

Aristote

Traité de l'âme

et

Thomas d'Aquin

Commentaire au traité de l'âme

traduction

par

Yvan Pelletier

2000

LIVRE PREMIER

Leçon 1

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

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

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

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

#5. — Mais cela varie en certaines sciences, car certaines sont plus certaines que d'autres et elles portent toutefois sur des choses moins honorables, tandis que d'autres portent sur des choses plus honorables et meilleures et sont toutefois moins certaines. Néanmoins, celle-là est meilleure qui porte sur des choses meilleures et plus honorables. La raison en est que, comme le dit le Philosophe, *Des animaux*, XI, nous désirons davantage savoir un peu sur les choses les plus honorables et les plus élevées, même si c'est par lieux et endoxes¹ que nous le savons, que de savoir beaucoup et avec certitude sur des choses moins nobles. Le premier tient sa noblesse de soi et de sa substance, tandis que l'autre la tient de sa façon de faire et de sa qualité.

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

#7. — Ensuite (402a4), il rend son auditeur bienveillant à partir de l'utilité de cette science, en disant que la connaissance de l'âme semble bien profiter beaucoup à toute vérité transmise dans les autres sciences. En effet, elle donne des occasions remarquables à toutes les parties de la philosophie. Parce que, si nous portons attention à la philosophie première, nous ne pouvons accéder à la connaissance des causes divines et les plus hautes sans passer par ce que nous comprenons en premier à l'examen de la faculté d'intelligence². Car si la nature de l'intelligence possible nous demeurerait ignorée, nous ne pourrions connaître l'ordre des substances séparées, comme le dit le Commentateur, à propos de *Métaphysique*, XI. Si, par ailleurs, nous portons notre attention à la morale, nous ne pouvons arriver parfaitement à la science morale sans connaître les puissances de l'âme. D'où le Philosophe, *Éthique à Nicomaque*, I, c. ult., attribue toutes les vertus aux diverses puissances de l'âme. À la philosophie naturelle, maintenant, cette science est aussi utile, parce qu'une grande partie des êtres naturels ont une âme, et que l'âme elle-même est source et principe de tout mouvement chez les êtres animés. L'âme «agit en effet comme principe des vivants»³. Ce *comme* n'indique pas la similitude, mais le titre.

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

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

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

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

⁴θεωρησιαί.

⁵γνωσιαί.

à-dire ses affections⁶. Il se trouve là quelque diversité, car certaines semblent bien des affections de l'âme seulement, comme l'intelligence et la spéculation, tandis que d'autres semblent, par l'âme, appartenir communément aux animaux, comme le plaisir et la tristesse, le sens et l'imagination.

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

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

#11. — En rapport à l'essence, il y a une difficulté sur son genre. C'est en effet ce que nous cherchons en premier, dans la définition de toute chose : à connaître son genre. C'est pourquoi on doit chercher dans quel genre on doit placer l'âme : si c'est dans le genre de la substance, ou de la quantité, ou de la qualité. Et il n'y a pas seulement lieu de prendre le genre suprême, mais aussi le prochain. En effet, quand nous définissons l'homme, nous ne prenons pas la substance, mais l'animal. Si en outre l'âme se trouve dans le genre de la substance, comme chaque genre se dit en deux sens, tel en puissance, bien sûr, et tel autre en acte, on doit chercher si l'âme sera puissance ou acte. De plus, comme certaines substances sont composées et d'autres simples, on aura à chercher si l'âme est composée ou simple; et si elle est divisible ou indivisible. Il y a aussi la question de savoir si toute âme relève d'une espèce unique pour toute âme ou non. Et si elle ne relève pas d'une espèce unique, il y a encore la question de savoir si les âmes diffèrent aussi en genre ou non⁷. Il y a encore une difficulté sur ce qui participe à la définition. Des éléments se définissent en effet comme genre, tandis que d'autres comme espèces. C'est pourquoi il semble bien y avoir une question de savoir si la définition de l'âme est celle comme d'un genre, ou comme d'une espèce spécialissime.

#12. — En effet, certains de ceux qui enquêtent sur l'âme semblent bien ne viser que l'âme humaine. Mais chez les anciens philosophes, il existait une double opinion sur l'âme. Les Platoniciens, en effet, qui soutenaient l'existence d'universels séparés, c'est-à-dire des formes et des idées qui seraient causes, pour les choses particulières, de leur connaissance et de leur être, voulaient qu'il y eût une âme séparée, par soi, qui serait, pour les âmes particulières, leur cause et leur idée, et que tout ce qui se trouverait en elles dériverait d'elle. Par contre, les philosophes naturels voulaient qu'il n'y ait de substances naturelles que des particulières⁸, et que les universaux ne correspondent à rien dans la réalité. Pour cette raison, la question surgit, si on doit seulement chercher une nature commune de l'âme, comme disaient les Platoniciens, ou une nature pour telle ou telle âme, comme disaient les naturalistes, à savoir, pour les âmes du cheval, ou de l'homme, ou du Dieu. Il dit *du Dieu*, parce qu'on croyait que les corps célestes étaient des Dieux, et on disait qu'ils étaient animés.

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

⁷Marietti: *differant etiam genere, vel non*. Léonine: *specie differant aut genere*.

⁸Marietti: «pas de substances universelles mais seulement des particulières».

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

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

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

Leçon 2

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

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

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

#19. — Bien qu'Aristote manifestera clairement cela au livre III, nous en exposerons quand même quelque chose. De fait, intelligence est d'une certaine manière propre à l'âme, et d'une autre manière appartient au composé. On doit donc savoir qu'il y a une opération ou une affection de l'âme qui a besoin de corps comme de son instrument et objet. Par exemple, voir a besoin de corps comme d'un objet, parce que la couleur, qui est l'objet de la vue, existe dans un corps⁹. Et aussi comme d'un instrument, car bien qu'elle procède de l'âme, la vision ne se fait pourtant pas sans l'organe de la vue, à savoir, sans la pupille, qui est comme son instrument; et ainsi, voir n'appartient pas seulement à l'âme, mais aussi à l'organe. Par contre, il y a une opération qui a besoin de corps, non comme de son instrument cependant, mais seulement comme de son objet. En effet, intelligence ne se fait pas par un organe corporel, mais a besoin d'un objet corporel. Comme le Philosophe le dit en effet au livre III (#770, 772, 791, 854), les phantasmes entretiennent avec l'intelligence le rapport que les couleurs ont avec la vue. Or les couleurs se rapportent à la vue comme ses objets; les phantasmes, donc, se rapportent à l'intelligence comme ses objets. Comme, par ailleurs¹⁰, il n'y a pas de phantasmes sans corps, il s'ensuit qu'intelligence n'aille pas sans corps, mais de sorte, toutefois, qu'il serve d'objet et non d'instrument.

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

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

⁹Marietti: *est in corpore*. Léonine: *est corpus*.

¹⁰Marietti: *autem*. Léonine: *ergo*.

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

#22. — Ensuite (403a16), il manifeste ce qu'il avait supposé, à savoir, que certaines affections de l'âme appartiennent au composé et non à l'âme seulement. Il manifeste cela à partir d'une considération qui consiste en deux autres. Le raisonnement va comme suit. Tout ce à quoi participe la complexion du corps n'appartient pas à l'âme seulement, mais aussi au corps; or la complexion du corps participe à toutes les affections de l'âme, par exemple à la colère, à la douceur, à la crainte, à l'assurance, à la miséricorde et ainsi de suite; il semble donc que toutes les affections de l'âme aille avec corps. Et qu'aux affections de la sorte participe la complexion du corps, il le prouve de deux manières. D'abord comme suit. Nous observons que parfois on subisse des événements pénibles et impressionnants et qu'on ne s'en trouve ni provoqué ni intimidé¹¹; par contre, si on a la fureur ou la complexion excitée d'avance, des objets très petits et faibles suffisent à nous émouvoir; c'est ce qui arrive quand on est fâché. Il le prouve de la seconde manière (403a22), en affirmant que la complexion du corps participe à des affections de la sorte. Nous observons en effet que même si aucun danger n'est imminent, il se produit chez certains des affections pareilles aux affections qui concernent l'âme; par exemple, les gens mélancoliques, quand aucun danger n'est imminent, deviennent souvent apeurés de par leur seule complexion désordonnée. Donc, puisqu'il en va ainsi, à savoir, que la complexion participe aux affections de la sorte, il est manifeste que les affections de la sorte «sont des natures incarnées en une matière¹²», c'est-à-dire, ont leur existence dans une matière. Pour cette raison, «de pareils termes», c'est-à-dire les définitions de ces passions, ne s'assignent pas sans matière; par exemple, si on définit la colère, on dira qu'elle est le mouvement «de tel corps...», c'est-à-dire le cœur, «... ou de telle partie, ou de telle puissance...»: et cela, il le dit en rapport au sujet ou cause matérielle; «... par telle cause...», en rapport à la cause efficiente; «... en vue de telle fin», en rapport à la cause finale.

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

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

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

¹²«Rationes in materia», qui traduit «λόγοι ἐνυλοί».

est le réchauffement du sang autour du cœur. L'autre, par contre, à savoir, le dialecticien, présente l'espèce et la notion¹³. Cela, en effet, à savoir, le désir de vengeance, est la notion de la colère.

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

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

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

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

#29. — On doit noter que tout le motif¹⁴ de la division de la philosophie se tire des définitions et de la manière de définir. La raison en est que la définition est le principe de la démonstration des choses, alors que les choses se définissent par leurs différences essentielles. Aussi, des définitions différentes des choses démontrent des principes essentiels différents, à partir desquels une science diffère d'une autre.

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

¹³*Ratio.*

¹⁴*Ratio.*

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

Leçon 3

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

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

#33. — C'est pourquoi il montre leur diversité (403b28). En premier, celle de ceux qui enquêtaient sur la nature de l'âme à partir du mouvement. En second (404b8), celle de ceux qui enquêtaient là-dessus à partir de la connaissance, c'est-à-dire du sens. En troisième (404b27), celle de ceux qui enquêtaient sur sa nature à partir de l'un et l'autre¹⁵. Sur le premier point, on doit savoir que, pour ceux qui ont enquêté sur la nature de l'âme à partir du mouvement, il y avait une conception commune, à savoir, que si les êtres animés se mouvaient que l'âme serait moteur et mue¹⁶. La raison en est qu'ils pensaient que ce qui n'est pas mû ne peut pas mouvoir autre chose, c'est-à-dire que rien ne meut qui ne soit mû. Si donc c'est l'âme qui meut les êtres animés, et que rien ne meut autre chose qui ne soit lui-même mû, il est manifeste que l'âme est mue au plus haut point. C'est pour cela que les anciens naturalistes ont pensé que l'âme faisait partie des êtres qui sont mûs. Mais à partir de là sont sorties aussi différentes opinions.

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

¹⁶Léonine: *movens*. Marietti: *movens et mota*.

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

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

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

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

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

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

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

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

#41. — En second (404b5), il montre qu'il y a de la contrariété dans une acception de l'intelligence à la manière d'Anaxagore, à savoir, dans le fait qu'il dit parfois que l'intelligence n'est pas la même chose que l'âme et parfois qu'elle et l'âme sont la même chose; ce sont là des contradictoires¹⁷ et elles ne peuvent tenir ensemble. Il le prouve comme suit. Il va de soi que de bien agir est le propre de l'intelligence en rapport à la prudence du parfait, puisque bien agir appartient à la prudence. Si donc l'intelligence qui est cause de la bonne opération était la même chose que l'âme, il s'ensuivrait

¹⁷Léonine: *quae sunt contrarie*. Marietti: *quae sunt contradictoria*.

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

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

Leçon 4

#43. — Plus haut, le Philosophe a montré comment certains sont venus à la connaissance de l'âme en passant par le mouvement; ici, maintenant, il montre comment d'autres sont venus à la connaissance de l'âme en passant par la sensation, c'est-à-dire, par la connaissance. À ce sujet, il fait deux considérations. En premier, en effet, il montre en quoi se sont accordés les philosophes qui ont traité de l'âme à partir de la sensation. En second (404b11), ensuite, en quoi ils diffèrent. Il dit donc en premier que tous ceux qui sont venus à la connaissance de l'âme en partant du fait de connaître et de sentir, c'est-à-dire en passant par la connaissance et la sensation, se sont accordés à dire que l'âme procède des principes; ces principes, certains « les faisaient », c'est-à-dire soutenaient qu'ils étaient, plusieurs, tandis que d'autres soutenaient qu'il n'y en avait qu'un. Ce qui, par ailleurs, les motivait à soutenir que l'âme est constituée des principes, c'est que les anciens philosophes, comme forcés par la vérité même, voyaient d'une certaine façon la vérité en rêve. Cette vérité, c'est que la connaissance se fait moyennant, chez celui qui connaît, une ressemblance de la chose connue. Toutefois, les anciens philosophes ont pensé qu'il faut que, chez celui qui connaît, la ressemblance de la chose connue se rapporte à son être naturel, c'est-à-dire¹⁸ se rapporte à l'être même qu'elle a en elle-même; en effet, ils disaient qu'il fallait que le semblable soit connu par le semblable; aussi, à ce qu'ils soutenaient, si l'âme connaît toutes choses, il faut qu'elle détienne avec toutes choses une ressemblance qui se rapporte à leur être naturel. C'est qu'ils n'ont pas su distinguer la façon suivant laquelle une chose se trouve dans l'intelligence, ou dans l'œil, ou dans l'imagination¹⁹, et celle suivant laquelle une chose est en elle-même. Aussi, comme ce qui relève de l'essence d'une chose est principe de cette chose, et comme celui qui connaît des principes de la sorte connaît la chose même, ils ont soutenu que du fait que l'âme connaît toutes choses, elle serait constituée des principes des choses. Cette affirmation était commune à tous.

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

#45. — Aussi, par la suite (404b11), il présente de quelle façon ils diffèrent. Et en premier, il présente l'opinion d'Empédocle, et dit que les anciens philosophes qui ont abordé l'âme par la sensation disent qu'elle est constituée des éléments. Ceux, donc, qui font unique le principe disent que ce principe unique est l'âme. Et ceux qui en énumèrent plusieurs, disent qu'elle est composée de ceux-là. Par exemple, Empédocle dit que l'âme est faite de tous les éléments, et il appelle âme chacun d'eux. À ce sujet, on doit savoir qu'Empédocle a posé six principes: quatre matériel, à savoir la terre, l'eau, l'air et le feu, et deux actifs et passifs, à savoir la querelle et l'amitié. C'est pourquoi, du fait qu'il soutenait que l'âme connaît toutes choses²⁰, il a dit que l'âme — et le sens²¹ — est constituée de principes du type qu'il posait. Pour autant, en effet, qu'elle est de terre, nous connaissons la terre; et pour autant qu'elle est d'éther, c'est-à-dire d'air, nous connaissons l'air; et d'eau, l'eau; tandis que le feu lui devient manifeste à partir du feu dont elle est aussi constituée. De

¹⁸Léonine: *et*. Marietti: *hoc est*.

¹⁹Léonine: *in oculo*. Marietti: *in oculo vel imaginatione*.

²⁰Marietti: *omnia cognoscere*. Léonine: *ex principiis componi*.

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

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

#46. — En second (404b16), il présente l'opinion de Platon, et dit que Platon aussi fait l'âme à partir des éléments, c'est-à-dire dit que l'âme est constituée des principes. Et que cela soit vrai, à savoir que Platon dise que l'âme est composée des principes des choses, il le prouve par trois dires de Platon. Le premier est ce qu'il dit dans le *Timée*. Là, en effet, il dit qu'il y a deux éléments ou principes des choses, à savoir, le même et l'autre²². Car il y a une nature qui reste toujours pareille, et qui est simple, comme sont les êtres immatériels; et cette nature, il l'appelle *le même*. Mais il y a aussi une autre nature qui ne demeure pas toujours pareille, mais est susceptible de transformation et de division, comme sont les êtres matériels, et celle-là, il l'appelle *l'autre*. Et il dit que l'âme est composée de ces deux-là, à savoir du même et de l'autre; non pas qu'ils soient dans l'âme, ces deux-là, comme des parties, mais qu'ils servent d'intermédiaires, puisque la nature de l'âme rationnelle est inférieure et moins bonne, en rapport aux natures supérieures et tout à fait immatérielles, et qu'elle est plus noble et supérieure, quant aux natures matérielles et inférieures.

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

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

Là, il montre, d'une manière semblable, que l'âme est constituée des principes. À ce sujet, on doit savoir que Platon a soutenu que les êtres intelligibles étaient par soi subsistants et séparés, et qu'ils étaient toujours en acte, et qu'ils étaient cause de leur connaissance et de leur être pour les choses sensibles. Aristote, quant à lui, dans l'idée d'éviter pareil inconvénient, a été forcé d'établir un intellect agent. Ainsi, il s'ensuivait de la position de Platon que, dans la mesure où des choses se trouvent abstraites par l'intelligence²³, elles sont des êtres par soi subsistants et en acte. Or nous disposons de deux modes d'abstraction par l'intelligence: l'un va des particuliers aux universels; par l'autre, nous abstrayons les êtres mathématiques des sensibles. Ainsi, Platon se voyait par là forcé d'établir trois subsistants, à savoir, sensibles, mathématiques et universels, qui seraient cause, et par la participation desquels les choses sensibles et mathématiques aussi existeraient.

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

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

²²*Idem et diversum*. Voir *Timée*, 35a ss.: «... τῆς τε ταύτου φύσεως καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου.»

²³*Per intellectum* Omis par l'édition Léonine.

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

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

#52. — Ensuite (404b27), il souligne qu'il y a aussi eu des philosophes qui sont venus à la connaissance de l'âme à partir à la fois du mouvement et du sens, c'est-à-dire de la connaissance, et il dit ceci: comme l'âme leur semblait être à la fois motrice par soi et cognitive, ils ont composé les deux choses et ont défini l'âme à partir des deux, à savoir, à partir du mouvement et de la connaissance, disant que l'âme est un nombre qui se meut lui-même. Par *nombre*, ils introduisaient la puissance cognitive, parce que, comme on l'a établi plus haut, ils disaient que l'âme tenait la capacité de connaître²⁴ les choses du fait qu'elle participait à la nature du nombre spécifique, ce qui provenait de l'opinion de Platon, tandis que par *se mouvoir soi-même*, ils introduisaient la puissance motrice dans l'âme.

Leçon 5

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

²⁴Léonine: *cognitionem*. Marietti: *vim cognoscitivam*.

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

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

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

#56. — Sur le premier point, on doit savoir que, du fait d'attribuer à l'âme d'être motrice et cognitive, il a semblé à certains que l'âme est ce qu'il y a de plus moteur et de plus cognitif; or comme il leur semblait que ce qui est le plus subtil serait aussi le plus moteur et cognitif, ils ont affirmé que l'âme est le feu, lui qui parmi les corps est plus subtil et actif. Cependant, quoique plusieurs étaient de cette opinion et pensaient ainsi que l'âme c'est le feu, Démocrite a soutenu cela avec plus de subtilité et de raison, «en précisant le pourquoi de l'une et l'autre chose», c'est-à-dire qu'il a exprimé davantage la raison du mouvement et de la connaissance. Il voulait en effet, comme on l'a dit (#34), que toutes choses soient composées d'atomes. Or bien que, d'après lui, des atomes de la sorte étaient le principe de toutes les choses, il voulait néanmoins que les atomes de figure ronde soient de la nature du feu; aussi disait-il que l'âme est composée des atomes de figure sphérique. Il soutenait qu'en tant que ce sont les premiers principes, ils détiennent la faculté de connaître²⁵, et qu'en tant que ronds, ils détiennent la faculté de mouvoir²⁶. C'est pourquoi, dans la mesure où l'âme était composée de corpuscules ronds indivisibles, ils affirmait qu'elle connaît et meut toutes choses. Aussi, en soutenant que les corps ronds étaient de la nature du feu, il s'accordait avec eux que l'âme soit de la nature du feu.

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

²⁵*Rationem cognoscendi.*

²⁶*Rationem movendi.*

est de nature corporelle, car composée de principes matériels, tandis qu'Anaxagore affirme que l'intelligence est «simple», pour exclure la diversité dans son essence, «non mixte», pour exclure sa composition avec autre chose, «et pure», pour exclure son altération²⁷ par autre chose. Toutefois, il assigne le fait de se mouvoir et de connaître au même principe, à savoir, à l'intelligence; en effet, l'intelligence tient de sa nature d'être capable de connaître, et elle détient aussi la capacité de mouvoir, car il affirme, comme on l'a dit, que l'intelligence meut toutes choses.

#58. — Par la suite, il présente l'opinion d'un philosophe, à savoir, Thalès. Celui-ci s'accorde avec les précédents sur ce point seulement qu'il dit lui aussi que l'âme, c'est ce qui détient la puissance de mouvoir. Thalès fut l'un des sept sages et, alors que tous les autres s'occupaient de choses morales, lui seul se consacra à l'investigation des choses naturelles; il se trouve ainsi le premier philosophe de la nature. C'est pourquoi il dit: «entre les choses dont on se souvient», à savoir, ces affirmations comme quoi l'eau serait le principe de toutes les choses. Aussi, comme les principes ou semences de tous les êtres animés sont humides, Thalès a voulu que le principe de toutes les choses serait ce qui est le plus humide; et puisque l'eau est de cette nature, il a dit que c'est l'eau le principe de toutes les choses. Cependant, il n'a pas développé son opinion jusqu'à dire que l'âme est de l'eau; il a dit plutôt que l'âme, c'était ce qui détient la puissance de mouvoir. Aussi, étant donné que certaine pierre, la magnétite, fait se mouvoir le fer, il a dit qu'elle a une âme. On range donc Anaxagore et Héraclite²⁸ avec ces façons de parler, non parce qu'ils disent que l'âme, c'est le feu, mais parce qu'ils disent que l'âme, c'est ce qui a la nature du mouvement²⁹ et de la connaissance, comme l'a dit Anaxagore, ou la nature du mouvement seulement³⁰, comme l'a dit Héraclite³¹.

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

#60. — En second (405a25), il présente l'opinion d'Héraclite. Celui-ci ne disait pas absolument³² que le principe des choses c'est l'air, mais que c'est quelque chose de lié à l'air, à savoir, la vapeur, qui est quelque chose d'intermédiaire entre l'air et l'eau. En effet, il n'a pas soutenu l'eau ou le feu ou l'air³³ comme principe des choses, mais un intermédiaire, parce qu'il n'admettait que des êtres matériels; aussi a-t-il voulu que le principe des choses, ce soit ce qui serait davantage éloigné de la contrariété. Il lui semblait que c'était la vapeur; c'est pourquoi, pour ce motif, il a voulu aussi que l'âme ce soit la vapeur, parce qu'il disait que ce serait ainsi que l'âme détiendrait le plus de puissance de connaître et de mouvoir. En effet, il a été de l'opinion que toutes choses se trouvaient en un continuel flux, et que rien ne restait stable un moment, et qu'on ne pouvait énoncer aucune affirmation déterminée. Aussi, comme la vapeur se trouvait, entre toutes les choses, ce qu'il y a de plus fluide, il a dit qu'elle est le principe de toutes les choses. Il a dit aussi qu'elle est l'âme. Il a dit encore que l'âme a ainsi la puissance de connaître, du fait qu'elle est principe, et celle de mouvoir, du fait qu'elle est fluide et ce qu'il y a de plus incorporel.

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

²⁷Léonine: *adulterationem*. Marietti: *additionem*.

²⁸Léonine et Marietti: *Thales*.

²⁹Léonine: *motus*. Marietti: *sensus*.

³⁰Léonine: *motus tantum*. Marietti: *motus*.

³¹Léonine et Marietti: *Thales*.

³²Marietti: *simpliciter*. Léonine: *omis*.

³³Léonine: *aquam seu aerem*. Marietti: *aquam seu ignem vel aerem*.

raison qu'elle est toujours en mouvement, elle s'assimile aux immortels, à savoir, aux corps célestes; aussi, il la dit immortelle, comme les corps célestes, et de la nature céleste et divine³⁴, elle-même toujours en mouvement, comme pour la lune, et le soleil, et les autres astres, qui sont toujours en mouvement et sont immortels³⁵. À son avis, en effet, de même que le mouvement cause l'immortalité en eux, de même aussi il la cause en l'âme, qui est de la nature la plus mobile.³⁶

#62. — Ensuite (405b1), il présente l'opinion de ceux qui ont soutenu que l'eau est le premier principe de toutes choses. En effet, il y a eu de grossiers disciples et partisans de Thalès qui, comme on l'a dit (#58), ont voulu rapporter le principe d'une chose au principe de la nature entière. Eux aussi voyaient que le principe de tous les vivants est l'humide; aussi pensaient-ils que, de la même façon, le principe de toutes choses est l'humide. Comme donc l'eau est l'élément le plus humide, parmi les autres, ils ont dit qu'elle est le principe de toutes les choses; jusque là, ils ont suivi leur maître, à savoir, Thalès³⁷. Cependant, ils ont divergé en ceci que Thalès, même s'il soutenait que l'eau est le principe de tout, n'a quand même pas dit que l'âme est l'eau; il a dit, plutôt, qu'elle est la puissance de mouvoir, comme on a dit. Mais eux, à compter comme grossiers, ont dit que l'âme, c'est l'eau, comme Hippon. Celui-ci, en effet, s'attaquait à certains qui disaient que l'âme, c'est le sang, du fait que le sang n'est pas le géniteur, c'est-à-dire la semence, des êtres animés, dont eux disaient que c'était la première âme; cela, ils l'attribuaient à l'eau, à cause de son humidité.

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

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

#65. — Ensuite (405b11), il épilogue et, à partir de tout ce qu'il a dit, arrête son intention. Et d'abord quant aux principes. En second (405b23), quant aux contrariétés qu'il y a dans les principes mêmes. Pour ce qui est, donc, des principes mêmes, du fait qu'on attribuait à l'âme ces trois caractéristiques: elle est ce qu'il y a de plus ténu, elle est ce qui peut connaître, et elle est ce qui peut mouvoir; ces trois caractéristiques, à savoir, la sensation, le mouvement et l'incorporéité, on les réduit au principe. En effet, on dit que le principe, c'est ce qui est simple. De plus, le principe tient de lui-même qu'il puisse connaître, du fait que, comme on l'a dit (#43; 59), le semblable se connaît par le semblable; aussi disait-on que l'âme se compose des éléments, ou est les éléments, parce qu'on disait que le semblable se connaît par le semblable, sauf Anaxagore, qui soutenait une intelligence pure³⁸. De plus, comme le principe est ce qu'il y a de plus ténu, on disait qu'il est ce qui peut le plus mouvoir; et comme l'âme connaît toutes choses on dit qu'elle se compose de tous les principes. Cela, tous le disent, car ce qu'ils soutiennent sur les principes, ils le soutiennent aussi sur l'âme. Ainsi, quiconque soutient une cause ou un unique principe et élément dit que l'âme est cette chose unique, comme il appert déjà: par exemple, le feu, ou l'air, ou l'eau. Tandis que ceux qui

³⁴Marietti: *et sic esse de natura caelesti et divina*. Léonine: omis.

³⁵Léonine: *et huiusmodi, immortalia sunt*. Marietti: *et huiusmodi, quae semper moventur et immortalia sunt*.

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

³⁷Léonine: *secuti sunt Thales*. Marietti: *secuti sunt magistrum suum, scilicet Thaletem*.

³⁸*Intellectum immixtum*.

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

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

#67. — En conséquence (405b23), il arrête son intention quant aux contrariétés qui résident dans les principes mêmes, comme suit: certains soutiennent pour les choses des principes contraires et, comme Empédocle, ils constituent l'âme de principes contraires. Accordant aux éléments⁴⁰, en effet, la chaleur, la froideur, l'humidité et la sécheresse, il accorde aussi que ces contrariétés appartiennent à l'âme. En effet, il a dit que nous connaissons la terre par la terre, l'eau par l'eau, etc. D'autres, par ailleurs, ont soutenu que le principe de tout est un seul des éléments et ont attribué à l'âme sa qualité: la chaleur du feu, bien sûr, ceux qui ont dit que le principe de tout est le feu, tandis que ceux qui disent que le premier principe est l'eau attribuent à l'âme sa froideur. Ainsi, d'après les qualités des principes qu'ils posent, ils soutiennent que l'âme est pareille, par exemple, avec la nature de la chaleur, ou de la froideur, et ainsi de suite. Cela, ils le montrent même à partir des noms dont ils nomment l'âme même. En effet, ceux qui disent que l'âme est de la nature de la chaleur la dénomment à partir de *zên*, c'est-à-dire, *vivre*, lui-même dénommé à partir de *zeîn*, qui signifie *bouillir*, tandis que ceux qui disaient que l'âme est de la nature de la froideur la nommaient *yucrôn*, qui signifie *froid*, d'où on a tiré *yucÉ*, c'est-à-dire *âme*, à cause de la réfrigération, qui garde l'animal en vie moyennant la respiration. Ainsi donc, il appert que certains nommaient l'âme à partir de la vie, à savoir, ceux qui disaient qu'elle est de la nature de la chaleur, et d'autres à partir de la respiration⁴¹, à savoir, ceux qui disaient qu'elle était de la nature du froid. De tout cela, il conclut comme suit: voilà ce qu'on a transmis sur l'âme et pourquoi on parle d'elle ainsi.

Leçon 6

#68. — Plus haut, le Philosophe a présenté les opinions des autres philosophes concernant l'âme; ici, en conséquence, il en discute. Il y a trois caractères que les philosophes mentionnés attribuaient à l'âme, à savoir, qu'elle soit un principe de mouvement, qu'elle soit un principe de connaissance, et qu'elle soit ce qu'il y a de plus incorporel, c'est-à-dire, de plus ténue⁴². De ce nombre, deux sont principaux et ils les attribuaient en premier et par soi à l'âme, à savoir, qu'elle soit principe de mouvement et qu'elle soit principe de connaissance. Le troisième caractère qu'ils attribuaient à l'âme, à savoir, qu'elle soit ce qu'il y a de plus ténue, est avec raison sous un aspect, mais à tort sous un autre. En effet, si on entend *ce qu'il y a de plus ténue* comme dit absolument de l'âme, alors on a raison, car sans doute l'âme est très incorporelle et très ténue. Mais si on l'entend non pas absolument, mais avec *corps*, de sorte qu'on dise que l'âme est le corps le plus ténue, alors on a tort. C'est pourquoi le Philosophe ne se sert que de deux caractères seulement⁴³, à savoir, du mouvement et de la connaissance.

#69. — Cette partie se divise en trois parties. En premier, en effet, il enquête sur l'âme en opposition aux opinions des philosophes d'après lesquelles ils ont dit que l'âme elle-même est le principe du mouvement. Dans la seconde partie (409b19), en opposition aux opinions d'après lesquelles ils ont dit⁴⁴ que l'âme elle-même⁴⁵ est un principe de connaissance. Et dans la troisième partie⁴⁶

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

⁴⁰Léonine: *in elementis*. Marietti: *elementis*.

⁴¹Léonine: *a respiratione*. Marietti: *respirationem*.

⁴²Léonine: *incorporalissimum seu subtilissimum*. Marietti: *incorporalissimum*.

⁴³Léonine: *non utitur per se nisi de duobus tantum*. Marietti: *non utitur nisi duobus tantum*.

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

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

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

#71. — Il y a donc ici deux points auxquels s'attaquer, à savoir, la raison de la position et la position même. En effet, l'une et l'autre sont fausses. En effet, tant la raison de leur position était fautive, que leur position même. En effet, ce qu'ils supposaient comme par soi vrai, à savoir, que tout ce qui meut est mû, est faux, comme on le prouve assez au huitième livre de la *Physique*, où on montre qu'il y a un moteur immobile. À ce propos, on peut montrer brièvement que si quelque chose meut, il n'est pas nécessaire aussi qu'il soit mû⁴⁷. Il est manifeste, en effet, que pour autant qu'il meut, il est en acte, et que pour autant qu'il est mû, il est en puissance; alors, la même chose, sous le même rapport, serait en acte et en puissance, ce qui ne convient pas.

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

#73. — Cela, il l'a déjà dit antérieurement, à savoir, au huitième livre de la *Physique*, qu'il n'est pas nécessaire que tout ce qui meut soit mû. En effet⁴⁸, dans ce qui meut, il y a deux choses: un moteur et un mû; et il est impossible que ce qui est moteur soit mû par soi. Cependant, chez les animaux, bien que la partie qui meut ne soit pas mue par soi, elle l'est tout de même par accident. En effet, tout ce qui est mû est mû de deux manières: ou par soi, ou par l'autre, c'est-à-dire, par accident. Par soi, quand la chose même est mue, comme un navire; par accident, ou par l'autre, quand ce n'est pas la chose même qui est mue, mais ce en quoi elle est⁴⁹; par exemple, dans un navire⁵⁰, un matelot se trouve mû non pas parce qu'il est lui-même mû, mais parce que le navire est mû. Aussi,

⁴⁵Léonine: *ipsam animam*. Marietti: *ipsam*.

⁴⁶Léonine: *in tertia*. Marietti: *tertio*.

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

⁴⁸Léonine: *enim*. Marietti: *etiam*.

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

⁵⁰Marietti: *in navi*. Léonine: *omis*.

c'est ceci qui est vrai⁵¹, à savoir: le navire est mû par soi, mais le matelot par accident. Et que le matelot ne se trouve pas mû par soi, c'est manifeste, car, quand on est mû par soi, on est mû en ses propres parties. Par exemple, dans la marche, la marche des pieds est antérieure, et cela n'en va pas ainsi, lorsque le matelot se meut avec le navire⁵². Il appert donc ainsi qu'*être mû* se dit en deux sens: par soi et par accident. Or ces gens-là attribuaient à l'âme d'être mue par soi. C'est pourquoi, en faisant abstraction pour le moment de la question si l'âme est mue par accident, nous chercherons si elle est mue et participe au mouvement par soi, comme ces gens le disaient.

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

#75. — Ainsi donc, il apporte sa première raison, qui va comme suit (406a12). Si l'âme est mue, ou bien elle est mue par soi, ou bien elle est mue par accident. Si elle l'est par accident, le mouvement, alors, n'appartiendra pas à l'essence de l'âme⁵³, ce qui va contre ces gens; l'âme est alors mue comme le blanc et la longueur de trois coudées, qui sont mus par accident. Aussi, pour ce type de mouvement, ces choses n'ont pas besoin de lieu. Mais si elle est mue par soi, alors elle est mue suivant une espèce de mouvement. Or il y a quatre espèces du mouvement: selon le lieu, de croissance et de diminution, et d'altération. En effet, la génération et la corruption ne sont pas proprement des mouvements, mais des transformations, car les mouvements sont progressifs, tandis que la génération et la corruption sont des transformations instantanées⁵⁴. Donc, l'âme sera mue suivant l'une de ces espèces de mouvements: soit selon le lieu, soit selon la croissance, soit selon la diminution, soit selon l'altération. Si donc elle se trouve mue selon l'un d'entre eux, comme tous ces mouvements se passent en un lieu, l'âme sera donc en un lieu.

#76. — Dans ce raisonnement, toutefois, il semble y avoir deux difficultés. L'une due à ce qu'il dit que tous les mouvements mentionnés se passent en un lieu, ce qui, bien sûr, est manifeste du mouvement local⁵⁵ et du mouvement d'augmentation et de diminution, mais paraît plus difficile pour l'altération. Et certains comprennent cela comme suit: tout ce qui se trouve altéré, en effet, est un corps, et le corps est en un lieu; ainsi, on dit que l'altération se passe en un lieu. Mais cela ne sauve pas la lettre d'Aristote, car Aristote dit que ce type de mouvements se passent en un lieu et non qu'ils se passent en rapport à un lieu⁵⁶. C'est pourquoi on doit dire que l'altération se passe en un lieu sans aucun doute. En effet, c'est une chose un mouvement en un lieu et c'est autre chose être mû en rapport à un lieu. L'altération n'est pas en rapport à un lieu, mais en un lieu. En effet, dans une altération, il faut qu'il y ait rapprochement de ce qui altère à ce qui est altéré, et sans cela rien ne se trouve altéré. Alors, comme le rapprochement se fait par le mouvement local, il faut bien qu'il y ait là un mouvement local comme cause.

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

⁵¹Léonine: *haec*. Marietti: *haec est vera*.

⁵²Hoc, *cum est nauta in navi, non inest ei*.

⁵³Léonine: *non erit de substantia animae*. Marietti: *non erit substantia animae*.

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

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

⁵⁶Léonine: *huiusmodi motus sunt in loco non secundum locum*. Marietti: *huiusmodi motus sunt in loco et non sunt secundum locum*.

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

#78. — Il apporte sa seconde raison, qui va comme suit (406a22). Si l'âme se trouve mue par soi en rapport à un lieu, elle se trouve mue par nature; or tout ce qui est mû par nature est aussi mû par violence. En outre, si elle se meut par nature, elle est en repos par nature, et si elle est en repos par nature, elle l'est aussi par violence. Donc, l'âme est mue par violence et elle se trouve en repos par violence. Mais cela est impossible, à savoir, qu'elle soit mue par violence et se trouve en repos par violence⁵⁷, parce que le mouvement et le repos de l'âme sont volontaires.

#79. — Dans ce raisonnement, toutefois, il semble y avoir une difficulté, à savoir, sur le fait que ce qui est mû par nature soit aussi mû par violence; car le ciel est mû par nature et il ne l'est pourtant pas par violence⁵⁸. On doit répliquer à cela que cette proposition, en vérité, est fausse, mais qu'en rapport à la position, elle est vraie, puisque ces gens soutenaient qu'aucun corps n'est mû par nature en dehors des quatre éléments, où nous voyons que le mouvement et le repos arrive par nature et par violence; c'est avec cela en vue que procède le raisonnement.

#80. — Il apporte sa troisième raison, qui va comme suit (406a27). Ces gens disent que l'âme est mue, et que c'est à partir de cela qu'elle meut le corps. Et ce mouvement, ils disent⁵⁹ qu'elle le tient de l'un des éléments; donc, elle suit le mouvement du feu, ou celui de la terre, ou celui des autres éléments⁶⁰. Si donc elle participe au mouvement du feu, elle se mouvra seulement vers le haut; et si c'est celui de la terre, vers le bas. Mais cela est faux, puisque l'âme meut en toute direction. Ce raisonnement aussi procède par supposition.

#81. — Il apporte sa quatrième raison, qui va comme suit (406a30). Vous dites que l'âme est mue parce qu'elle meut le corps; donc, il est raisonnable de dire qu'elle meut le corps selon les mouvements selon lesquels elle est elle-même mue; et, inversement, il sera vrai de dire qu'elle est mue selon les mouvements selon lesquels elle meut le corps. Or le corps est mû selon le changement de lieu; donc, l'âme aussi⁶¹ est mue selon le lieu. Mais si, pour l'âme, être mue selon le lieu implique qu'elle change de corps, il se peut que l'âme même quitte puis réintègre⁶² le corps. Or pour l'âme entrer dans le corps, c'est donner vie au corps; il s'ensuit de cela que parmi les animaux, conformément à leur nature, les morts ressuscitent, ce qui est impossible.

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

#83. — Toutefois, est-ce que de fait cette inconvénient s'ensuit, que les corps des animaux ressuscitent, si l'âme est mue selon le lieu? On doit dire que certains ont dit que l'âme est mélangée à tout le corps, et unie à lui selon une certaine proportion, et qu'elle ne s'en sépare pas tant que cette proportion n'est pas dissoute; aussi, en rapport à ces gens-ci, l'inconvénient ne suit pas. Mais en rapport à ceux qui disent que l'âme est dans le corps comme en un lieu ou en un vase, et que tantôt elle y entre, tantôt elle en sort, en rapport à eux l'inconvénient d'Aristote suit⁶³.

⁵⁷Léonine: *quod moveatur violenter et quiescat*. Marietti: *quod moveatur violenter et quiescat violenter*.

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

⁵⁹Léonine: *dicis*. Marietti: *dicunt*.

⁶⁰Léonine: *mediorum*. Marietti: *elementorum*.

⁶¹Léonine: *ergo et anima*. Marietti: *ergo anima*.

⁶²Léonine: *reintrare*. Marietti: *intrare*.

⁶³Léonine: *illis sequitur*. Marietti: *sequitur*.

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

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

#86. — Il apporte sa sixième raison, qui va comme suit (406b11). Si l'âme se meut elle-même, il est manifeste qu'elle sera mue d'essence; or tout ce qui est mû s'éloigne ou sort de ce de quoi et selon quoi il est mû. Par exemple, si une chose est mue de quantité, elle sort et s'éloigne de la quantité même de laquelle elle est mue. Si donc l'âme est mue d'essence⁶⁴ et d'elle-même, comme ces gens disent, elle s'éloignera et sortira de son essence; et ainsi, son mouvement sera pour elle cause de sa corruption. Or cela contrarie ces gens-là, qui disaient que l'âme, justement en raison de son mouvement, s'assimile aux êtres divins et est immortelle, comme il appert plus haut (#61). Ce raisonnement s'applique à eux, pour autant qu'ils ne distinguaient pas entre opération et mouvement. L'opération, en effet, ne fait pas s'éloigner, mais parfait celui qui opère, tandis qu'il faut, dans le mouvement, qu'il y ait sortie.

Leçon 7

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

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

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

⁶⁴Léonine: *a substantia*. Marietti: *a substantia sua*.

cause de repos, dans l'animal, bien qu'elle y soit cause de mouvement⁶⁵; en effet, il est difficile ou impossible de dire que ces corps sphériques indivisibles soient en repos, comme ils ne restent jamais sans mouvement⁶⁶, ainsi qu'il est dit.

#90. — Il présente ensuite son second raisonnement (406b24), lequel va comme suit. Il est manifeste que le mouvement que l'argent vivant cause dans la statue n'est pas un mouvement volontaire, mais violent. Or le mouvement de l'âme n'est pas violent, mais volontaire, car il meut par la volonté et par l'intelligence. C'est pourquoi la position de Démocrite ne vaut rien⁶⁷, à ce qu'il semble.

#91. — Ensuite (406b26), il présente l'opinion de Platon. À ce propos, il développe deux points. En premier, en effet, il présente l'opinion de Platon. En second (407a2), il la réproouve. Sur le premier point, il en développe deux autres. En premier, il montre la ressemblance de l'opinion platonicienne avec l'opinion de Démocrite. En second (406b28), il explique l'opinion de Platon sur l'âme. Il dit donc, en premier, que, de même que Démocrite a soutenu que le corps est mû par l'âme pour autant que l'âme unie à lui est mue, c'est de même aussi que Timée, que Platon fait parler, fournit la raison pour laquelle⁶⁸ l'âme meut le corps. Il dit en effet que l'âme meut le corps en tant qu'elle-même est mue, du fait que l'âme est unie au corps par le moyen d'une espèce de lien.

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

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

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

#95. — On doit aussi savoir que dans les nombres il y a différentes proportions, et d'infinies, dont certaines sont harmoniques, c'est-à-dire causes de consonances. En effet, la proportion double est cause d'une consonance, qu'on appelle octave; la proportion sesquialtère⁶⁹ produit la consonance

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

⁶⁶Léonine: *nunquam maneant*. Marietti: *nunquam immota permaneant*.

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

⁶⁸Léonine: *naturam quare*. Marietti: *rationem qualiter*.

⁶⁹Le nombre sesquialtère en contient un autre une fois et demie.

que l'on appelle quinte; la proportion sesquitièrc⁷⁰ produit la consonance que l'on appelle quarte⁷¹; la proportion sesquioctave produit le ton; et les autres consonances sont produites par d'autres proportions. Par exemple, celle qui est composée de l'octave et de la quinte est produite à partir de la proportion triple; la double octave⁷² est produite à partir de la proportion quadruple — que Pythagore, certes, blâme, comme Boèce le rapporte dans son traité sur la *Musique* —, issue de la percussion de quatre maillets, qui rendaient des sons consonants selon les proportions décrites. Par exemple, si un marteau pesait douze onces, un autre neuf, un autre huit, un autre six, celui qui serait de douze aurait une proportion double en rapport à celui qui serait de six, et rendrait avec lui une consonance d'octave. Par contre, celui qui est de douze, avec celui qui est de huit, se range sous la proportion sesquialtère et donne une consonance de quinte; et pareillement, celui de neuf avec celui de six. En outre, celui de douze, avec celui de neuf, est en proportion sesquitièrc, et donne avec lui une consonance de quarte⁷³; et pareillement, celui de huit avec celui de six. Mais celui de neuf avec celui de huit, comme il est en proportion sesquioctave, donne une consonance selon le ton⁷⁴.

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

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

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

#99. — Ensuite (406b31), il enseigne comment le mouvement céleste procède de l'âme. Là, on doit tenir compte que tous les nombres, pris dans leur ordre naturel, se trouvent disposés en ligne droite, pour autant que l'un ajoute à l'autre. Cependant, d'une série naturelle de nombres, on peut tirer plusieurs séries. Par exemple, si on prend comme sur une droite toute la série des doubles, et dans une autre toute la série des triples, et dans une autre toute la série des quadruples, et ainsi de suite. C'est qu'avec la connaissance qu'on en a on peut faire des opérations sur les nombres; cela, même Dieu le fait, en constituant les essences des choses à partir des nombres. De là, en constituant l'essence de l'âme des nombres mentionnés, qui se trouvent tous, selon un ordre naturel, sur une droite, il sépare comme deux lignes: l'un, des doubles, et l'autre, des triples; ce sont elles, en effet, qui contiennent toutes les proportions harmoniques⁷⁶. En effet, la proportion double se

⁷⁰Une fois et un tiers.

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

⁷²Léonine: *bisdiapason*. Marietti: *sub diapason*.

⁷³Léonine: *consonat cum eo secundum diatessaron*. Marietti: *consonat cum eo diatessaron*.

⁷⁴Léonine: *tonum*. Marietti: *totum*.

⁷⁵Aristote: *memer i s ménhn*. Moerbeke: *dispartitam*.

⁷⁶Léonine: *omnes proportionnes harmonicas*. Marietti: *omnes harmonicas*.

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

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

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

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

#103. — Car, dans le ciel, on regarde deux mouvements circulaires: l'un simple et uniforme, d'après lequel le ciel se meut ou tourne⁷⁷ selon le mouvement diurne de l'orient à l'occident, lequel se fait certes selon un cercle équinoxial. L'autre mouvement est celui des planètes, qui va de l'occident à l'orient selon un cercle zodiacal, qui coupe le cercle équinoxial en deux points équinoxiaux, à savoir, au principe du Bélier et de la Balance, puis surtout décline du cercle équinoxial en deux points solstitiaux⁷⁸, à savoir au principe du Cancer et du Capricorne.

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

#105. — Par contre, le second mouvement détient⁷⁹ beaucoup de diversité. C'est pourquoi il paraît appartenir au cercle des pairs. Il se divise en sept cercles d'après six interstices des nombres doubles et triples, comme il est dit dans le *Timée*. En effet, où il y a six divisions, il y a nécessairement sept divisés. Par conséquent aussi, ces cercles sont plus petits et sont contenus par le cercle suprême qui est celui des impairs. Ainsi donc, la lettre doit se lire: «De sorte que le tout», c'est-à-dire l'univers, «se déplace d'après des mouvements consonants», c'est-à-dire, de sorte que de l'harmonie de l'âme se dérivent les mouvements célestes harmonisés. Puis, Dieu «courba la ligne droite en cercle», de la manière dont on l'a exposé, et conformément à la propriété du nombre, et conformément à la propriété de l'âme, puis, divisant à partir de l'un, à cause de l'unique série naturelle du nombre, et de l'unique puissance intellectuelle de l'âme, «en deux cercles», à savoir, ceux des pairs et des impairs, quant aux nombres, l'intelligence des mobiles et celle des immobiles, quant à l'âme, le mouvement selon l'équinoxe et le zodiaque quant au ciel.

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

⁷⁷Léonine: *revolvitur*. Marietti: *movetur seu revolvitur*.

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

⁷⁹Léonine: *habet*. Marietti: *facit*.

Leçon 8

#107. — Après avoir présenté l'opinion de Platon, Aristote, ici, la réproue. Là, on doit noter qu'Aristote, la plupart du temps, quand il réproue les opinions de Platon, ne les réproue pas quant à l'intention de Platon, mais quant à la façon dont ses paroles sonnent⁸⁰. Sa raison d'agir ainsi, c'est que Platon avait un mode d'enseigner inadéquat⁸¹. Car il dit tout en figures et enseigne par symboles: il veut dire autre chose avec ses paroles que ce qu'annonce leur façon de sonner, quand il dit, par exemple, que l'âme est un cercle. C'est pourquoi, pour éviter qu'on tire occasion d'erreur de la manière de parler, Aristote s'attaque à Platon en rapport à la manière dont ses paroles sonnent.

#108. — Aristote présente dix⁸² raisonnements pour détruire l'opinion présentée ci-haut. Certaines d'entre elles s'attaquent à Platon, et d'autres à ses paroles. En effet, Platon ne prétendait pas qu'en vérité l'intelligence soit une grandeur quantitative, ou un cercle, et un mouvement circulaire; mais c'est ce que métaphoriquement il a attribué à l'intelligence. Aristote, néanmoins, pour qu'on n'en tire pas occasion d'erreur, s'attaque à lui en rapport à la manière dont ses paroles sonnent.

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

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

#111. — Puis il montre que Platon a eu tort. Il est naturel, en effet, en rapport à l'âme, de juger de l'une de ses puissances d'après son acte, c'est-à-dire, de son opération, et de juger de son opération d'après l'objet de celle-ci. C'est qu'on connaît les puissances par leurs actes et les actes par leurs objets. C'est pour cela qu'on met dans la définition d'une puissance son acte, et dans la définition de son acte son objet. Par ailleurs, il est évident qu'une chose tient son unité de cela même dont elle tient sa nature⁸³. Si donc l'intelligence est l'objet intelligible et tire sa nature de lui, du fait même que ce soit son objet — je parle de l'intelligence en acte, car l'intelligence n'est rien avant d'intelliger —, il est manifeste que si l'intelligence est une et continue, comme Platon l'a soutenu, elle le sera de la manière même dont les intelligibles sont quelque chose d'un et de continu; en effet, l'intelligence n'est pas une autrement que son intellection⁸⁴, c'est-à-dire son opération, qui consiste à intelliger, et cet acte n'est pas un autrement que comme son objet est un, car on distingue les actes d'après leurs objets. Aussi, comme l'objet de l'intelligence, ce sont les intelligibles, et que ceux-ci, à savoir, les intelligibles, ne sont pas quelque chose d'un comme une grandeur ou un continu, mais comme un nombre, du fait qu'ils se suivent, il est manifeste que l'intelligence n'est pas une grandeur, comme Platon le disait. Au contraire, ou bien elle est indivisible, comme l'est la définition⁸⁵ des premiers termes, ou bien elle n'est pas continue à la manière d'une grandeur mais à la manière d'un nombre, pour autant que nous intelligeons une chose après une autre, et que

⁸⁰*Quantum ad somun verborum eius.*

⁸¹*Malum modum docendi.*

⁸²Léonine: *novem.* Marietti: *decem.*

⁸³*Speciem.*

⁸⁴*Intellectus enim non est unus nisi sicut intelligentia.*

⁸⁵Léonine: *qui.* Marietti: *ratio.*

souvent plusieurs se terminent par une seule, comme, dans les raisonnements, les propositions⁸⁶ se terminent par une conclusion.

#112. — Il présente ensuite son second raisonnement (407a11), qui va comme suit. On pourrait alléguer que Platon n'a pas introduit la grandeur dans l'intelligence à cause de la multiplicité des objets intelligibles, mais qu'il faut déjà qu'il y ait de la grandeur dans l'intelligence pour un seul objet à intelliger⁸⁷.

#113. — À l'encontre: cela ne se peut pas. Platon, en effet, pensait⁸⁸ qu'intelliger ne se fait pas par réception d'espèces dans l'intelligence, mais que l'intelligence intellige moyennant un certain contact, à savoir, pour autant qu'elle va au-devant et à la rencontre des espèces intelligibles; et ce contact, il l'attribue au cercle, comme il a été dit plus haut (#109). Je te demande donc, si l'intelligence est une grandeur, et qu'elle intellige moyennant un contact, de quelle manière elle intellige. Car ce qu'elle intellige⁸⁹, elle le touche ou bien toute entière ou bien par l'une de ses parties; si c'est en lui touchant toute entière qu'elle intellige un tout, alors ses parties ne seront pas nécessaires, mais elle les aura en vain; et ainsi, il n'est pas nécessaire que l'intelligence soit une grandeur et des cercles⁹⁰. Par contre, si c'est en touchant avec ses parties qu'elle intellige des parties, cela se fera ou bien moyennant toutes ses parties⁹¹, ou bien moyennant une seulement. Si c'est moyennant une seulement, alors la même chose qu'auparavant s'ensuit, parce que les autres seront superflues, et ainsi il ne sera pas nécessaire de soutenir que l'intelligence possède des parties. Si, par contre, c'est en touchant moyennant toutes ses parties qu'elle intellige, ce sera ou bien moyennant des parties ponctuelles, ou bien moyennant des parties quantitatives. Si c'est moyennant des parties ponctuelles, alors, comme il y a en n'importe quelle grandeur une infinité de points, il faudra que l'intelligence touche infiniment avant d'intelliger; et ainsi elle n'intelligera jamais, puisqu'il n'est pas possible de traverser une infinité de points.

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

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

#116. — On doit remarquer aussi qu'Aristote, ici, montre, de manière voilée, que de sa nature l'intelligence n'est pas divisible, mais est quelque chose d'indivisible. En chaque chose, en effet, ce qu'il y a d'intelligible, c'est ce qu'elle est⁹², et la nature d'une chose est toute en n'importe quelle partie, comme la nature de son espèce est toute en n'importe quel individu; en effet, toute la nature de l'homme est en n'importe quel individu, et cela, c'est indivisible. Par conséquent, ce qui est intelligible en toute chose est indivisible, et l'intelligence aussi, par conséquent.

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

⁸⁶Léonine: *propositiones*. Marietti: *proportiones*.

⁸⁷Léonine: *propter unum quid intelligendum*. Marietti: *propter unumquodque intelligibilem*.

⁸⁸Léonine: *opinatus est*. Marietti: *ponit et opinatus est*.

⁸⁹Léonine: *aut ad hoc quod intelligit*. Marietti: *aut enim hoc quod intelligit*.

⁹⁰Léonine: *circuli*. Marietti: *circulus*.

⁹¹Léonine: *secundum omnes partes*. Marietti: *secundum plures partes*.

⁹²*Quidditas*.

grâce à la propriété de sa nature, du fait qu'elle est indivisible⁹³, comme il a été dit. Pour ce qui est du divisible, elle l'intelligera en faisant abstraction de son caractère divisible. Par contre, si on soutient que l'intelligence est divisible, suivant ce que Platon prétend, il sera impossible de trouver de quelle manière elle intellige l'indivisible. Et ainsi, il semble bien que c'est avec inconvenance que Platon soutient que l'intelligence est une grandeur, c'est-à-dire divisible.

#118. — Il présente ensuite son quatrième raisonnement (407a19), qui va comme suit. Tu dis que l'intelligence est un cercle, et tu dis que l'intelligence se meut. Or le mouvement du cercle est un circuit, et le mouvement de l'intelligence est l'intellection, c'est-à-dire le fait d'intelliger⁹⁴; si donc l'intelligence est un cercle, l'intellection sera nécessairement un circuit. Mais c'est faux, car dans un circuit, on ne peut trouver en acte ni principe ni fin, comme il est prouvé, *Physique*, VIII, 8; cela impliquerait aussi que l'intellection, c'est-à-dire l'opération de l'intelligence, qui consiste à intelliger, ne se terminerait jamais. Mais c'est faux aussi, car l'intellection a en acte et principe et fin; donc, l'intellection et un circuit ne sont pas la même chose et, par conséquent, l'intelligence n'est pas non plus un cercle.

#119. — Que l'intellection ait en acte principe et fin, on le prouve comme suit. Toute intellection est ou pratique ou spéculative. Or il est manifeste que, pour les intellections pratiques, il y a des termes, c'est-à-dire des fins. En effet, toutes sont en vue d'autre chose, à savoir, de leur œuvre, et se terminent avec leur œuvre. Les intellections spéculatives aussi ont une fin, à savoir, des œuvres de raison⁹⁵; toutes, en effet, se terminent par des œuvres de raison. Ces œuvres de raison sont ou bien «une définition», pour ce qui concerne l'intellection simple, «ou une démonstration», pour ce qui est de l'intelligence qui compose et qui divise. Or les démonstrations premières sont issues de principes certains et ont d'une certaine manière pour fin un raisonnement, c'est-à-dire une conclusion.

#120. — En outre, si l'on objecte qu'à une conclusion en suit une autre, et qu'ainsi on ne trouve pas de terme, on peut toutefois répliquer que les conclusions ne sont pas circulaires — car il n'est pas possible de démontrer en cercle⁹⁶, comme il est prouvé, *Seconds Analytiques*, I, 3 —, mais s'étendent sur une droite; or il est impossible de trouver sur une droite un mouvement ou un processus infini.

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

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

⁹³Léonine: *quae impartibilis est*. Marietti: *eo quod impartibilis est*.

⁹⁴Léonine: *intelligentia*. Marietti: *intelligentia, hoc est intelligere*.

⁹⁵*Rationes*.

⁹⁶Léonine: *non est circulatio intelligentiae*. Marietti: *non est circulo demonstrare*.

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

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

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

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

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

#127. — Il présente ensuite son septième raisonnement (407a34), qui va comme suit. Il est manifeste que la béatitude de l'âme réside dans l'acte d'intelligence. Or la béatitude ne peut résider en ce qui comporte violence et va contre nature, puisqu'elle est la perfection et la fin ultime⁹⁸ de l'âme. Donc, comme le mouvement ne se fait pas suivant la nature et l'essence de l'âme, mais va contre sa nature, il est impossible qu'intelliger, qui est l'opération de l'âme et en quoi réside la béatitude de l'âme, soit un mouvement, comme Platon le soutenait. Que, par ailleurs, le mouvement aille contre la nature de l'âme, cela devient manifeste à partir de la position de Platon (#46-51; 92-98). Il a dit lui-même, en effet, que l'âme est composée de nombres, et il a affirmé ensuite qu'elle est divisée en deux cercles, eux-mêmes réfléchis en sept⁹⁹. C'est de cela que suit le mouvement; par où apparaît que le mouvement ne lui appartient pas naturellement, mais par accident.

#128. — Il présente ensuite son huitième raisonnement (407b2), qui va comme suit. Il semble bien que, suivant l'opinion de Platon, l'âme ne soit pas en conformité avec sa nature unie à un corps. En effet, il soutenait qu'elle est d'abord composée des éléments, puis ensuite composée et réunie à un corps, et qu'elle ne peut s'en retirer à volonté. De là, Aristote procède ainsi. Toujours, quand une chose est unie à une autre à l'encontre de sa nature et qu'elle ne peut s'en retirer à volonté, cela est une peine pour elle¹⁰⁰. Et toujours, quand une chose subit une détérioration dans son union à une

⁹⁷Léonine: *in actu*. Marietti: *scilicet actu*.

⁹⁸Léonine: *perfectio animae*. Marietti: *perfectio et finis ultimus animae*.

⁹⁹Léonine: *et hos reflexit in septem*. Marietti: *et reflexit in septimo*.

¹⁰⁰Léonine: *est poenale*. Marietti: *ei est poenale*.

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

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

#130. — Il présente ensuite son dixième raisonnement (407b13), lequel s'attaque non seulement à Platon, mais aussi à bien d'autres philosophes. Ce raisonnement réduit leurs positions à des absurdités et montre qu'elles sont déficientes. Il va comme suit. Il est manifeste qu'entre moteur et mû il se trouve une proportion, à la fois entre agent et patient, et entre forme et matière. En effet, n'importe quelle forme ne convient pas et ne s'unit pas pareillement à n'importe quel corps¹⁰¹; tout agent n'agit pas non plus sur tout patient. N'importe quel moteur ne meut pas non plus n'importe quel mobile. Il faut, plutôt, qu'il y ait entre eux une communication et une proportion moyennant laquelle le premier soit naturellement habilité à mouvoir et le second à être mû. Or il appert que ces philosophes soutenaient que l'âme réside dans le corps et meut le corps. Donc, quand ils parlent de la nature de l'âme, il paraît aussi nécessaire qu'ils disent quelque chose de la nature du corps, en raison de quelle cause l'âme est unie au corps, et quelle relation le corps entretient avec elle, et comment le corps se rapporte à l'âme. Ils ne traitent donc pas suffisamment de l'âme quand ils s'efforcent seulement de dire de quelle nature est l'âme et négligent de montrer de quelle nature est le corps qui la reçoit.

#131. — Pour cela, ce qu'on rapporte dans les fables pythagoriciennes va bien avec eux, que n'importe quelle âme pénètre n'importe quel corps, et qu'il se peut, par exemple, que par hasard l'âme d'une mouche pénètre un corps d'éléphant. Pourtant, cela ne pourrait arriver, car chacun des corps, surtout chez les animaux, a une forme propre et une espèce propre, et un moteur propre et un mobile propre, et que le corps d'un ver diffère beaucoup du corps d'un chien, et le corps d'un éléphant du corps d'une puce¹⁰². Quand ils disent cela, cependant, à savoir, que n'importe quelle âme pénètre n'importe quel corps, ils s'expriment tout comme si on disait que l'art du tisserand pénètre des flûtes, et celui du sculpteur¹⁰³ des métiers. Pourtant, si les arts possédaient eux-mêmes la nature de pénétrer des corps, ou d'animer des instruments, n'importe lequel ne pénétrerait pas n'importe lequel, mais l'art de la flûte pénétrerait des flûtes, non des lyres, et l'art de la cythare pénétrerait des cythares, et non des flûtes. De la même manière, donc, si pour n'importe quelle âme

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

¹⁰²Léonine: *pulicis.* Marietti: *culicis.*

¹⁰³*Aerariam.*

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

Leçon 9

#132. — Après avoir réprouvé l'opinion de Platon, le Philosophe réproouve ensuite une autre opinion, conforme à celle de Platon sur un point. En effet, il y en a eu qui ont dit que l'âme était une harmonie. Ces gens-là se sont trouvés à s'accorder avec Platon en ceci que Platon a dit que l'âme était composée de nombres harmoniques, alors qu'eux, d'autre part, ont dit qu'elle était une harmonie. Il y avait entre eux cette différence, toutefois, que Platon a dit que l'âme était une harmonie de nombres, tandis que ces gens ont dit que l'âme était une harmonie tant de composés que de mixtes, ou de contraires. À ce propos, il développe trois points. En premier, en effet, il présente l'opinion de ces gens et la raison de leur opinion. En second (407b32), il s'attaque à l'opinion présentée¹⁰⁴. En troisième (408a24), il montre de quelle manière cette opinion est très probable.

#133. — Sur le premier point, il en développe deux autres. En premier, en effet, il présente l'opinion mentionnée sur l'âme. Il affirme qu'une opinion a été transmise par les anciens sur l'âme; que celle-ci semblait bien s'appuyer sur trois raisons et valoir non seulement pour l'âme en particulier, mais aussi pour tout ce qui est commun à tous les principes. Il dit «pour tout ce qui est commun», parce que les philosophes anciens n'ont aucunement traité de la cause formelle, mais seulement de la cause matérielle. Entre tous, cependant, ceux qui ont semblé davantage s'approcher de la cause formelle ont été Démocrite et Empédocle. Ce dernier, Empédocle, a dit que toutes choses étaient constituées à partir de six principes, dont il en a introduit quatre comme matériels, à savoir, les quatre éléments, et deux comme formels, en partie actifs et en partie matériels, à savoir l'amour et la haine¹⁰⁵. Ils soutenaient que ces principes matériels présentaient entre eux une espèce de proportion, qui résultait d'eux et les faisait convenir sur un point, car sans quoi ils n'auraient pu être ensemble. Et ce point de convenance, ils disaient qu'il constituait la forme et l'harmonie des choses. Aussi, comme pour les autres formes, ils soutenaient pareillement de l'âme qu'elle était une espèce d'harmonie.

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

#135. — Ensuite (407b32), il s'attaque à l'opinion citée. À ce propos, il développe deux points. En premier, en effet, il s'attaque en général à la position des philosophes cités. En second (408a18), il s'attaque précisément à son partisan, à savoir, à Empédocle. Contre la position, par ailleurs, il s'objecte avec quatre raisonnements, dont le premier va comme suit. Il va de soi que l'harmonie proprement dite est une consonance entre sons; or ces gens ont étendu ce nom à toute proportion correcte, tant dans les choses composées de parties variées que dans les mélanges de contraires. Sous ce rapport, donc, l'harmonie peut renvoyer à deux choses: soit la composition même ou combinaison, soit la proportion de cette¹⁰⁶ composition ou combinaison. Cependant, il est manifeste que l'âme n'est ni l'une ni l'autre; donc, l'âme n'est pas une harmonie. Que, par ailleurs, l'âme ne soit pas composition ou proportion de composition, cela appert. En effet, ces gens prennent l'âme comme une espèce de substance, et ces deux choses sont des accidents; ce ne sont donc pas la même chose.

¹⁰⁴Léonine: *contra opinionem*. Marietti: *contra dictam opinionem*.

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

¹⁰⁶Léonine: *ipsius*. Marietti: *illius*.

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

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

#138. — Il présente ensuite son quatrième raisonnement (408a5), qui va comme suit. On trouve parfois de l'harmonie dans des composés dotés de position¹⁰⁷ et de mouvement; en effet, quand ils se trouvent placés et ordonnés entre eux «de façon que rien¹⁰⁸ de même genre ne soit laissé de côté», c'est-à-dire qu'aucun manque du même genre ne soit là, alors on dit que les parties sont bien harmonisées et on appelle¹⁰⁹ leur composition une harmonie; par exemple, des lignes et des pierres, et d'autres corps naturels. Pareillement aussi, des cordes, quand elles sont bien ordonnées, ou des flûtes, de façon qu'il en résulte une consonance de sons, on dit qu'elles sont bien harmonisées; et une consonance de la sorte, on l'appelle une harmonie, et c'est de cette manière qu'on parle proprement d'harmonie. Parfois, néanmoins, on en trouve dans les corps mixtes issus de contraires. En effet, quand des contraires sont imbriqués et agencés en quelque chose, de sorte qu'aucune répugnance, c'est-à-dire aucun excès d'un contraire, n'y soit, par exemple de chaud ou de froid, ou d'humide ou de sec, alors on dit que ces corps sont bien harmonisés, et on appelle leur raison, c'est-à-dire, leur proportion, une harmonie. Si donc l'âme est une harmonie, c'est suivant l'une de ces manières qu'on en parlera. Or il appert qu'il n'est raisonnable d'aucune de ces manières d'appeler l'âme une harmonie; donc, c'est à tort qu'ils disent l'âme une harmonie.

#139. — Que d'aucune de ces manières on ne dise l'âme une harmonie, c'est évident. En effet, on ne peut dire l'âme une harmonie suivant ce qu'on trouve dans les choses composées et dotées de position¹¹⁰; et c'est évident¹¹¹. Car l'ordre des parties composées en un corps est tout à fait manifeste; en effet, il est facile de connaître l'ordre entre os et os, entre nerfs et nerfs, entre bras et main, entre chair et os. Par contre, la raison de l'ordre entre les parties de l'âme n'est pas manifeste pour nous. Ce n'est pas par lui, en effet, que nous pouvons connaître l'ordre qu'il y a entre intelligence et sens et appétit et ainsi de suite.

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

¹⁰⁷Léonine: *positionem* Marietti: *compositionem*.

¹⁰⁸Léonine: *nihil*. Marietti: *nullum*.

¹⁰⁹Léonine: *nominatur*. Marietti: *vocatur*.

¹¹⁰Léonine: *positionem*. Marietti: *compositionem*.

¹¹¹Léonine: *omis*. Marietti: *quod patet*.

proportion et d'une multiplication différente des parties de l'animal¹¹². L'autre raison est que tous les corps sont combinés d'éléments et de contraires; si, donc, la proportion de la combinaison, en n'importe quel corps, est une harmonie, et que l'harmonie est une âme, il y aura donc en n'importe quel corps une âme. Ce qui est absurde. Il appert ainsi que c'est avec inconvenance qu'on dit que l'âme est une harmonie.

#141. — Ensuite (408a18), il s'attaque à Empédocle. Il présente contre lui trois raisonnements¹¹³ qu'il ne déduit pas. La première va comme suit: il prétend¹¹⁴ que n'importe quel corps consiste en une «raison», c'est-à-dire en une proportion, qu'il appelle une harmonie, et c'est elle qu'il appelle¹¹⁵ une âme. Je demande donc si l'âme est cette raison même, c'est-à-dire cette proportion dans la combinaison, ou autre chose que la proportion. Si tu dis qu'elle est la proportion même, alors, comme dans un corps il y a différentes proportions suivant différentes parties, il s'ensuit deux¹¹⁶ inconvenances: à savoir, qu'il y a beaucoup d'âmes dans un seul corps, selon ses différentes parties, et qu'il y a une âme en tout corps mixte. Si tu dis qu'elle est autre chose que la proportion, alors, comme la proportion est une harmonie, l'âme ne sera pas une harmonie.

#142. — Il présente ensuite son second raisonnement¹¹⁷ (408a21), qui va comme suit. Empédocle soutenait que l'amitié était la cause de la réunion dans les choses, et la haine la cause de la séparation¹¹⁸. Or dans la réunion, il se fait une proportion. Je demande donc si l'amitié est la cause de n'importe quelle réunion, ou seulement d'une réunion harmonisée. Si tu dis que l'amitié est la cause de n'importe quelle réunion, alors il faudra introduire autre chose que l'amitié pour causer pareille proportion et harmonie dans les réunions harmonisées; ou bien il faudra dire que pareille harmonisation se fait par hasard. Si tu dis qu'elle est seulement cause de la réunion harmonisée, alors l'amitié ne sera pas cause de toute réunion, ce qui va contre Empédocle.

#143. — Il présente ensuite son troisième raisonnement¹¹⁹ (408a22), qui va comme suit. Empédocle dit que c'est l'amitié qui entraîne la réunion dans les choses. Je demande donc si l'amour est la même chose que la réunion harmonisée elle-même, ou non. Si on dit que c'est la même chose, alors, comme rien n'est cause de soi-même, l'amour ne sera pas cause de cette réunion, comme Empédocle le disait. Si par contre on dit que ce n'est pas la même chose, il y a ceci contre: la réunion harmonisée n'est rien d'autre qu'une certaine rencontre; or l'amitié semble bien être une rencontre; c'est donc la même chose. De la sorte, il s'ensuit la même chose qu'auparavant.

#144. — Ensuite (408a24), il montre de quelle manière cette opinion est très probable. À ce propos, il développe deux points. En premier, en effet, il montre que pareille opinion est très probable.¹²⁰ Et il affirme que la raison pour laquelle cette opinion paraît probable, c'est qu'en admettant l'un on admet l'autre et qu'en refusant l'un on refuse l'autre. En effet, dès que l'harmonie se retire d'un corps, l'âme s'en retire, et tant que l'harmonie y reste, l'âme y reste. Cependant, cela ne suit pas, car une proportion de la sorte n'est pas une forme, comme ces gens le croyaient, mais elle est une disposition de la matière pour la forme. Et si on prend la proportion de la composition harmonisée¹²¹ pour une disposition, il s'ensuit bien que, tant que la disposition de la matière pour la forme reste, la forme reste, et qu'une fois détruite la disposition, la forme disparaît. Non pas, cependant, que l'harmonie soit une forme, mais la disposition de la matière pour la forme.

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

¹¹³Léonine: *questiones*. Marietti: *rationes*.

¹¹⁴Léonine: *ipse ponit*. Marietti: *ipsi ponunt*.

¹¹⁵Léonine: *dicit*. Marietti: *dicunt*.

¹¹⁶Léonine: *dicta*. Marietti: *duo*.

¹¹⁷Léonine: *questionem*. Marietti: *rationem*.

¹¹⁸Léonine: *segregationis*. Marietti: *disgregationis*.

¹¹⁹Léonine: *questionem*. Marietti: *rationem*.

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

¹²¹Léonine: *proportio harmonizatae compositionis*. Marietti: *proprie harmonia compositionis*.

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

Leçon 10

#146. — Auparavant, le Philosophe a présenté les raisonnements de ceux qui ont prétendu que l'âme est mue en partant de ce que c'est elle qui meut le corps, et il s'y est attaqué. Maintenant, il veut montrer, par la suite, qu'on peut tirer un raisonnement plus évident, comme quoi l'âme serait mue, à partir des opérations mêmes de l'âme. À ce propos, il développe deux points. En premier, en effet, il soulève la difficulté que présentent ceux qui ont soutenu, en partant des opérations¹²² de l'âme, que l'âme est mue. En second (408b5), il résout pareille difficulté quant à ce qui relève du propos. Il dit donc, en premier, qu'alors que les philosophes cités ont posé la question si l'âme se mouvait à partir de ce qu'elle meut le corps, on se posera «plus rationnellement», c'est-à-dire avec plus de probabilité, la question du mouvement de l'âme «en regardant» à ce qu'on pourrait dire «de pareilles choses», c'est-à-dire des opérations de l'âme. C'est à partir d'elles, de fait, qu'on pourra montrer avec probabilité que l'âme est mue. «Car nous disons que l'âme s'attriste, se réjouit, montre de l'assurance» — c'est-à-dire ose — «et craint». Plus encore, nous disons qu'elle se fâche, sent et comprend. Comme ce sont là toutes des opérations de l'âme, et que ce sont des espèces de mouvements, il semble bien que l'âme soit mue. Et cette difficulté semble davantage probable que celle qui précède, car celle-là regardait le mouvement de l'âme à partir du mouvement du corps — elle disait, en effet, que rien ne meut s'il n'est mû, de sorte que, comme l'âme meut le corps, il en devient manifeste qu'elle-même est mue. Tandis que l'opinion présente regarde le mouvement de l'âme même, à partir des opérations propres de l'âme.

#147. — Ensuite (408b5), il résout la difficulté. À ce propos, on doit savoir que lorsque Aristote recherche une vérité en soulevant des objections et en les résolvant¹²³, parfois il soulève et résout les objections une fois la vérité établie — et alors, il soulève et résout les objections en suivant sa pensée —, mais parfois il le fait avant que la vérité ne soit établie — et alors il soulève et résout des objections en supposant les opinions des autres, et non en suivant sa pensée et ce qu'il regarde lui-même comme la vérité. Nous avons un exemple de cela, *Physique*, III, 4-8, où le Philosophe s'attaque à ceux qui introduisent l'infini, et se sert contre eux de beaucoup de raisonnements qui sont faux à son avis, mais qu'on penserait vrais selon le leur; par exemple, que tout corps ait légèreté et lourdeur. La raison en est que cela, à savoir si tout corps¹²⁴ a légèreté et lourdeur, n'avait pas encore été établi, et qu'il l'a établi par après, *Du ciel*, I, 3. C'est pourquoi il a réitéré là la question de l'infini. C'est cette façon de soulever et résoudre des objections qu'Aristote adopte ici; aussi s'attaque-t-il à ces gens en supposant leurs opinions.

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

¹²²Léonine: *operationibus*. Marietti: *operibus*.

¹²³Léonine: *obiiciendo et solvendo*. Marietti: *solvendo et obiiciendo*.

¹²⁴Léonine: *omne corpus*. Marietti: *corpus*.

pareilles opérations, à savoir, sentir, se réjouir, et autres de la sorte, ne sont pas des mouvements de l'âme, mais des mouvements du composé¹²⁵. Et c'est sous cet aspect qu'il s'attaque à ces gens.

#149. — À ce propos, il développe deux points. En premier, en effet, il montre que pareilles opérations ne sont pas des mouvements de l'âme. En second (408b18), par ailleurs, il prouve cela en usant d'un moyen terme. Il dit donc que ces gens affirment deux choses. Et en premier, que se réjouir et s'attrister et autres pareilles opérations sont des mouvements. En second, que celles-ci s'attribuent à l'âme — celle-ci se fâcherait, se réjouirait, sentirait et ainsi de suite —, de sorte que l'âme serait mue. Or cela ne va pas nécessairement; bien plus, l'une et l'autre de ces affirmations sont fausses: car¹²⁶ pareilles opérations ne sont pas des mouvements et elles ne s'attribuent pas non plus à l'âme¹²⁷. Même en concédant que ce soient des mouvements, et en en parlant comme de mouvements, il reste tout de même faux qu'elles s'attribuent à l'âme et, par conséquent, que l'âme, au regard de pareilles opérations¹²⁸, se trouve mue. Et cela devient manifeste comme suit.

#150. — Il est évident, en effet, que si pareilles opérations sont des mouvements et s'attribuent à l'âme, elles ne s'attribuent toutefois que suivant des parties précises du corps; par exemple, sentir ne s'attribue à l'âme qu'en une partie du corps, par exemple, dans l'œil, pour la sensation qui se fait par la vue; de même, se fâcher s'attribue seulement dans le cœur, et ainsi de suite. Pareillement, il apparaît manifestement que¹²⁹ ce ne sont pas seulement des mouvements de l'âme¹³⁰, mais des mouvements du composé. Cependant, cela est issu de l'âme, comme, par exemple, pour ce qui concerne se fâcher. En effet, l'âme juge qu'une chose mérite une colère, puis le cœur de l'animal se trouve mû partant de là, et le sang se réchauffe autour de lui. Il en va pareillement pour les peurs. En effet, une petite partie du corps se contracte au regard de l'objet épeurant, puis s'altère. Et ainsi de suite. De la sorte, l'âme ne se trouve pas mue, mais il se peut qu'on soit mû par elle, du fait qu'autre chose, comme le cœur, soit mû¹³¹ de quelque manière. Aristote établira lui-même, plus loin (#377; 684-685), que comprendre est une opération de l'âme qu'elle ne partage pas avec le corps, et que ce n'est pas une opération du composé; aussi insinue-t-il ici que comprendre, peut-être, est autre chose que les opérations du composé. Il dit *peut-être*, car il ne parle pas dans un contexte de définition, mais de supposition. Comme cependant il affirmé que pareils mouvements n'appartiennent pas à l'âme mais au composé, ils restent tout de même issus de l'âme.

#151. — Aussi (408b9), il veut montrer que pareils mouvements du corps sont issus de l'âme selon deux espèces de mouvements. Le premier regarde les transformations de lieu.¹³² Par exemple, dans la colère, car elle se produit dans l'âme à la suite du mouvement de certaines parties du corps lui-même, à savoir, à la suite du mouvement du cœur.¹³³ Sous l'effet de la colère, en effet, le sang s'en va vers les parties extérieures, poussé par le réchauffement du cœur. L'autre regarde l'altération, comme il appert dans la peur. En effet, le cœur se contracte et se refroidit, devant un objet épeurant, puis on s'altère et on pâlit¹³⁴. Quels types de passions ce sont, maintenant, et comment elles s'émeuvent, il revient à une autre définition de le dire. De la sorte, il appert donc, tout de même, que pareils mouvements n'appartiennent pas à l'âme, mais au corps par l'âme, comme on a dit.

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

¹²⁶Léonine: *quod.* Marietti: *quia.*

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

¹²⁸Léonine: *quod secundum huiusmodi operationes.* Marietti: *quod anima secundum huiusmodi operationes.*

¹²⁹Léonine: *et de aliis similiter manifeste apparet quod...* Marietti: *et sic de aliis. Similiter manifeste apparet quod...*

¹³⁰Léonine: *non sunt motus animae, sed coniuncti.* Marietti: *non sunt animae tantum motus, sed coniuncti.*

¹³¹Léonine: *movetur.* Marietti: *movet.*

¹³²Léonine: *secundum duas species motus: una est secundum loci mutationes.* Marietti: *secundum loci mutationes.*

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

¹³⁴Léonine: *pallet.* Marietti: *pallefcit.*

#152. — L'animal, d'ailleurs, a des opérations corporelles, lesquelles n'appartiennent pas à l'âme mais au corps, ou au composé; de même façon, de pareilles opérations, à savoir, sentir et se réjouir, et autres de la sorte, ne doivent pas se rapporter à l'âme, mais au composé. En effet, dire que l'âme se fâche, et qu'elle se meut suivant pareilles opérations, c'est comme dire que l'âme même tisse ou construit, ou joue de la cithare. En effet, c'est encore l'âme qui est cause de ces mouvements. Car l'habitus qui habilite à construire, ou à tisser, ou à jouer de la cithare est dans l'âme même, et pareilles opérations sont issues de l'âme. Pourtant, il est mieux de dire que c'est le constructeur qui construit, et non l'art, même si le constructeur construit grâce à l'art de construire¹³⁵; de même, sans doute, est-il mieux de dire que ce n'est pas l'âme qui prend pitié ou qui apprend ou qui comprend, mais soi-même grâce à son âme. Aristote dit: *et peut-être comprend*, car il parle dans un contexte de supposition, comme il a été dit.

#153. — Néanmoins, du fait qu'il dit que «ce n'est pas l'âme qui est mue, mais soi-même grâce à son âme», on pourrait comprendre que le mouvement se passerait dans l'âme comme en son sujet¹³⁶. Aussi, il exclut cela en disant que, lorsqu'il dit qu'on est mû par son âme, il ne le dit pas au sens qu'il y aurait du mouvement en elle¹³⁷, à savoir, dans l'âme, mais au sens que le mouvement est issu d'elle.

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

#155. — Même à cela, il y a deux mouvements. Car, parfois, l'âme est comme le terme du mouvement, à savoir, quand le mouvement va vers elle, à savoir, vers l'âme, comme dans la saisie des objets sensibles¹³⁸. En effet, quand on saisit¹³⁹ les sensibles extérieurs, alors, la vertu sensitive qui se trouve dans l'organe s'efforce et se meut pour remettre et réduire les espèces et les intentions des choses sensibles «jusqu'à elle», à savoir, jusqu'à l'âme. Mais parfois aussi, l'âme est comme le principe du mouvement¹⁴⁰, à savoir, quand il vient d'elle, à savoir, de l'âme, comme cela se passe avec la réminiscence, d'où les intentions et les phantasmes cachés et enfouis des choses sont tirés pour comprendre les choses sensibles. Maintenant, qu'on soutienne que pareils phantasmes restés à l'intérieur soient des mouvements ou des repos, cela n'a pas d'incidence sur la matière présente.

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

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

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

¹³⁵Léonine: *aedificativa*. Marietti: *per aedificativam artem*.

¹³⁶Léonine: *in anima*. Marietti: *in anima sicut in subiecto*.

¹³⁷Léonine: *non sic dico quasi motus in illa*. Marietti: *non sic dico quod motus in illa*.

¹³⁸Léonine: *operatione sensuum*. Marietti: *apprehensione sensibilium*.

¹³⁹Léonine: *quando apprehendit*. Marietti: *quando anima apprehendit*.

¹⁴⁰Léonine: *anima est ut principium motus*. Marietti: *est principium ut motus*.

¹⁴¹Léonine: *distinctiva et definitiva, sed obviativa*. Marietti: *distinctiva et definitiva veritatis, sed obviativa*.

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

#159. — De manière moins propre, on trouve encore du mouvement dans les opérations de l'âme sensible. Là, en effet, il ne s'agit pas de mouvement suivant l'être naturel, mais seulement suivant l'être spirituel, comme il appert dans la vue, dont l'opération ne tend pas à un être naturel, mais spirituel. C'est que cela se fait par des espèces sensibles reçues dans l'œil suivant un être spirituel. Mais il y a pourtant quelque chose d'une transformabilité, dans la mesure où le sujet de la vertu visuelle est un corps. C'est sous ce rapport qu'on trouve la nature d'un mouvement, bien que moins proprement¹⁴². En effet, on ne parle pas proprement de mouvement dans des opérations¹⁴³, sauf quand pareille opération tend à un être naturel.

#160. — C'est le moins proprement qu'on trouve du mouvement dans l'intelligence; en fait, pas du tout, sauf métaphoriquement. En effet, dans l'opération de l'intelligence, il n'y a pas de changement suivant un être naturel, comme il y en a au niveau végétatif, ni non plus de sujet spirituel qui se trouve changé, comme on trouve au niveau sensible. Par contre, il y a là une véritable opération, que l'on appelle d'une certaine façon un mouvement, pour autant qu'à partir d'un sujet intelligent en puissance se trouve produit un sujet intelligent en acte. Cependant, son opération diffère du mouvement, parce que son opération¹⁴⁴ est l'acte d'un être parfait, tandis que le mouvement est l'acte d'un être imparfait.

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

#162. — On doit savoir aussi que, de même qu'on trouve au niveau du sens une puissance appétitive et une appréhensive, de même aussi on trouve, dans l'intelligence¹⁴⁵, une puissance appétitive et une appréhensive. C'est pourquoi, aussi, ces opérations — l'amour, la haine, la joie et ainsi de suite —, on peut les entendre à la fois pour autant qu'elles sont dans l'appétit sensible — et alors elles comportent un mouvement corporel conjoint — et pour autant qu'elles sont dans l'intelligence et la volonté seulement, sans aucune affection sensible — et alors on ne peut les appeler des mouvements, car elles ne comportent pas de mouvement corporel conjoint. On les trouve même chez les substances séparées, comme cela deviendra évident par la suite.

#163. — Ensuite (408b18), il veut prouver ce qu'il vient de montrer¹⁴⁶, à savoir, que pareilles opérations, même si c'étaient des mouvements, comme eux-mêmes le disent, ne s'attribueraient pas à l'âme, mais au corps et au composé. Il le prouve par le moyen d'une de leurs opinions qui était fameuse en son temps, à savoir, que toute âme est incorruptible; cela, à leur avis, valait pour l'intelligence et pour toute âme. Il dit donc qu'il semblait aux philosophes cités que l'intelligence soit une substance en devenir et non encore complète, et qu'elle ne se corrompt pas. La raison en est que nous voyons que tous les affaiblissements qui arrivent à l'intelligence et au sens ne touchent pas l'âme comme telle, mais proviennent de la faiblesse de leur organe. Aussi semble-t-il que l'intelligence et toute âme soit incorruptible, et que la faiblesse, dans leurs opérations, ne vienne pas de ce que l'âme même se corrompt, mais de ce que ses organes s'affaiblissent.

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

¹⁴²Léonine: *proprie*. Marietti: *proprium*.

¹⁴³Léonine: *in his operationibus*. Marietti: *in operationibus*.

¹⁴⁴Léonine: *differt tamen a motu, quia operatio...* Marietti: *differt tamen a motu eius operatio, quia eius operatio...*

¹⁴⁵Léonine: *in intellectu*. Marietti: *intellectu*.

¹⁴⁶Léonine: *ea quae ostendit*. Marietti: *quae ostendit*.

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

#165. — Mais Aristote dit cela non pas qu'il partage cette opinion et qu'il croie que l'intelligence possède un organe corporel déterminé. Plutôt, comme on l'a dit (#150), il parle ici en supposant l'opinion de ces philosophes qui, comme on l'a dit (#146), étaient de l'avis que toutes les opérations de l'âme, et même l'intelligence, possédaient des organes déterminés.¹⁵¹ C'est pourquoi, c'est en conformité avec cette opinion qu'il explique pourquoi l'acte de l'intelligence s'engourdit, parce que pareilles opérations, comme sont penser, aimer et haïr, ne sont pas les affections¹⁵² de «celle-ci», à savoir, de l'âme — on parle dans un contexte de supposition —, «mais de qui comporte cela»¹⁵³, à savoir, du composé ou de l'organe corporel. De l'organe, dis-je, qui comporte «cela», à savoir, penser et autres pareilles opérations, «en tant qu'il le comporte»¹⁵⁴. Aussi, «pour autant que cela se trouve corrompu», à savoir, l'organe déterminé de pareille opération — aimer ou penser —, elle ne se souvient pas et n'aime pas, à savoir, l'âme. La raison en est que des affections de la sorte n'appartenaient pas à l'âme seulement «mais au commun»¹⁵⁵, à savoir, au composé, lequel se trouve déjà détruit et corrompu. Si, donc, tous les mouvements et opérations de la sorte ne s'affaiblissent pas à cause de l'âme, mais à cause de la faiblesse du corps ou de l'organe, comme on a dit, il est manifeste qu'ils n'appartiennent pas à l'âme seulement, mais au composé, et, par conséquent, que ce n'est pas l'âme qui se trouve en mouvement, mais le composé, bien que par l'âme¹⁵⁶.

#166. — Aristote, ici, a parlé de l'intelligence en supposant les opinions des autres, comme c'est déjà évident. Pour que, cependant, on ne croie pas qu'il conçoive lui-même l'intelligence selon la supposition qu'il a faite, il la retire, en affirmant que «peut-être l'intelligence est-elle quelque chose de plus divin et d'impassible», c'est-à-dire quelque chose de plus haut et une puissance plus grande qu'on ne l'a dit ici, et par conséquent une opération de l'âme même.¹⁵⁷ Il dit par ailleurs *peut-être*, parce qu'il n'en a pas encore traité et qu'il ne le montre qu'au troisième livre (#671ss.). Aussi est-il manifeste qu'il parle dans un contexte de supposition¹⁵⁸.

#167. — Ensuite (408b30), il conclut tout ce qui précède en affirmant qu'il devient manifeste par tout ce qu'on a dit qu'il n'est pas possible que l'âme soit mue. Or¹⁵⁹ si elle n'est mue d'aucune

¹⁴⁷*Intelligere*, traduisant νοεῖν.

¹⁴⁸*Considerare*, traduisant θεωρεῖν.

¹⁴⁹*Marcescunt*, traduisant μαραίνονται.

¹⁵⁰*Ipsum autem intelligere est impassibile*, traduisant αὐτὸ δὲ ἀπαθές ἐστιν.

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

¹⁵²Léonine: *non sunt passiones*. Marietti: *sunt passiones*.

¹⁵³Léonine: *sed huiusmodi habentis*. Marietti: *sed huius habentis*. Traduisant τοῦδὲ τοῦ ἔχοντος ἐκεῖνο.

¹⁵⁴*Secundum quod illud habet*, traduisant ἣ ἐκεῖνο ἔχει.

¹⁵⁵*Sed communis*, traduisant ἀλλὰ τὸ κοινού.

¹⁵⁶Léonine: *licet ab anima*. Marietti: *licet anima*.

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

¹⁵⁸Léonine: *supponendo loquitur*. Marietti: *patet quod supponendo loquitur*.

¹⁵⁹Léonine: *sed et*. Marietti: *quod*.

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

Leçon 11

#168. — Auparavant, le Philosophe a réprouvé l'opinion de ceux qui ont soutenu, d'une manière absolue, que l'âme se meut. Ici, ensuite, il s'attaque à l'opinion de Xénocrate¹⁶⁰, qui a ajouté autre chose au mouvement, à savoir, que l'âme serait un nombre qui se meut lui-même. Cette opinion est encore plus irrationnelle que les opinions que l'on a citées des autres philosophes. En effet, bien des impossibilités appartiennent à ceux qui prétendent que l'âme est un nombre qui se meut lui-même. En premier, certes, toutes celles qui s'ensuivent «du fait de ce qu'elle soit mue», c'est-à-dire de son mouvement, lesquelles s'ensuivent aussi pour toutes les opinions qui prétendent que l'âme se meut; mais aussi, il s'ensuit aussi, pour ceux qui parlent ainsi, des absurdités propres, du fait qu'ils soutiennent que l'âme est un nombre. Aussi le Philosophe réfute-t-il cette définition de Xénocrate concernant l'âme; il ne s'y attaque d'ailleurs pas seulement pour ce qu'elle sonne¹⁶¹, mais aussi quant à l'intention de celui qui définit de cette manière. À ce propos, par ailleurs, il développe deux points: en premier, il montre que cette définition est inconvenante, en ce qui concerne l'âme même ou l'essence de l'âme¹⁶²; puis, en second (409b11), quant à ses accidents. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, en effet, il détruit la définition citée avec des raisonnements; en second (409a31), il montre qu'à cette définition s'ensuivent toutes les absurdités qui s'ensuivent des opinions des autres philosophes.

#169. — Que la définition citée soit incongrue, il le prouve avec six raisonnements. Le premier va comme suit. Tu dis que l'âme est un nombre qui se meut lui-même; or un nombre est fait d'unités; tu dis donc que l'âme est des unités. Si tu dis que l'âme est un nombre qui se meut lui-même, l'âme est donc aussi des unités qui se meuvent elles-mêmes; or tout ce qui se meut soi-même a deux parties, comme Aristote le prouve, *Physique*, VIII, 5, dont l'une meut et l'autre est mue; il faudra donc dire que l'unité ou le point se divise en deux parties, dont l'une meut et l'autre soit mue. Or cela est impossible; il est donc impossible que l'âme soit un nombre qui se meut lui-même. Que par ailleurs il soit impossible qu'une unité ait une partie motrice et une autre mue, il le prouve ainsi: ce qui est tout à fait indivisible et sans différence ne peut d'aucune manière se concevoir comme chose qui se meut par elle-même, de sorte qu'il aurait une partie motrice et une autre mue. Car on ne peut trouver nulle part ces deux-là, à savoir, un moteur et un mobile¹⁶³, sans qu'ils diffèrent. Comme, donc, l'unité est indivisible et sans différence, elle ne peut avoir des parties de la sorte, et ainsi elle ne peut non plus se mouvoir. Donc, l'âme n'est pas un nombre qui se meut lui-même.

#170. — Il présente ensuite son second raisonnement (409a3), qui va comme suit. Tu dis que l'âme est un nombre; donc aussi des unités, comme on a dit. Or il n'y a, entre l'unité et le point, aucune différence, sinon que le point a une position; car le point est une unité dotée d'une position. Si donc l'âme est un nombre, il faut qu'on trouve quelque part le nombre de l'âme doté d'une position. L'âme sera donc des unités dotées de position¹⁶⁴. Les points ont ces caractéristiques; donc, l'âme sera aussi des points. Mais de l'avis des Platoniciens, le mouvement du point fait la ligne, la ligne, elle, une fois mue, fait la surface, et la surface le corps. Or l'âme est un nombre qui se meut lui-même; une unité de même sorte, donc; par conséquent, elle est un point qui se meut lui-même. Or le point mû ne fait qu'une ligne; donc, le mouvement de l'âme ne fait qu'une ligne, ce qui est faux. L'âme n'est donc pas un nombre qui se meut lui-même.

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

¹⁶⁰Léonine: *arguit opinionem Xenocratis*. Marietti: *arguit contra opinionem Xenocratis*.

¹⁶¹*Ad nomen*. — Comparer, *supra*, #107-108.

¹⁶²Léonine: *quantum ad ipsam substantiam animae*. Marietti: *quantum ad ipsam animam vel substantiam animae*.

¹⁶³Léonine: *motiva et mobilis*. Marietti: *vis motiva vel movens, et mobilis vel mota*.

¹⁶⁴Léonine: *unitates positionem habentes*. Marietti: *unitas positionem habens*.

si à tel nombre¹⁶⁵, par exemple, à trois, tu ajoutes une unité, on change son espèce. Quatre fait en effet une autre espèce du nombre, une autre que trois. Si, de même, tu enlèves du même nombre une unité, on obtient deux et on change pareillement l'espèce. Il est évident, par ailleurs, que les animaux tirent leur espèce de leur âme, puisque chaque chose tient son espèce de sa forme¹⁶⁶. Donc, si l'âme est un nombre, et qu'on en soustraie ou y ajoute quelque chose, il reste une autre âme, spécifiquement; or cela est faux. Nous observons en effet, en coupant les plantes et les animaux à anneaux, qu'une fois divisés ou coupés ils survivent et gardent la même espèce. L'âme n'est donc pas un nombre qui se meut lui-même¹⁶⁷.

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

#173. — Il présente ensuite son cinquième raisonnement (409a18), qui va comme suit. D'après l'opinion de Xénocrate, il se trouve que celle-ci, à savoir, l'âme, soit une unité; et de cela se trouve qu'elle soit aussi des points, car si l'âme est une unité, il faut qu'elle diffère des autres unités. Or elle ne peut en différer que par sa position. Car quelle différence y a-t-il à un «point solitaire», c'est-à-dire à une unité conçue¹⁶⁸, sinon sa position? Aucune. Or l'unité dotée de position est un point; donc, l'âme n'est pas simplement une unité¹⁶⁹, mais des points. Cependant, l'âme réside dans le corps, et tout corps a ses points à lui. Je demande donc si les points qui sont l'âme sont les mêmes que les points du corps, ou si c'en sont d'autres. Si c'en sont d'autres, comme, en toute partie du corps on trouve l'âme, en n'importe quelle partie du corps, donc, on aura les points de l'âme; il y aura ainsi deux points à la fois dans le même lieu¹⁷⁰. Et s'il y en a deux, pourquoi pas plusieurs, ou même une infinité? Car ce dont le lieu est indivisible est soi-même indivisible; aussi n'a-t-il pas besoin d'un lieu plus ample. Si donc on prétend que deux choses entrent en un lieu indivisible, une infinité, par conséquent, peut tenir dans le même lieu. Si par contre tu dis que ce sont les mêmes points qui sont dans le corps et les points qui sont l'âme, il s'ensuit que, comme

¹⁶⁵Léonine: *huic numero*. Marietti: *si huic numero*.

¹⁶⁶Léonine: *consequatur speciem per formam suam*. Marietti: *consequatur per formam speciem suam*.

¹⁶⁷Léonine: *numerus*. Marietti: *numerus movens seipsum*.

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

¹⁶⁹Léonine: *unitates*. Marietti: *unitas*.

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

tout corps a des points, tout corps a une âme. Mais cela est faux; donc, l'âme n'est pas un nombre qui se meut lui-même¹⁷¹.

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

#175. — Ensuite (409a31), il dit que la définition citée est incongrue quant à ses absurdités. En effet, d'une définition de la sorte¹⁷² s'ensuivent toutes les absurdités qui s'ensuivent des opinions de tous les philosophes concernant l'âme. En effet, certains se sont trompés sur l'âme et ont dit qu'elle est un corps de parties très ténues¹⁷³. Il s'ensuivait de là que, comme l'âme est partout où le sens se trouve dans le corps, et que le sens se trouve partout à travers le corps, que si l'âme est un corps, il y ait deux corps au même lieu, et même une infinité — cela, si les points de l'âme sont différents des points du corps. Par contre, si «le nombre des points de l'âme n'est pas différent», c'est-à-dire si les points de l'âme ne diffèrent pas des points qui sont dans le corps, il s'ensuit qu'il y ait une âme en n'importe quel corps. Car on trouve des points en n'importe quel corps.

#176. — D'autres, par ailleurs, comme Démocrite, se sont trompés en prétendant que l'âme se meut, et que le corps est mû par le mouvement de l'âme. Et comme Démocrite lui-même disait que l'âme se compose de sphères indivisibles, et que le corps se trouve mû par le mouvement de ces sphères, il s'ensuivait que le corps se trouve mû par des corps indivisibles. Il s'ensuit cette absurdité de leur définition: l'animal est mû par un nombre, et par conséquent par des points; et cela ne fait pas de différence, parler de sphères petites, et de grandes unités, ou que n'importe quelles unités soient mues. En effet, dans les deux cas, c'est-à-dire dans les corps sphériques et dans les unités, il faut que l'animal¹⁷⁴ soit mû du fait qu'eux, à savoir les corps sphériques et les points ou les unités soient mus.

#177. — Ensuite (409b11), il montre l'insuffisance de la définition citée à partir des accidents. Il dit donc que, lorsqu'une définition est fournie de manière suffisante, elle doit non seulement conduire à la connaissance de l'essence de la chose définie, mais aussi à la connaissance de ses accidents. Mais si nous combinons en une seule formule les deux éléments introduits dans la définition de l'âme, à savoir, le nombre et le mouvement, non seulement il nous arrive les absurdités que nous avons décrites à propos de l'essence de l'âme elle-même, mais en plus bien d'autres; en effet, ces deux éléments, non seulement il est impossible qu'ils soient la définition, c'est-à-dire l'essence, de l'âme, mais en plus il est impossible qu'eux, à savoir, le nombre et le mouvement, soient des accidents de l'âme, ou conduisent à la connaissance de ses accidents. La définition, donc, est incongrue, puisqu'elle ne conduit pas à la connaissance des accidents¹⁷⁵. Qu'elle ne conduise pas à la connaissance des accidents de l'âme, cela devient manifeste, si, à partir de pareille définition, on s'efforce de donner les affections et les opérations¹⁷⁶ de l'âme, par exemple, les raisonnements, les plaisirs¹⁷⁷, les tristesses¹⁷⁸, et ainsi de suite. À partir d'eux, en effet, à savoir, à partir du nombre et du mouvement, non seulement il ne sera pas facile de parvenir à la connaissance des accidents et des opérations de l'âme, mais nous ne pourrons même pas deviner à partir d'eux quoi que ce soit des affections et opérations de l'âme.

¹⁷¹Léonine: *numerus*. Marietti: *numerus movens seipsum*.

¹⁷²Léonine: *ex huiusmodi definitione*. Marietti: *ex huiusmodi definitione de anima*.

¹⁷³Léonine: *subtilium partium*. Marietti: *subtilissimarum partium*.

¹⁷⁴Léonine: *animal*. Marietti: *anima*.

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

¹⁷⁶Léonine: *opera*. Marietti: *operationes*.

¹⁷⁷Léonine: *delectationes*. Marietti: *delectationem*.

¹⁷⁸Léonine: *tristitias*. Marietti: *tristitiam*.

Leçon 12

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

#179. — Leur position était que l'âme connaîtrait toutes choses; or comme la connaissance se fait par assimilation, comme devinant cela de loin¹⁷⁹, ils affirmaient que l'âme, pour être ainsi en mesure de tout connaître, est composée de tout et qu'une ressemblance de toutes les choses se trouve dans l'âme d'après leur propre mode d'être, qui est corporel¹⁸⁰. Par suite, comme les choses se constituent d'éléments, ils soutenaient que l'âme est composée de tous les éléments, de manière à sentir et connaître tout ce qui est. Le principal à tenir cette position a été Empédocle, étant qu'il soutenait que l'âme est composée de plus d'éléments que n'en admettait n'importe lequel des autres; c'est pourquoi le Philosophe, ici, réprouve principalement son opinion et s'attaque à elle. À ce propos, il développe deux points. En premier, en effet, il réprouve l'opinion d'Empédocle; en second, toutefois, il en réprouve aussi une autre.

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

Partant de là, Aristote argumente comme suit. Ou bien ces proportions se trouvent dans l'âme avec les éléments, ou bien ils ne s'y trouvent pas. Si elles s'y trouvent, il y a donc dans l'âme des os et de la chair et autre chose de la sorte, et par conséquent un homme et une pierre et des corps et leurs contraires. Or personne ne doute¹⁸¹ que ces choses ne soient pas dans l'âme. Par contre, si tu dis que pareilles proportions et définitions ne s'y trouvent pas, mais qu'on y trouve seulement les éléments, alors l'âme ne connaîtra pas la proportion des choses ni les composés eux-mêmes. Comment alors pourra-t-elle connaître Dieu, à savoir l'ensemble du ciel, ou l'homme, ou la pierre, ou l'os? Elle ne les connaîtra pas du tout, mais ne connaîtra que les éléments.

#181. — Il présente ensuite son second raisonnement (410a13), qui va comme suit. Tu dis que l'âme est composée des principes. Pourtant, à des genres différents des principes différents. Or c'est de bien des manières qu'on attribue d'être; c'est-à-dire il y a¹⁸² différents genres: celui de la substance, par exemple, de la qualité, de la quantité, et ceux des autres attributions; il y aura donc des princi-

¹⁷⁹Léonine: *quasi hoc divinantes*. Marietti: *quasi hoc a longe divinantes*.

¹⁸⁰Léonine: *modum essendi*. Marietti: *modum essendi, scilicet corporalem*.

¹⁸¹Léonine: *et lapis, et cetera, et nullus dubitat...* Marietti: *et lapis, et corpora, et contraria: unde nullus dubitat...*

¹⁸²Léonine: *idest cum sint diversa genera*. Marietti: *idest secundum diversa genera*.

pes différents. Je demande donc si l'âme est composée seulement des principes de la substance, ou bien des principes de tous les genres. Si elle l'est seulement des principes de la substance, alors l'âme ne connaîtra que les substances; or ces gens prétendent qu'elle connaît toutes choses. Mais si elle se compose des principes de tous les genres¹⁸³, alors, comme tout ce qui est issu des principes de la substance, et que ce qui est issu des principes de la quantité est quantité, et ainsi de suite, alors l'âme sera substance, quantité, qualité, relation, et ainsi de suite.

#182. — On pourrait toutefois alléguer contre ce raisonnement d'Aristote que les principes de la substance sont aussi ceux de la quantité et de la qualité et des autres genres, puisque toutes choses se fondent sur la substance. Aussi, sans qu'il soit nécessaire qu'il n'y ait dans l'âme d'autres principes que ceux de la substance¹⁸⁴, elle connaîtra pourtant toutes choses. Il faut répliquer à cela que toute chose comporte des principes prochains et éloignés, mais que la connaissance doit procéder par les principes prochains. Or les principes de la substance, bien qu'ils soient principes des autres genres, sont quand même éloignés et non prochains, et c'est pourquoi, on ne peut par eux avoir de connaissance que de la substance.

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

#184. — Il présente ensuite son quatrième raisonnement (410a27), qui va comme suit. Ce que l'on vient de dire témoigne que l'affirmation d'Empédocle, à savoir, que le semblable est connu par le semblable, soulève bien des réticences et des difficultés. Mais cette affirmation est manifestement encore plus difficile et inappropriée. En effet, si l'âme connaissait le semblable par le semblable, comme Empédocle le dit, il s'ensuivrait alors que par les éléments de l'air on connaîtrait l'air¹⁸⁵, et ainsi de suite. Pourtant, nous observons qu'il se trouve dans l'animal bien des parties de terre, et qu'elles ne sentent rien; par exemple, les poils, et les os, et les nerfs. Pourtant, il conviendrait qu'elles sentent selon leur position. Donc, le semblable ne se connaît pas par le semblable et, de plus, l'âme n'est pas composée¹⁸⁶ de tous les éléments.

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

#186. — Il présente ensuite son sixième raisonnement (410b4), qui va comme suit. Il s'ensuit encore de la dite position, à savoir, que le semblable se connaît par le semblable, une autre absurdité pour Empédocle: celle-ci, que Dieu soit le moins sage de tous les vivants¹⁸⁷. Cela s'ensuit comme suit. On doit savoir, en effet, que, comme il a été dit (#45; 133), Empédocle soutenait que tous les composés inférieurs sont composés de quatre éléments, ainsi que de la discorde et de l'amitié, et que la génération et la corruption provient dans les choses de ces deux éléments, à savoir, de la discorde et de l'amitié. C'est le ciel, toutefois, qu'il disait être Dieu, et il disait qu'il était composé de quatre éléments, ainsi que de l'amitié, mais non de la discorde, et que c'est pour cela qu'il est incorruptible. Si donc le semblable se connaît par le semblable, comme Dieu n'est pas composé de

¹⁸³Léonine: *ex principiis omnium*. Marietti: *ex principiis omnium generum*.

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

¹⁸⁵Léonine: *sequitur quod per elementa aeris cognoscat aera*. Marietti: *sequitur quod elementum aeris cognoscat aera*.

¹⁸⁶Léonine: *non est composita anima*. Marietti: *non est composita*.

¹⁸⁷*Animalia*.

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

#187. — Il présente ensuite son septième raisonnement (410b7), qui va comme suit. Si l'âme est composée de tous les éléments, il s'ensuit que tout ce qui est composé d'une âme, car tout ce qui est issu de tous les éléments ou de quelques-uns. Or tout ce qui est composé d'éléments est un corps¹⁸⁸; donc, tous les corps ont une âme et possèdent tout ce qui est¹⁸⁹. Or cela est faux.

#188. — Il présente ensuite son huitième raisonnement (410b10), qui va comme suit. Les éléments sont plusieurs et se contrarient. Or partout où des contraires s'assemblent et se composent, il y a nécessairement autre chose qui les contienne et les réunisse. Si donc l'âme est composée de tous les éléments, il y a nécessairement autre chose qui les contienne. Mais il est assez douteux qu'est-ce que ce peut être, parce que ce serait plus noble et antérieur à l'âme, ce qui est impossible, au moins en ce qui concerne l'intelligence. Car il est fort raisonnable que l'intelligence soit le plus noble de tous les êtres et domine¹⁹⁰ de nature. En outre, il s'ensuivrait que cela serait antérieur aux éléments. Or cela est faux, car Empédocle et les autres disent que les éléments sont premiers parmi tous les êtres. L'âme n'est donc pas composée des éléments.

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

#190. — Un autre philosophe, appelé Orphée, a aussi parlé de manière déficiente de l'âme et est tombé dans un défaut semblable. Aussi ajoute-t-il ici son défaut. On doit savoir que cet Orphée était l'un de ces premiers philosophes qui étaient comme des poètes théologiens et parlaient en vers de la philosophie et de Dieu. Il y en eut seulement trois, à savoir Musée, Orphée et un certain Linus¹⁹¹. C'est cet Orphée qui en premier a mené les hommes à habiter ensemble; il était un magnifique orateur, au point d'amener les hommes bestiaux et solitaires à la civilité. À cause de cela, on dit de lui qu'il était un excellent cithariste, au point qu'il aurait fait danser des pierres, c'est-à-dire qu'il était assez bon orateur pour émouvoir des hommes en pierre. C'est après ces trois-là que sont venus les sept sages, dont l'un fut Thalès. Cet Orphée, donc, voulait que l'air tout entier soit animé et une espèce d'âme; et que l'âme des corps vivants ne soit rien d'autre que ce que l'animal aspire d'air animé par sa respiration. Cela, il l'exprimait en vers. C'est pourquoi le Philosophe dit que le raisonnement d'Orphée qui se trouve dans ses chants en vers sur l'âme souffre du même défaut que les raisonnements des gens précédents, car, somme on l'a dit, il voulait que cela serait l'âme, ce qui se trouve aspiré par la respiration des animaux. Mais cela se trouve dit avec insuffisance, car il existe beaucoup d'animaux qui ne respirent pas: «or cela», à

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

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

¹⁹⁰Léonine: *dominus*. Marietti: *divinum*.

¹⁹¹Léonine: *scilicet Museus, Orpheus, et quidam Linus*. Marietti: *Samius, Orpheus, et quidam alius*.

savoir, que certains¹⁹² animaux ne respirent pas, échappait à ceux qui étaient de l'opinion citée. Et il appert ainsi que ces gens se voient reprocher leur insuffisance.

#191. — Il présente ensuite son dixième raisonnement (411a2) et il leur reproche leur redondance. Cela va comme suit. Ces gens disent que, pour connaître, il faut que l'âme soit composée des éléments. Pourtant, nous observons que la connaissance de toute chose peut s'obtenir avec moins d'éléments qu'elle n'en a¹⁹³; donc, même si on concède que l'âme soit composée d'éléments, on ne doit cependant pas la dire composée de tous les éléments¹⁹⁴, mais au plus de deux. Que, par ailleurs, on arrive à connaître avec moins d'éléments que les choses n'en ont, cela est évident. En effet, alors que le composé est constitué d'un parfait et d'un imparfait, c'est le parfait qui procure la notion pour connaître l'imparfait; et comme les contraires se réduisent à la privation et à l'habitus, l'une des parties suffit, à savoir, celle qui se rapporte à l'autre comme l'habitus et le parfait, pour la connaître elle-même et pour connaître l'autre partie, qui tient lieu de privation et d'imparfait. En effet, avec le droit nous discernons et connaissons le droit lui-même, mais aussi le courbe. C'est avec «le canon, en effet», c'est-à-dire, avec la règle, qu'on obtient un jugement sur l'un et l'autre. Avec le courbe, par contre, nous ne connaissons ni le courbe même, ni le droit. Il n'était donc pas nécessaire de faire l'âme, c'est-à-dire de la composer, de tous les éléments, mais de deux seulement, à savoir, du feu et de la terre, et par là elle connaîtrait elle-même en même temps les contraires¹⁹⁵; par exemple, par le feu elle connaîtrait le chaud et le froid, et par la terre, le sec et l'humide.

Leçon 13

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

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

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

¹⁹²Léonine: *aliqua*. Marietti: *multa*.

¹⁹³*Per pauciora*.

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

¹⁹⁵Léonine: *cognosceret et ipsa et contraria*. Marietti: *cognosceret et seipsam et contraria*.

#195. — En quelque sens qu'on tranche ces difficultés, on tombe dans l'absurdité et l'irrationnel. Car dire que le feu ou l'air est un vivant¹⁹⁶, comme la première difficulté y porte, est tout à fait absurde et apparaît faux tout de suite au sens; c'est le dire de gens privés de raison. Mais ne pas admettre que ce en quoi on trouve une âme soit un vivant est aussi tout à fait absurde. De cette manière, en effet, il n'y a pas de différence, pour un corps, entre avoir une âme ou non.

#196. — Ensuite (411a16), il présente le raisonnement qui fonde l'opinion qui précède. À ce propos, il développe deux points: en premier, il présente le raisonnement et le réprovoque. En second (411a24), il conclut ce qui est devenu manifeste avec tout ce qui a été dit. Sur le premier point, il en développe deux autres: en premier, en effet, il présente le raisonnement au fondement de l'opinion et il dit que la raison pour laquelle les philosophes en question semblent avoir pensé que l'âme est là¹⁹⁷, c'est-à-dire en tous les éléments, est qu'eux-mêmes voulaient que le tout et les parties¹⁹⁸, dans les éléments, comme ceux-ci sont simples, soient pareils spécifiquement. Aussi, comme ils voyaient et pensaient que la partie du contenant, c'est-à-dire de l'air, interceptée dans les corps des vivants¹⁹⁹ par l'inspiration et la respiration, était la cause pour laquelle les vivants²⁰⁰ devenaient animés, et donc se trouvait l'âme²⁰¹, il leur était nécessaire²⁰² de dire que «l'âme était semblable à ses parties, spécifiquement», c'est-à-dire que tout le contenant était animé.

#197. — En second (411a20), il réprovoque le raisonnement énoncé. Étant donné²⁰³, dit-il, que l'air détaché²⁰⁴ et attiré est semblable spécifiquement à tout l'air, il s'ensuit que l'âme du vivant soit semblable à la partie de l'âme de tout l'air. Or il va de soi que l'âme de tout animal est dissemblable à la partie de l'âme de l'air, puisque l'une d'elles, à savoir, l'âme de l'air «existe», c'est-à-dire est d'après eux immortelle, dans la mesure où elle vivifie toujours et a toujours vivifié tous les vivants, «tandis que l'autre», à savoir, l'âme de tel ou tel vivant, «n'existe pas», c'est-à-dire est d'après eux mortelle. Nécessairement, donc, l'une de deux absurdités s'ensuit de là: ou bien les parties de l'air sont semblables entre elles, à savoir, celle qui est à l'intérieur de tel ou tel vivant et celle qui est à l'extérieur, et de même l'âme, ce qu'on a réprovoqué; ou bien l'âme même a des parties dissemblables et l'air des parties semblables, et il s'ensuit alors que l'âme ne se trouve pas en toute partie «du tout», c'est-à-dire, du tout de l'air, ce qui va contre eux, puisqu'ils soutenaient que tout l'air est animé.

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

Leçon 14

#199. — Maintenant que les opinions des philosophes anciens²⁰⁵ sur l'âme se trouvent présentées et réprovoquées, le Philosophe soulève à la suite certaines difficultés. À ce propos, il développe deux points: en premier, en effet, il soulève les questions elles-mêmes; en second (411b5), il les résout.

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

¹⁹⁷Léonine: *hic*. Marietti: *in his*.

¹⁹⁸Léonine: *partem*. Marietti: *partes*.

¹⁹⁹*Animalium*. Voir *supra*, note 196; et aussi note 3.

²⁰⁰*Animalia*.

²⁰¹Léonine: *et sic anima*. Marietti: *et sit anima*.

²⁰²Léonine: *necessarium*. Marietti: *necesse*.

²⁰³Léonine: *si*. Marietti: *quia*.

²⁰⁴Léonine: *discretus*. Marietti: *discerptus*.

²⁰⁵Léonine: *antiquorum philosophorum*. Marietti: *antiquorum*.

Mais on doit savoir que les opérations de l'âme, à savoir, sentir, intelliger, désirer, changer de lieu et augmenter, peuvent se prendre de deux manières: soit d'après la manière d'opérer, et ainsi il y a trois puissances de l'âme, auxquelles on attribue pareilles actions, à savoir, les puissances végétale, sensible et intellectuelle²⁰⁶.

#200. — Celles-ci diffèrent, bien sûr. En effet, la puissance nutritive ou végétale agit par le moyen de qualités actives et passives, comme le chaud, le froid et autres pareilles. La puissance sensitive, elle, c'est-à-dire le sens, bien qu'elle n'ait pas besoin de qualités sensibles pour sentir, a cependant besoin d'un organe corporel. L'intelligence, enfin, n'a besoin de rien de cela, car elle ne saisit quoi que ce soit ni avec des qualités ni avec un organe corporel²⁰⁷, mais complète son opération sans aucun organe.

#201. — Si par contre nous prenons pareilles actions d'après leurs genres d'actions, alors il y a cinq puissances: la nutritive, la sensitive, la motrice selon le lieu, l'appétitive et l'intellective; et leurs actions sont sentir, nourrir, mouvoir²⁰⁸, désirer et intelliger.

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

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

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

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

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

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

²⁰⁷Léonine: *nec qualitibus, nec per organum intelligit*. Marietti: *nec qualitibus, nec per organum corporale aliquid intelligit*.

²⁰⁸Léonine: *nutriri, moveri*. Marietti: *nutrire, movere*.

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

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

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

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

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