens unique ne doit laisser attendre qu'une contrariété première. C'est pour cela que le Philosophe dit ici qu'un sens unique porte sur une contrariété unique.

#523. — Néanmoins, même dans un genre unique, on peut, après la première contrariété, en trouver plusieurs autres. Soit par subdivision : dans le genre des corps, la première contrariété intervient entre l'animé et l'inanimé ; mais comme le corps animé se divise en sensible et insensible, et par après le sensible en rationnel et irrationnel, les contrariétés se multiplient ensuite dans le genre du corps. Soit par accident : par exemple, dans le genre du corps, il y a la contrariété du blanc et du noir, et ainsi de suite d'après tout ce qui peut tenir lieu d'accident à un corps. C'est de cette façon, doit-on comprendre, que pour le son et la voix, en dehors de la contrariété première du grave et de l'aigu, qui intervient par soi, il s'ajoute par accident d'autres contrariétés.

#524. — Par contre, dans le genre des tangibles, il y a plusieurs premières contrariétés par soi, qui d'une certaine manière se réduisent toutes pourtant à un seul sujet, mais d'une autre manière non. D'une manière, en effet, on peut considérer comme le sujet de la contrariété le genre même qui se rapporte aux différences contraires, comme la puissance à l'acte ; mais d'une autre manière, on peut considérer comme le sujet des contrariétés la substance qui est elle-même le sujet du genre auquel elles appartiennent, par exemple, si nous disons que le corps coloré est le sujet du blanc et du noir. Si donc nous parlons du sujet qui est le genre, manifestement ce n'est pas le même sujet pour tous les tangibles ; mais si nous parlons du sujet qui est la substance, il y a un seul sujet pour toutes : le corps, en rapport à la consistance de l'animal. Aussi le Philosophe dit-il, plus loin (#529;546), que les tangibles appartiennent au corps en tant que corps ; ce sont les qualités par lesquelles les éléments du corps se distinguent entre eux. En effet, ce sont ces qualités que le sens du toucher discerne, celles qui concernent la consistance du corps de l'animal. Aussi, à parler formellement, et pour sa définition, le sens du toucher n'est pas un sens unique, il en est plusieurs ; mais quant à son sujet, par ailleurs, il est unique.

#525. — Ensuite (422b34), il traite de la seconde question. À ce propos, il développe deux points: en premier, il enseigne la vérité ; en second (423a6), il conclut quelque chose qui concerne la manifestation de la première question. Sur le premier point, on doit savoir qu'on pourrait avoir l'impression que c'est la chair l'organe du sens du toucher, pour la raison que dès que la chair touche, nous sentons les tangibles.

#526. — Pour exclure ce raisonnement, il nie que ce signe — que dès que la chair est touchée il y a sensation du tangible, c'est-à-dire on sent celui-ci — suffise pour juger si l'organe du toucher est intérieur ou non, et que la chair soit l'organe immédiat du toucher. Car de toute manière, si on étendait sur la chair une pellicule ou une toile subtile, on sentirait le tangible tout de suite au toucher de ce qu'on aurait étendu sur la chair. Cependant, il n'en résulterait pas que l'organe du sens du toucher soit cette pellicule étendue par-dessus. Manifestement, pourtant, même si cette pellicule étendue par-dessus devenait connaturelle à l'homme, on sentirait tout de suite par elle. Aussi, bien que le tangible soit tout de suite senti au toucher de la chair, qui est connaturelle à l'homme, il ne s'ensuit quand même pas que la chair soit l'organe du toucher, mais seulement qu'elle est un milieu connaturel.

#527. — Ensuite (423a6), il conclut quelque chose d'utile à la manifestation de la première question. La chair, dit-il, agit comme un milieu connaturel dans le sens du toucher ; par conséquent, semble-t-il, cette partie du corps se rapporte au sens du toucher comme si l'air qui nous entoure nous était connaturel. Cet air donnerait alors l'impression d'être l'organe de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, bien que c'en soit le milieu. Ainsi, nous aurions l'impression de sentir avec un organe unique le son, l'odeur et la couleur, et il semblerait par suite qu'il n'y eût qu'un unique sens pour l'ouïe, la vue et l'odorat. Mais maintenant, du fait que le milieu à travers lequel ont lieu les affections des sensibles en question est «déterminé»«déterminé», c'est-à-dire distinct de nous, il est manifeste qu'il ne constitue pas l'organe. Encore une fois, il est manifeste que diffèrent les organes des trois sens mentionnés, et qu'en conséquence il y a des sens différents. Dans le cas du toucher, par contre, cela n'est pas manifeste, parce que son milieu nous est connaturel.

#528. — Il donne la raison de cette diversité. L'air, en effet, et l'eau, qui sont les milieux des autres sens, ne peuvent nous être connaturels, parce qu'il est impossible que de l'air pur et de l'eau pure constituent un corps animé. C'est qu'en effet les corps humides et fluides ne sont pas fermes et ne se limitent pas bien par eux-mêmes, mais ont besoin d'un terme extérieur. Or le corps animé doit être ferme et limité par lui-même. Aussi faut-il qu'il soit mixte de terre et d'air et d'eau, comme il se doit, c'est-à-dire comme l'exige la chair chez les animaux qui en ont, et ce qui lui est proportionnel, chez les animaux qui n'en ont pas. Ainsi, ce corps qui est milieu dans le toucher, à savoir la chair, peut être adapté³⁸², c'est-à-dire naturellement uni au toucher, de sorte que grâce à lui, comme par un milieu connaturel, s'exercent plusieurs sens du toucher.

#529. — Ensuite (423a17), il présente autre chose pour manifester la même chose. On démontre la même chose, dit-il, par le fait qu'avec la langue s'effectuent plusieurs touchers. En effet, nous sentons avec la langue tous les tangibles que nous sentons avec les autres parties du corps ; en plus, nous sentons avec elle «l'humeur»!**Erreur de syntaxe**, «, c'est-à-dire la saveur, que nous ne sentons avec aucune autre partie du corps. Si, par contre, une autre partie de notre chair sentait la saveur, nous ne discernions plus entre goût et toucher ; comme maintenant nous ne discernons pas entre le toucher qui discerne le chaud et le froid, et le toucher qui discerne l'humide et le sec. Maintenant, néanmoins, il appert que le goût et le toucher constituent deux sens, parce qu'ils ne se convertissent pas l'un avec l'autre. En effet, n'importe quelle partie avec laquelle s'effectue la sensation du toucher ne sert pas aussi au goût. La raison, par ailleurs, pour laquelle la gustation ne s'effectue pas avec n'importe quelle partie avec laquelle s'effectue le toucher, c'est que les saveurs ne sont pas des qualités des éléments dont le corps animal est constitué ; aussi n'appartiennent-elles pas à la consistance de l'animal, comme les qualités tangibles.

Chapitre 11 (423a22-424a16)

423a22 Par ailleurs, on rencontrera une autre difficulté, du fait que tout corps comporte profondeur, c'est-à-dire sa troisième dimension, car de ce fait deux corps entre lesquels il y en a un troisième ne peuvent se toucher. En outre, l'humide ne va jamais sans corps, ni non plus le mouillé, mais il faut qu'ils soient de l'eau ou comportent de l'eau. D'autre part, les corps qui se touchent dans l'eau et dont les extrémités ne sont pas sèches, comportent nécessairement de l'eau entre eux, et leurs extrémités en sont recouvertes. Si cela est vrai, cependant, il est impossible qu'un corps en

³⁸²*Adnatum*. En d'autres versions: *adunatum*.

touche un autre dans l'eau. Il en va de la même manière dans l'air, car l'air se rapporte de la même manière aux objets qui s'y trouvent que l'eau à ceux qu'elle contient ; mais cela nous échappe davantage, tout comme cela échappe aux animaux aquatiques si un corps mouillé touche un autre corps mouillé.³⁸³

423b1 Ainsi donc, est-ce que pour tout le sens s'exerce pareillement, ou en va-t-il différemment selon les cas? Par exemple, à ce qu'il semble maintenant, le goût et le toucher s'exerceraient du fait de toucher et les autres sens de loin ? En fait, il n'en va pas ainsi. Même le dur et le mou, au contraire, c'est à travers autre chose que nous les sentons, tout comme le sonore, le visible et l'odorant. Toutefois, ceux-ci c'est de loin et les autres de près ; aussi cela nous échappe-t-il. C'est un fait que nous sentons tout à travers un milieu, mais dans leur cas, cela nous échappe. Comme nous l'avons dit auparavant, si nous sentions tous les tangibles à travers une membrane sans savoir qu'elle nous en sépare, notre situation serait pareille à notre situation actuelle dans l'eau ou dans l'air : nous avons l'impression de toucher les tangibles eux-mêmes et que rien n'intervient comme milieu.

423b12 Cependant, le tangible diffère des tangibles et des sonores : ces derniers nous les sentons du fait que le milieu nous fasse quelque chose, tandis que pour ce qui est des tangibles nous ne sommes pas affectés par le milieu mais en même temps que lui. De même, lorsqu'on est frappé à travers son bouclier, ce n'est pas que le bouclier a d'abord été frappé puis qu'il a frappé, mais on s'est trouvé frappé les deux ensemble.

423b17 De façon générale, à ce qu'il semble, la chair et la langue se rapportent chacune à leur organe sensoriel comme l'air et l'eau se rapportent à la vue, à l'ouïe et à l'odorat : si l'organe sensoriel même est touché, ni là ni ici la sensation ne se produira. Par exemple, si l'on place un corps blanc sur l'extrémité de l'œil. Par là encore il devient que l'organe sensoriel du toucher est interne. C'est ainsi, en effet, qu'il en ira pour lui précisément comme des autres. Placé sur l'organe sensoriel, l'objet n'est pas senti, tandis qu'il l'est, placé sur la chair. La chair est par conséquent le milieu, pour la capacité de toucher.

423b27 Les tangibles sont donc les différences du corps en tant que corps, je veux dire les différences qui définissent les éléments — chaud et froid, sec et humide — dont nous avons parlé auparavant, dans nos propos sur les éléments³⁸⁴. L'organe sensoriel qui porte sur eux, l'organe tactile, où le sens appelé toucher réside en premier, c'est la partie qui revêt en puissance ces qualités. Car sentir, c'est d'une manière être affecté ; aussi le tangible, par son action, fait-il comme lui en acte cette partie d'abord telle en puissance. C'est pourquoi nous ne sentons pas le chaud, le froid, le dur ou le mou pareils à notre organe, mais leurs excès, puisque le sens occupe à peu près le milieu de la contrariété entre les sensibles. C'est bien pourquoi il distingue les sensibles ; le milieu, en effet, est capable de les distinguer parce qu'il devient pour chacun d'eux l'autre extrême. De même que ce qui va sentir le blanc et le noir ne doit être ni l'un ni l'autre en acte, mais les deux en puissance, et qu'il en va ainsi pour les autres sens, il en va de même pour le toucher, qui ne doit être ni chaud ni froid.

424a10 En outre, de même que la vue portait en quelque sorte à la fois sur le visible et sur l'invisible, et pareillement les autres sens sur les opposés, de même aussi le toucher porte-t-il sur le tangible et sur l'intangible. L'intangible, toutefois, c'est à la fois ce qui ne représente qu'une très petite différence sur le plan des tangibles, comme sa nature y prédispose l'air, et aussi les surabondances des tangibles, comme ce qui va jusqu'à détruire.

Voilà donc que nous avons traité sommairement de chacun des sens.

³⁸³ C'est une interrogation qui échappe aux animaux aquatiques : ils ne peuvent penser à se demander *si des corps mouillés se touchent*, ni par conséquent s'apercevoir que de fait ce n'est pas le cas, l'eau constituant un milieu entre eux. Barbotin, Bodéüs et Vernier font contre-sens, en donnant que les animaux aquatiques ne s'aperçoivent pas que des corps mouillés se touchent.

³⁸⁴ Voir *De la génération et de la corruption*, II, 2 et 3.

Leçon 23

#530. — Une fois montré que le sens du toucher requiert un milieu connaturel, le Philosophe s'enquiert maintenant s'il requiert aussi un milieu extérieur. À ce propos, il développe deux points: en premier, il montre que le toucher ne se produit pas sans milieu extérieur ; en second (423b1), il montre en quoi le toucher et le goût diffèrent des autres sens qui sentent à travers un milieu extérieur.

Concernant le toucher, commence-t-il, on peut se demander s'il comporte un milieu extérieur, maintenant qu'on a montré qu'il en comporte un connaturel. Cette difficulté vient de ce que tout corps présente une profondeur, c'est-à-dire une troisième dimension. En effet, tout corps a manifestement trois dimensions : une longueur, une largeur et une profondeur. Il s'ensuit de là que tous les corps entre lesquels se trouve un corps intermédiaire ne se touchent pas immédiatement. En effet, ils sont distants l'un de l'autre, du fait qu'il y a une dimension entre eux.

#531. — Manifestement aussi, partout où il y a un milieu humide ou mouillé, il doit y avoir un corps. En effet, l'humidité, du fait d'être une qualité, ne va pas sans corps qui lui serve de sujet. Ou bien donc elle appartient à l'autre corps en lui-même, et alors on a un corps humide — de l'eau, par exemple ; ou bien ce corps tient l'humidité comme un corps qui s'ajoute à lui, et il est mouillé, dit-on, ayant de l'eau en surface seulement, ou même en surface et profondeur. C'est ce qu'il veut dire, quand il affirme que nécessairement tout corps humide ou mouillé est de l'eau ou a de l'eau. Manifestement encore, les corps qui se touchent dans l'eau doivent avoir entre eux de l'eau comme intermédiaire, et leurs extrémités doivent en être couvertes ; à moins peut-être de dire qu'ils sont secs et dans l'eau, mais c'est impossible. En effet, ce qui est dans l'eau est nécessairement mouillé, de manière à avoir de l'eau en sa superficie. Il reste donc qu'entre deux corps qui se touchent dans l'eau de l'eau intervient comme intermédiaire. Si cela est vrai, il est par suite impossible qu'un corps en touche un autre dans l'eau immédiatement. Pareillement, il en va de la même manière de l'air, qui est humide naturellement, comme l'eau.

#532. — Il en va pareillement en effet de l'air pour mouiller les corps qui sont dans l'air comme il en va de l'eau pour mouiller ceux qui sont dans l'eau. Mais cela nous échappe plus concernant l'air, qu'il serve d'intermédiaire, que de l'eau, parce que nous sommes continuellement dans l'air et que c'est par conséquent imperceptiblement qu'il inhère à nous. Pareillement, les animaux qui sont dans l'eau ne perçoivent pas si deux corps mouillés par l'eau se touchent, car, étant continuellement dans l'eau, ils ne perçoivent pas l'eau qu'il y a entre eux et les corps qu'ils touchent. Il y a par ailleurs encore une autre raison pour laquelle nous percevons moins ce qui concerne l'air que ce qui concerne l'eau, c'est que l'air est plus subtil et moins perceptible au sens. Toujours donc, quand nous touchons quelque chose, il y a un milieu entre nous et les choses touchées : de l'air ou de l'eau.

#533. — Mais il surgit ici une difficulté. En effet, ce qui est moyen dans un sens doit être dépouillé des qualités sensibles qui se rapportent à ce sens ; le transparent, par exemple, n'a pas de couleur. Or manifestement l'air et l'eau ont des qualités tangibles ; le sens du toucher ne peut donc pas se produire par leur intermédiaire.

#534. — Néanmoins, Averroès répond que nous ne sommes pas affectés par l'air pur ou par l'eau pure. En effet, rien n'est affecté sinon par son contraire, selon le principe de l'affection. Or l'air et l'eau ne nous sont pas contraires, mais semblables ; en effet, ils se comparent à nous comme le lieu à ce qui s'y trouve. Aussi, notre toucher n'est pas affecté par les qualités de l'air ou de l'eau, mais par des qualités extérieures. En effet, ce qu'on sent de qualités tangibles dans l'air et dans l'eau résulte d'un mélange avec des corps extérieurs, comme il dit. Car le feu ne perd jamais sa chaleur, et de même l'eau ne perd jamais sa qualité³⁸⁵. Que par contre nous arrivions à sentir le chaud, cela résulte du mélange avec un corps extérieur.

#535. — Il y a dans cette réponse plusieurs erreurs. En premier, certes, en ceci que nos corps, dit-il, ne sont pas affectés par l'air ou par l'eau, qui nous sont semblables comme le lieu à ce qui s'y trouve. Manifestement, certes, nos corps ont un lieu naturel, comme aussi un mouvement naturel,

³⁸⁵ Le feu est par nature chaud et l'eau par nature froide.

issu de la nature de leur élément prédominant. Nos corps, donc, ne se comparent pas autrement à leur lieu et aux corps qui les contiennent que les éléments qui sont eux-mêmes dans un lieu aux éléments en lesquels ils sont. Or les éléments s'altèrent dans leurs extrémités, comme il appert par le Philosophe, au premier livre *Des météores*, 2. Notre corps, donc, est de nature à être altéré par les éléments.

#536. — En outre, tout ce qui est en puissance est de nature à être affecté par ce qui est en acte. Or nos corps, du fait de se situer dans une certaine médiété entre les extrémités des qualités tangibles présentes dans les éléments, se présentent face aux qualités élémentaires comme la puissance devant l'acte. En effet, le milieu est en puissance aux extrêmes, comme il sera dit plus loin (#547-548). Il est donc manifeste que nos corps sont de nature à être affectés par les qualités des éléments, et à les sentir.

#537. — Cette erreur provient donc de ce qu'il n'a pas su distinguer entre les éléments selon qu'ils se contrarient, et selon qu'ils se contiennent et contiennent leurs semblables comme le lieu ce qui s'y trouve.

#538. — On doit donc dire que les éléments peuvent se regarder de deux manières. D'une manière, selon leurs qualités actives et passives: et ainsi, ils se contrarient et s'affectent entre eux dans leurs extrêmes. De l'autre manière, selon leurs formes substantielles, qu'ils reçoivent de l'impression d'un corps céleste. Aussi, d'autant plus un corps élémentaire est proche d'un corps céleste, d'autant plus il a de forme. Ensuite, parce qu'il appartient à la forme de contenir, et qu'elle se tient en raison du tout, il s'ensuit que le corps supérieur contient l'inférieur et se compare à lui comme le tout à la partie divisée, ce qui est la comparaison du lieu à ce qui s'y trouve. Aussi, même la puissance du localisant et du contenant se dérive des éléments à partir du premier contenant : le corps céleste. À cause de cela, le lieu et le mouvement local ne s'attribuent pas aux éléments selon leurs qualités actives et passives, mais reçoivent leurs formes substantielles des éléments.

#539. — Il y a une autre erreur en ce qu'il dit, que l'eau et l'air ne sont pas altérées sauf par mélange avec un corps extérieur. Manifestement, en effet, l'eau et l'air sont corruptibles en partie. Par ailleurs, la corruption et la génération peut se faire dans les éléments sans mixtion, et suit l'altération, comme il appert au livre *De la génération*, I, 1. Aussi, manifestement encore, tant que dure l'espèce de l'eau, l'eau peut être affectée dans sa qualité naturelle, sans mélange avec un corps extérieur. Le feu, par ailleurs, comme il est plus formel, est plus actif parmi les éléments, qui se comparent tous à lui comme matériels, comme il est dit au quatrième livre *Des météores*, 1. Aussi, il n'en va pas pareillement de lui et des autres.

#540. — L'air et l'eau, doit-on dire, sont facilement affectables par des qualités étrangères, et principalement quand ils sont en petite quantité, comme il arrive dans l'eau ou l'air présents entre deux autres corps qui se touchent. À cause de cela, il n'y a pas d'empêchement à ce que la sensation du toucher ne se fasse à travers l'air et l'eau comme milieu. L'air empêche encore moins que l'eau, car l'air a des qualités tangibles moins sensibles. Aussi, si on intensifie les qualités tangibles de l'air ou de l'eau, le toucher s'en trouve davantage empêché, par exemple, lorsque l'air ou l'eau sont d'une froideur ou d'une chaleur intense.

#541. — Ensuite (423b1), il montre la différence entre le toucher et le goût et les autres sens. En premier, il exclut une différence qu'on s'imagine ; en second (423b12), il présente une différence vraie.

Du fait, commence-t-il, que le toucher comporte un milieu extérieur, on doit examiner si la sensation de tous les sensibles se fait pareillement, ou différemment pour des sensibles différents. Par exemple, cette différence apparaît d'emblée : le goût et le toucher sentent du fait de toucher immédiatement, tandis que les autres sens sentent de loin leurs sensibles, sans les toucher.

#542. — Mais il n'est pas vrai qu'ils diffèrent ainsi. Au contraire, nous sentons le dur, le mou et les autres qualités tangibles «par autre chose»! **Erreur de syntaxe**, « c'est-à-dire par des milieux extérieurs, de même que les objets des autres sens, comme le sonore, le visible et l'odorant. Cependant, ces sensibles se sentent parfois de loin du sens, tandis que les sapides et les tangibles se sentent de proche, étant donné que leur milieu est quasi imperceptible, à cause de sa petitesse, raison pourquoi il nous échappe. En effet, nous sentons tous les sensibles à travers un milieu extérieur, mais pour les sapides et les tangibles cela nous échappe. Comme nous l'avons dit

auparavant (#526), si nous sentions tous les tangibles à travers une pellicule étendue sur nous, sans savoir que quelque chose nous séparerait d'eux, nous sentirions à travers un milieu de la même manière que nous le faisons maintenant, en sentant dans l'eau et dans l'air. Mais nous pensons maintenant que nous touchons les sensibles mêmes, et qu'aucun milieu ne nous en sépare.

#543. — Ensuite (423b12), une fois exclue la fausse différence, il en présente une vraie. Les objets tangibles, dit-il, diffèrent des visibles et des sonores du fait que ces sensibles nous les sentons parce qu'ils affectent un milieu, et qu'ensuite ce milieu nous affecte. Par contre, nous sentons les tangibles par un milieu extérieur non pas en ce que le milieu extérieur nous affecte, mais en ce que nous sommes affectés par le sensible en même temps que le milieu. Comme lorsqu'on est frappé à travers un bouclier. Ce qui se passe n'est pas que le bouclier, une fois frappé, nous frappe ; mais qu'on soit frappé ensemble l'un et l'autre.

#544. — Le fait de dire «ensemble» ne doit pas se comprendre quant à l'ordre du temps seulement, parce que même dans le cas de la vue le milieu est affecté par l'objet en même temps que le sens l'est par le milieu ; en effet, la vision se fait sans succession. Par contre, la perception du son et de l'odeur se fait dans une succession, comme il est dit, au livre *Du sens et de la sensation*, 1. Mais on doit rapporter cela à l'ordre de la cause, car, pour les autres sens, l'affection du moyen est la cause de celle du sens, mais pas dans le cas du toucher. Pour les autres sens, le milieu est nécessaire, tandis que pour le toucher il est comme par accident, en tant qu'il est accidentel que des corps qui se touchent soient mouillés.

#545. — Ensuite (423b17), il traite du sens du toucher selon la vérité : en premier quant à son milieu ; en second (423b27), quant à la qualité de son organe ; en troisième (424a10), quant à l'objet perçu par le sens.

Il semble en aller de la chair et de la langue, en rapport à l'organe du sens du toucher, commence-t-il, comme il en va de l'air et de l'eau, en rapport à l'organe de la vue, de l'ouïe et de l'odorat. En effet, en aucun de ces sens il ne peut se produire de sensation, si l'organe est touché. Par exemple, si on met un corps blanc sur la surface de l'œil, on ne le voit pas. Aussi est-il manifeste que l'organe sensoriel, pour le sens du toucher, est intérieur. Il en va de fait de ce sens comme des autres. En effet, les animaux ne sentent pas les objets sensibles placés sur l'organe de leur sens. Pourtant, ils sentent les objets sensibles placés sur la chair ; c'est pourquoi il est manifeste que la chair n'est pas l'organe du sens, mais son milieu.

#546. — Ensuite (423b27), il montre de quelle nature est l'organe du toucher. Les qualités tangibles, dit-il, sont des différences du corps en tant que corps. C'est-à-dire, ce sont les différences par lesquelles les éléments se distinguent entre eux : le chaud, le froid, l'humide et le sec, dont il a été parlé dans les traités qui portent sur les éléments, c'est-à-dire au livre *De la Génération et de la corruption*, II, 2-3.

#547. — Toutefois, l'organe du toucher, et ce en quoi est fondé en premier le sens que l'on appelle le toucher, est manifestement une partie en puissance à pareilles qualités. En effet, l'organe du sens est affecté par le sensible, parce que sentir est une manière d'être affecté. Ainsi, le sensible, qui est l'agent, fait en acte le sens tel qu'est le sensible, puisqu'il y est en puissance. À cause de cela, l'organe du toucher ne sent pas la qualité, pour autant qu'il est en acte. En effet, nous ne sentons pas ce qui est chaud ou froid, dur ou mou, de la manière dont ces choses sont dans l'organe du toucher. Nous sentons plutôt l'abondance des qualités tangibles, comme par un organe du toucher placé dans un état moyen entre les qualités tangibles contraires. À cause de cela, l'organe du toucher discerne seulement les extrêmes des qualités tangibles. En effet, le moyen est apte à discerner les extrêmes, car il peut être affecté par l'un et l'autre de ces extrêmes, du fait qu'au moment où il est en rapport à l'un, il a en lui la nature de l'autre. Par exemple, le tiède est froid, en rapport au chaud, mais en rapport au froid, il est chaud. Aussi, le moyen est affecté par l'un et l'autre des extrêmes, comme il est de quelque manière contraire à l'un et à l'autre. Il faut que, de même que l'organe qui doit sentir le blanc et le noir n'ait ni l'un ni l'autre d'entre eux en acte, mais l'un et l'autre en puissance, et de la même manière dans les autres sens, de même aussi il en aille avec le sens du toucher : que l'organe ne soit ni chaud ni froid en acte, mais l'un et l'autre en puissance.

#548. — Il en va cependant différemment en cela pour le toucher et pour les autres sens. En effet, dans la vue, l'organe de la vue est en puissance au blanc et au noir, dépouillé de tout le genre du

blanc et du noir, car il est tout à fait privé de couleur. Mais l'organe et le milieu du toucher ne peut être dépouillé de tout genre de chaud et de froid, d'humide et de sec ; en effet, il est composé des éléments dont ceux-ci sont les qualités propres. Par contre, l'organe du toucher devient en puissance à ses objets en tant qu'il est dans un état moyen entre les contraires. En effet, le moyen est en puissance aux extrêmes. À cause de cela, d'autant plus un animal voit sa complexion réduite à l'état moyen, d'autant meilleur il a le toucher. C'est pourquoi l'homme, parmi tous les animaux, possède le meilleur toucher, comme on a dit plus haut (#482-483).

#549. — Ensuite (424a10), il traite de ce qui est perçu par le toucher. De même, dit-il, que la vue porte d'une certaine manière sur le visible et sur l'invisible, comme aussi les autres sens portent sur les opposés, l'ouïe sur le son et sur le silence, de même aussi le toucher porte sur le tangible et sur l'intangible. L'intangible, toutefois, se dit de deux manières : ou bien ce qui surabonde, au point de corrompre le sens, comme le feu ; ou bien ce qui présente peu de qualité tangible, comme l'air. En effet, l'un et l'autre se disent tangibles en tant que mal perceptibles par le sens du toucher.

#550. — Enfin, il conclut, par manière d'épilogue, qu'il a parlé «sommairement», c'est-à-dire comme en résumé, des sensibles sens par sens. En effet, il en est traité en détail au livre *Du sens et de la sensation*.

Chapitre 12 (424a17-b18)

424a17 Il faut l'admettre universellement pour tout sens: le sens, c'est ce qui peut recevoir les formes sensibles sans leur matière, comme la cire peut recevoir la marque du sceau sans son fer ni son or; de fait, elle reçoit la marque dorée ou d'airain, mais ce n'est pas en tant qu'il s'agit d'or ou d'airain. Il en va pareillement du sens en rapport à chaque chose qu'il sent: il est affecté par ce qui a couleur, fluide ou son, non pas toutefois d'après ce qu'on attribue comme être à chacun de ces objets, mais en tant qu'il est de telle sorte et d'après sa forme³⁸⁶.

424a24 Le premier sensitif, c'est ce où réside pareille puissance. C'est bien sûr la même chose, mais quant à son être c'est autre chose. Ce qui sent, en effet, doit comporter une grandeur, alors que, pour la puissance de sentir, ni son être ni le sens ne sont une grandeur; c'en sont plutôt comme une forme et une puissance.

424a28 Partant de là, il devient manifeste aussi pourquoi donc les excès des sensibles corrompent les appareils sensitifs. Si en effet le mouvement imprimé à l'appareil sensitif est trop fort, la forme — qui constitue le sens — se dissout, tout comme l'accord et le ton des cordes heurtées violemment. Pourquoi donc aussi les plantes ne sentent pas, alors qu'elles possèdent l'une des parties de l'âme et se trouvent quelque peu affectées par les tangibles eux-mêmes: en effet, elles se refroidissent et s'échauffent. La cause en est, en effet, qu'elles ne possèdent pas de médiété ni de principe propre à recevoir les formes des objets sensibles; au contraire, elles n'en sont affectées qu'avec leur matière.

424b3 On pourrait se demander, par ailleurs, si peut être affecté de quelque manière par une odeur ce qui est incapable d'olfaction, par une couleur ce qui est incapable de voir, et pareillement pour les autres sensibles.

424b5 Mais l'objet de l'odorat, c'est l'odeur, et si celle-ci fait quelque chose, c'est l'olfaction que l'odeur fait. Par conséquent, en ce qui est incapable d'olfaction, rien n'est de nature à se trouver affecté par l'odeur. Le même raisonnement vaut aussi pour les autres sensibles. Même en ce qui en est capable, chacun n'est affecté qu'en autant qu'il est sensible.

424b9 Cela devient aussi évident comme suit. Ce ne sont ni la lumière et l'obscurité, ni le son, ni l'odeur qui font quoi que ce soit aux corps, mais ce en quoi chacun se trouve; c'est par exemple l'air qui accompagne le tonnerre qui fend le bois.

424b12 Les qualités tangibles et les saveurs, pourtant, agissent sur les corps. Sinon, par quoi les êtres inanimés se trouveraient-ils affectés et altérés?

³⁸⁶ Ἄλλ' οὐχ ἥ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ἥ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον.

424b14 Alors, les autres sensibles n'agissent-ils pas aussi? Plutôt, tout corps n'est pas affectable par l'odeur et le son. Ceux qui sont affectés sont indéterminés et instables, comme l'air; celui-ci sent, s'il est affecté de certaine manière.

424b16 Qu'est-ce donc que sentir une odeur, sinon être affecté de certaine manière? Sentir une odeur, c'est aussi en avoir la sensation, tandis que l'air, quand il est affecté, devient vite sensible tout simplement.

Leçon 24

#551. — Dans la partie précédente, le Philosophe³⁸⁷ a traité des sensibles³⁸⁸ en regard de chaque sens; ici, il traite du sens. À ce propos, il développe trois points: en premier, il montre ce qu'est le sens; en second (424a28), il conclut la solution de certaines questions à partir de la définition donnée du sens; en troisième (424b3), il soulève des difficultés sur l'affectation du sens³⁸⁹ par les sensibles. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, il montre ce qu'est le sens; en second (424a24), il montre ce qu'est l'organe du sens.

Il faut admettre universellement et communément, commence-t-il, qu'il appartient à tout sens que le sens reçoit les espèces sans leur matière, comme la cire reçoit la marque de l'anneau sans le fer ni l'or. Cependant, cela semble bien être commun à tout ce qui se trouve affecté. Tout ce qui se trouve affecté, en effet, reçoit quelque chose de l'agent en tant qu'il est agent. Or l'agent agit par sa forme, et non par sa matière. Donc, tout ce qui est affecté reçoit une forme sans sa matière. Et cela apparaît même au sens; en effet, l'air ne reçoit pas du feu comme agent sa matière mais sa forme: cela donc ne semble pas être propre au sens, de recevoir³⁹⁰ les espèces sans leur matière.

#552. — Bien que cela soit commun³⁹¹ à tout ce qui se trouve affecté, doit-on donc répliquer, de recevoir la forme de l'agent, la différence toutefois réside dans la manière de la recevoir. En effet, la forme reçue de l'agent chez celui qui se trouve affecté a parfois la même manière d'être en celui qui en est affecté qu'en l'agent. Cela se produit, bien sûr, quand celui qui est affecté a envers la forme la même disposition que l'agent: car tout ce qui³⁹² est reçu en autre chose l'est à la manière de ce qui le reçoit³⁹³. Aussi, si celui qui est affecté est disposé de la même manière que son agent, la forme se trouve reçue en lui de la même manière qu'elle se trouvait chez son agent; alors, la forme n'est pas reçue sans sa matière. Certes, la même matière numériquement qui appartient à l'agent ne devient pas celle de la chose affectée; cependant, la matière de cette dernière devient d'une certaine manière la même, pour autant qu'elle acquiert une disposition matérielle à la forme pareille à celle qui se trouvait chez son agent. C'est de cette manière que l'air est affecté par le feu, ainsi que tout ce qui est affecté d'une affection naturelle.

#553. — Parfois, par contre, la forme se trouve reçue dans la chose affectée selon une manière d'être différente de celle dont elle est en son agent. C'est que la disposition matérielle dans la chose affectée, pour recevoir la forme, n'est pas pareille à cette disposition matérielle dans³⁹⁴ l'agent. C'est pourquoi la forme se trouve reçue sans matière dans la chose affectée, pour autant que cette chose affectée est assimilée à son agent en regard de sa forme, mais non en regard de sa matière. C'est de cette manière que le sens reçoit la forme sans la matière, car la forme a dans le sens une autre manière d'être que dans la chose sensible. En effet, dans la chose sensible, elle a un être naturel, tandis que dans le sens elle a un être intentionnel, c'est-à-dire³⁹⁵ spirituel.

³⁸⁷Léonine: *postquam Philosophus*. Marietti: *postquam Philosophus in parte precedenti*.

³⁸⁸Léonine: *sensibilibus*. Marietti: *sensibus*.

³⁸⁹Léonine: *circa passionem sensus*. Marietti: *circa passionem*.

³⁹⁰Léonine: *quod sit susceptibus*. Marietti: *quod sit receptivus*.

³⁹¹Léonine: *licet hoc sit commune*. Marietti: *licet hoc sit*.

³⁹²Léonine: *unumquodque*. Marietti: *quodcumque*.

³⁹³Léonine: *secundum modum recipientis*. Marietti: *secundum modum recipientis recipitur*.

³⁹⁴Léonine: *quae erat in*. Marietti: *quae est in*.

³⁹⁵Léonine: *sive*. Marietti: *et*.

#554. — Il introduit l'exemple adéquat du sceau et de la cire. Car ce n'est pas la même disposition envers l'image qui appartient à la cire et qui appartenait au fer et à l'or. C'est pourquoi il précise que la cire reçoit la marque, c'est-à-dire l'image ou la figure de l'or ou de l'airain, mais non pas en tant qu'elle est de l'or ou de l'airain. En effet, la cire est assimilée au sceau d'or quant à son image, mais non quant à la disposition de l'or. Pareillement, le sens est affecté par le sensible qui a de la couleur ou du fluide, c'est-à-dire de la saveur, ou du son, «mais non en tant que chacun s'attribue à ceux-là»; c'est-à-dire, il n'est pas affecté par la pierre colorée en tant que c'est une pierre, ni par du miel doux en tant que c'est du miel. C'est que dans le sens il ne se produit pas une disposition pareille envers la forme qui se trouve³⁹⁶ chez ces sujets; plutôt, il est affecté par eux en tant que tels, c'est-à-dire³⁹⁷ en tant que coloré, ou savoureux, et³⁹⁸ en regard de leur raison, c'est-à-dire en regard de leur forme. En effet, le sens s'assimile au sensible en regard de sa forme, mais non en regard de la disposition de sa matière.

#555. — Ensuite (424a24), il traite de l'organe³⁹⁹ des sens. Il vient de dire que le sens reçoit les espèces sans leur matière, et cela convient aussi à l'intelligence; aussi pourrait-on croire que le sens n'est pas une puissance dans un corps, comme n'en est pas une non plus l'intelligence. C'est pour exclure cela qu'il lui assigne un organe: le premier sensitif, dit-il donc, c'est-à-dire le premier organe du sens, est ce en quoi il se trouve une puissance de la sorte, à savoir, qui reçoive les formes sans leur matière. L'organe du sens, en effet⁴⁰⁰, par exemple l'œil, est la même chose que cette puissance même, quant à leur sujet; cependant, quant à leur être, il est autre chose, parce que la puissance diffère de définition avec le corps. La puissance, en effet, est comme la forme de l'organe, comme on en a traité plus haut (#230-231). C'est pourquoi il précise que la «grandeur», c'est-à-dire l'organe corporel, est «ce qui est affecté du sens», c'est-à-dire ce qui est susceptible du sens, comme la matière de la forme. Cependant, il n'y a pas même définition pour la grandeur et pour le sensitif, c'est-à-dire le sens; plutôt, le sens est une espèce de compte, c'est-à-dire de proportion et de forme et de puissance pour celle-là, à savoir, pour la grandeur.

#556. — Ensuite (424a28), il conclut, à partir de ce qui précède, la solution de deux questions que l'on peut se poser. Il devient manifeste à partir de ce qui précède, dit-il, pourquoi l'excès des sensibles corrompt les organes des sens. Il faut, en effet, dans les organes de celui qui sent, pour qu'il sente, qu'il y ait «une espèce de compte», c'est-à-dire de proportion, comme on a dit (#555). Si donc le mouvement sensible a été plus fort que l'organe n'est apte à être affecté, cette proportion se dissout, et le sens se trouve corrompu, puisqu'il consiste en une espèce de proportion de l'organe, comme on a dit. Il en va comme quand on frappe fortement des cordes: on compromet l'accord et le ton de l'instrument, qui consiste en une espèce de proportion.

#557. — Devient manifeste aussi, à partir de ce qui précède, la raison d'une autre question, à savoir «pourquoi» les plantes ne sentent pas, alors pourtant qu'elles détiennent une partie de l'âme, et se trouvent affectées par certains sensibles, à savoir, par les tangibles. Il est manifeste, en effet, qu'elles se réchauffent et se refroidissent. La cause, donc, pour laquelle elles ne sentent pas, est qu'il n'y a pas en elles cette proportion qui est requise pour sentir. Elles ne possèdent pas, en effet, cette médiété de complexion entre les tangibles qui est requise à l'organe du toucher, sans quoi aucun sens ne peut exister; et c'est pourquoi elles n'ont pas en elles un principe de la sorte, qui puisse recevoir les formes «sans leur matière», à savoir, le sens. Mais il leur arrive d'être affectées avec leur matière, à savoir, selon une transformation matérielle.

#558. — Ensuite (424b3), il soulève une difficulté sur l'affection par les sensibles. Il vient de dire, en effet, que les plantes sont affectées par les objets tangibles⁴⁰¹. Aussi soulève-t-il d'abord⁴⁰² la

³⁹⁶Léonine: *erat*. Marietti: *est*.

³⁹⁷Léonine: *id est*. Marietti: *vel*.

³⁹⁸Léonine: *et*. Marietti: *vel*.

³⁹⁹Léonine: *organo*. Marietti: *organis*.

⁴⁰⁰Léonine: *igitur*. Marietti: *enim*.

⁴⁰¹Léonine: *a tangibilibus*. Marietti: *a quibuscam sensibilibus*.

⁴⁰²Léonine: *movet igitur primo*. Marietti: *primo movet*.

difficulté de savoir si, sans avoir le sens, on peut être affecté par les autres sensibles, par exemple: par l'odeur, sans avoir l'odorat; par la couleur, sans avoir la vue; par le son, sans avoir l'ouïe.

#559. — En second (424b5), il apporte deux raisonnements pour montrer que non. Le premier en va comme suit. Le propre de l'odorant est de se faire sentir⁴⁰³; or l'odeur est odorante; si donc elle fait quelque chose, c'est de se faire sentir⁴⁰⁴. Ou, dans une autre version: l'odeur se fait sentir⁴⁰⁵; l'action propre de l'odeur, donc, en tant qu'odeur, est de se faire sentir, c'est-à-dire de faire qu'on la sente; de là il s'ensuit que ce qui admet l'action de l'odeur, en tant qu'odeur, a le sens de l'odorat, et que⁴⁰⁶ donc ce qui n'a pas le sens de l'odorat ne peut être affecté par l'odeur. Le même raisonnement semble valoir pour les autres, qu'il n'appartienne à rien de pouvoir être affecté par les sensibles, sinon seulement à ceux qui sont dotés du sens.

#560. — Il introduit ensuite un second raisonnement (424b9). Cela même⁴⁰⁷ que le premier raisonnement conclut est manifeste par l'expérience. En effet, la lumière et l'obscurité, l'odeur et le son ne produisent aucun effet sur les corps insensibles⁴⁰⁸, sinon peut-être par accident, en tant que des corps dotés de qualités de la sorte produisent un effet: par exemple, l'air, quand il s'accompagne de tonnerre, fend le bois. Le bois, donc⁴⁰⁹, n'est pas affecté par le son, à parler par soi, mais par l'air déplacé.

#561. — En troisième (424b12), il montre qu'il en va autrement des qualités tangibles. «Les tangibles et les fluides», c'est-à-dire les saveurs, produisent un effet sur les insensibles⁴¹⁰. Mais cela, on doit le comprendre des saveurs non en tant que ce sont des saveurs, mais en tant que l'objet du goût est une espèce de tangible et que le goût est une espèce de toucher. Si en effet les corps insensibles n'étaient pas affectés par les qualités tangibles⁴¹¹, on ne saurait donner par quoi seraient affectés et altérés les corps inanimés⁴¹². En effet, les tangibles sont des qualités actives et affectives des éléments d'après lesquelles l'altération se produit universellement dans les corps.

#562. — En quatrième (424b14), il montre aussi que les autres sensibles agissent sur certaines choses inanimées, bien que non sur toutes. «N'est-ce donc pas que ceux-là», à savoir, les autres sensibles aussi⁴¹³, produisent un effet⁴¹⁴ sur les choses inanimées? C'est comme s'il disait: oui. Pourtant, tout corps n'est pas affecté par l'odeur et par le son, comme tout corps est affecté par la chaleur et par le froid. Plutôt, peuvent être affectés par ces sensibles seulement les corps indéterminés et qui ne sont pas stables, comme l'air et l'eau, qui sont humides, et ne sont pas bien déterminables⁴¹⁵ par un terme propre. Que l'air puisse être affecté par l'odeur, c'est manifeste, parce que l'air sent mauvais comme une chose affectée par une odeur. Une autre version dit «porterait», car dans les autres sens il y a des intermédiaires qui portent les espèces au sens⁴¹⁶. La raison de cette diversité, par ailleurs, c'est que les qualités tangibles sont les causes des autres sensibles; c'est

⁴⁰³*Proprium olfactibilis est facere olfactum, le propre de l'odorant est de se faire 'odoré' (flairer).*

⁴⁰⁴Léonine: *si aliquid facit facit olfactum*. Marietti: *si aliquid facit olfactum, facit per odorem*.

⁴⁰⁵*Odor facit olfactum*.

⁴⁰⁶Ce qui précède, depuis l'allusion à une autre version, est omis dans la Léonine.

⁴⁰⁷Léonine: *hoc idem*. Marietti: *hoc*.

⁴⁰⁸Léonine: *corpora insensibilia*. Marietti: *corpora sensibilia*. — Les corps non dotés de sens.

⁴⁰⁹Léonine: *igitur*. Marietti: *enim*.

⁴¹⁰Léonine: *insensibilibus*. Marietti: *sensibilibus*.

⁴¹¹Léonine: *a tangibilibus*. Marietti: *a qualitibus tangibilibus*.

⁴¹²Léonine: *inanimata*. Marietti: *corpora inanimata*.

⁴¹³Léonine: *sensibilia etiam alia*. Marietti: *sensibilia alia*.

⁴¹⁴Léonine: *faciunt aliquem effectum*. Marietti: *faciunt aliquem effectum et olfactum*.

⁴¹⁵Léonine: *terminabilia*. Marietti: *determinabilia*.

⁴¹⁶Léonine: *quia videlicet media in aliis sensibus deferunt species ad sensum*. Marietti: *quia scilicet mediantibus aliis sensibilibus deferuntur species ad sensum*. — La traduction de la version Marietti donnerait: *car c'est par le moyen d'autres sensibles que les espèces sont apportées au sens*.

pourquoi elles ont plus de vertu active et peuvent agir sur n'importe quels corps. Les autres sensibles, au contraire, comme ils ont moins de vertu active, ne peuvent agir que sur un corps très affectable. Pareille raison vaut de la lumière des corps célestes, qui altère les corps inférieurs.

#563. — En cinquième (424b19), il résout le raisonnement présenté plus haut. Si une chose, dit-il, est affectée par une odeur et qu'elle ne la sent pas, qu'est-ce que c'est sentir, si ce n'est être affecté par une odeur? Et il répond que sentir est être affecté par une odeur de façon qu'on sente l'odeur. Or l'air n'est pas ainsi affecté qu'il sente, parce qu'il n'a pas de puissance sensitive; plutôt, il est affecté de façon qu'il devienne sensible, en tant qu'il sert d'intermédiaire dans le sens.