ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΟΥΣ

ΠΕΡΙ ΨΥΧΗΣ

ARISTOTE

TRAITÉ DE L'AME

TRADUIT ET ANNOTÉ

PAR

G. RODIER

MAÎTRE DE CONFÉRENCES A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

ἔσται τὰ κατὰ τὴν πρόθεσιν ἡμῖν πεπληρωμένα, ἂν τὰ ὑπ' ἐκείνου περὶ ψυχῆς εἰρημένα ὡς ἐνδέχεται σαφῶς ἐκθώμεθα.

ALEX., *De an.*, 2, 6.

TOME II

NOTES

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE

1900

Wm. C. Brown

REPRINT LIBRARY

135 SOUTH LOCUST STREET • DUBUQUE, IOWA

1990.75
AN
7R6
v.2

090

B
415
.A6
R634
1964
v. 2

A-1677 PAM.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages.
NOTES SUR LE TRAITÉ DE L'AME, l. I	1
— — — l. II	163
— — — l. III	341
ERRATA	583

Le Puy-en-Velay, imprimerie R. Marchessou, 23, boulevard Carnot.

LIVRE I

CHAPITRE PREMIER

402 a, 1. Τιμίων. — Les τίμια sont les choses qui ont leur dignité et leur prix en elles-mêmes ; elles valent non pas en tant que moyens, mais comme fins (*Eth. Nic.*, I, 12, 1102 a, 1). Dans les *Topiques* (IV, 5, 126 b, 4), τὸ δυνατὸν ἢ τὸ ποιητικὸν est distingué comme δι' ἄλλο αἱρετόν, du τίμιον ou δι' αὐτὸ αἱρετόν. A ce point de vue, il n'y a que deux choses qui puissent recevoir la qualification de τίμιον : d'une part, le bonheur ; d'autre part, la science théorétique, ou la science considérée indépendamment de tout but pratique ou poétique (*Eth. Nic.*, I, 12, déb.). En effet, la pure puissance ou possibilité de réaliser les contraires (ἐπαμφοτερίζειν *Phys.*, VIII, 6, 259 a, 25) n'est, par cela même, ni blâmable, ni louable. Ainsi tous les arts et toutes les sciences poétiques, qui sont des puissances (*Meta.*, Θ, 2, 1046 b, 3), la médecine, la rhétorique (*Top.*, I, 3, 101 b, 6), et aussi la richesse et la santé, sont des choses οἷς ἔστιν εὖ καὶ μὴ εὖ χρῆσθαι (ASPAS., *Eth. Nic.*, 32, 13). L'habitude (ἕξις) diffère de la simple puissance parce qu'elle est l'habitude d'une chose déterminée et non des deux contraires. C'est une qualité qui place celui qui la possède dans un rapport défini vis-à-vis d'un certain acte, bon ou utile, si la qualité est bonne, mauvais ou nuisible, si elle est mauvaise (*Eth. Nic.*, V, 1, 1129 a, 13 ; I, 12, 1101 b, 12 ; b, 21 ; *De an.*, II, 1, 412 b, 26 ; 5, 417 a, 31). Ces habitudes, — par exemple la prudence, la science poétique ou pratique, — sont, par conséquent, louables (ἐπαινετά) ou blâmables suivant le résultat qu'elles produisent. Mais la science pure mérite le titre de τίμιον. V. *Eth. Nic.*, VI, 7, *præs.* 1141 b, 2 :

δῆλον ὅτι ἡ σοφία ἐστὶ καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς τῶν τιμιωτάτων τῇ φύσει. ALEX., *De fato*, XXXII, 204, 15 : διὰ τοῦτο γὰρ τὰ μὲν ἐκείνων (*sc.* τῶν θεῶν) ἀγαθὰ τίμιά τε καὶ μακαριστά, μεῖζόν τι τῶν ἐπαινετῶν ἀγαθῶν ἔχοντα, ὅτι τὴν ἀρχὴν ἡ φύσις αὐτῶν ἀνεπίδεκτός ἐστιν, ἡμεῖς δὲ ἐπὶ τῇ κτήσει τῶν ἀρετῶν ἐπαινούμεθα, ὅτι, τῆς φύσεως ἡμῶν ἐπιδεκτικῆς οὔσης καὶ τοῦ χείρονος..... κτλ.

402 a, 1. εἴδησιν. — Il semble, d'après ce qui précède, que ce terme assez rare, — BONITZ (*Ind. Ar.*, *s. v.*) n'en mentionne pas d'autre exemple, — devrait être pris ici dans le sens strict de science théorique (SIMPL., 6, 32 : τὴν ἐπιστημονικὴν θεωρίαν). Il est plus probable, toutefois, qu'ARISTOTE a voulu entendre par là toute connaissance envisagée indépendamment de sa fin poétique ou pratique. C'est en ce sens que le mot εἰδέναι est pris au début de la *Métaphysique* dont l'analogie avec celui du *De anima* est frappante.

ὑπολαμβάνοντες. — *Ind. Ar.*, 799 b, 26 : ὑπολαμβάνειν *.....sumere ac statuere aliquid pro vero..... quoniam quod quis pro vero statuit apud animum non est necessario verum..... dist* ἐπίστασθαι, εἰδέναι. V. les textes cités par BONITZ (*l. l.*), et *Pol.*, I, 3, 1253 b, 16 : ....εἴ τι πρὸς τὸ εἰδέναι περὶ αὐτῶν δυναίμεθα λαβεῖν βέλτιον τῶν νῦν ὑπολαμβανομένων.

402 a, 2. ἀκρίβειαν. — ἀκριβής signifie *exact, précis,* qui est *déterminé à la rigueur,* qui est *clair et distinct* (*Top.*, II, 4, 111 a, 8). Le contraire de l'ἀκριβές est ce qui est vague, flottant, mou, (*Meta.*, K, 7, 1064 a, 4) ; ce qui n'est qu'ébauché ou esquissé τύπῳ (*Top.*, I, 1, 101 a, 21). Par suite, ce qui est plus général et plus simple est aussi plus ἀκριβές (*Meta.*, M, 3, 1078 a, 9 ; cf. A, 2, 982 a, 25 ; α, 3, 995 a, 14). Les sciences mathématiques, par exemple, sont des sciences exactes (ἀκριβεῖς, *De cœlo*, III, 7, 306 a, 27), et d'autant plus exactes qu'elles sont plus abstraites (*Meta.*, *l. l.* ; *An. post.*, I, 27, 87 a, 31). V. BON., *ad Meta.*, A, 2, 982 a, 27 ; ci-dessous, *ad* 403 b, 15. — Le sens de ἀκριβής étant ainsi déterminé, on peut se demander pourquoi ARISTOTE attribue ce caractère à la science de l'âme. Les raisons qu'en donnent THEMISTIUS (2, 7 : διότι καὶ ταῖς ἄλλαις ἐπιστήμαις παρὰ ψυχῆς ἡ ἀκρίβεια) et SIMPLICIUS (7, 17 : διὰ γὰρ τὴν πρὸς ἑαυτὴν αὐτῆς τῆς ψυχῆς οἰκειότητα ἐγγυτάτω ὂν τῷ γινώσκοντι τὸ γνωστὸν ἐναργῆ παρέχεται.....) ne sont guère satisfaisantes. PHILOPON (23, 24) paraît être plus près de la vérité. Après avoir dit

qu'une science est plus exacte qu'une autre, soit parce qu'elle démontre les principes qui servent de base à celle-ci, soit parce que son objet est immatériel, il ajoute (24, 5) : ποτέρως ἐστὶν ἡ περὶ ψυχῆς θεωρία ἀκριβεστέρα ; δῆλον ὅτι ὡς ἄυλον ἔχουσα τὸ ὑποκείμενον · οὐ γὰρ τὰς ἄλλων ἀρχὰς ἀποδείκνυσιν. De même SOPHON., 3, 19. Telle devait être aussi l'interprétation d'ALEXANDRE, car, dit PHILOPON (24, 7) il regardait ce passage (a, 1. μᾶλλον..... 3. εἶναι) comme apocryphe, pour ne pas être obligé de reconnaître qu'ARISTOTE considère l'âme comme pouvant être dégagée de toute matière et, par suite, immortelle.

402 a, 3. θαυμασιωτέρων. — THEM., 2, 8 : τῷ θαυμασίῳ δέ (*sc.* νικᾷ ἡ περὶ ψυχῆς ἐπιστήμη), ὅτι σχεδὸν διὰ πάντων διήκει τῶν ὄντων ἡ τῆς ψυχῆς φύσις ἀπὸ τῆς ἐσχάτης ἀρχομένη τῆς φυτικῆς μέχρι τῆς πρώτης, λέγω δὲ τοῦ νοῦ. SIMPLICIUS (7, 22) explique ce terme d'une autre manière : ce qui fait que l'âme est admirable, c'est qu'en se repliant sur elle-même, elle se trouve incorporelle, séparée des corps, capable de connaître, maîtresse d'elle-même, etc. L'interprétation de THEMISTIUS est plus dans l'esprit de l'Aristotélisme.

δι' ἀμφότερα ταῦτα. — C'est-à-dire, évidemment, d'une part κατ' ἀκρίβειαν, d'autre part τῷ βελτιόνων τε..... εἶναι. THEM., 2, 6 : τῷ ἀκριβεῖ καὶ τῷ θαυμασίῳ. De même SIMPL., 7, 17 ; PHILOP., 23, 13 ; SOPHON., 3, 28 ; SUSEMIHL, *Burs. Jahresb.*, XVII, p. 262, n. 18.

402 a, 4. ἱστορίαν. — Bien que BONITZ (*Ind. Ar.*, 348 b, 23) pense que ἱστορία est ici synonyme de εἴδησις et que TRENDELENBURG (p. 157) traduise : *cognitionem et indagationem*, l'explication de TORSTRIK (p. 112) *indagationem et investigationem*, paraît plus exacte. En effet, c'est plutôt de l'étude de l'âme qu'ARISTOTE paraît vouloir parler ici. C'est ce qui résulte des phrases suivantes où il insiste sur la difficulté de cette étude et où il répète, à plusieurs reprises, l'expression μέθοδος (a, 14 ; 16 ; 17). D'ailleurs, l'emploi fréquent de ἱστορία avec περὶ (*Ind. Ar.*, 348 a, 4 ; 10) prouve que, pour ARISTOTE, ce terme désigne moins la science achevée que l'étude et la recherche. Aussi semble-t-il que TORSTRIK (p. 111), suivi par BIEHL, ait eu raison d'adopter la leçon de E et de SOPHONIAS (3, 16) περὶ τῆς ψυχῆς ἱστορίαν, au lieu de τῆς ψυχῆς ἱστορίαν qu'ont tous les autres manuscrits et les éditions de BEKKER et de TRENDELENBURG.

402 a, 4. εὐλόγως. — Désigne la correction du raisonnement, la conséquence. Il a pour synonyme ὁμολογουμένως τῇ νοήσει (*Meta.*, A, 9, 991 b, 26). Un raisonnement correct fondé sur des prémisses fausses est εὔλογος sans être vrai. V. *Meta.*, M, 7, 1081 a, 37; Λ, 8, 1074 a, 16.

δοκεῖ. — *Ind. Ar.*, 203 a, 7 : *quoniam* τὸ δοκεῖν *ab hominis alicujus opinione pendet, non ex ipsa rei natura,* δοκεῖν *perinde ac* φαίνεσθαι *opponitur veritati rei,..... differt tamen* δοκεῖν *et* φαίνεσθαι *ita ut vel illud sit « putari », hoc « videri »,... vel illud « putari », hoc « apparere, evidens esse »..... neque ubivis* τὸ δοκεῖν τῷ εἶναι *oppositum est..... sed potius* ὃ πᾶσι δοκεῖ, τοῦτ' εἶναί φαμεν Hx*2. 1173 a 1. inde* δοκεῖ, δοκοῦντα *usurpatur de iis opinionibus, quæ communi hominum consensu comprobantur.* SIMPL., 8, 21 : δοκεῖ δὲ ἔφη, οὐχ ὡς ἀμφισβητῶν, ἀλλ' ὡς καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων ὁμολογούμενον.

402 a, 5. μεγάλα..... 7. ζῴων. — Les développements de SIMPLICIUS et de SOPHONIAS sur l'importance de la connaissance de l'âme sont imprégnés d'idées néo-platoniciennes. THEMISTIUS (2, 19) se borne à remarquer que la science de l'âme n'est pas moins indispensable à la pratique, — puisque, pour connaître ses vertus, il faut d'abord connaître son essence, — qu'à la théorie ; ὅτι πηγὴ καὶ ἀρχὴ πάσης κινήσεως ἡ ψυχὴ ἴσως μὲν καὶ πᾶσι τοῖς σώμασι, μάλιστα δὲ τοῖς τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν (23). Il ajoute (2, 26) : « Si l'âme se connaît elle-même, nous devrons nous « fier à elle pour la connaissance des autres êtres, tandis que, si « elle était dans l'erreur à son sujet, en quelle autre matière « serait-elle digne de confiance? »

402 a, 6. οἷον ἀρχή. — *Ind. Ar.*, 113 a, 24 : *sæpe dubites nec differt, utrum* εἶδος *an* τὸ κινοῦν *per v* ἀρχή *significari putes, veluti..... ψα1. 402 a 6.* Mais il est probable que ἀρχὴ est employé ici dans son sens le plus large, où il comprend à la fois la forme, le moteur et même la matière (*Ind. Ar.*, 112 b, 38 sqq.). Le mot *principe* se prend, en effet, en autant d'acceptions que le mot *cause :* πάντα γὰρ τὰ αἴτια ἀρχαί · πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γιγνώσκεται (*Meta.*, Δ, 1, 1013 a, 17). L'âme est, à la fois, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale de l'animal. Elle est, d'abord, cause formelle : (ἡ ψυχὴ) τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ὁ λόγος

(σώματος).... φυσικοῦ τοιουδὶ ἔχοντος ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως ἐν ἑαυτῷ (*De an.*, II, 1, 412 b, 16; a, 17; *Meta.*, Z, 10, 1035 b, 14; H, 3, 1043 a, 35 *et sæp.*). Ce qui reste après la disparition de l'âme n'est plus un animal que par pure homonymie (*Part. an.*, I, 1, 641 a, 18 : ἀπελθούσης γοῦν — *sc.* τῆς ψυχῆς — οὐκέτι ζῷόν ἐστιν, οὐδὲ τῶν μορίων οὐδὲν τὸ αὐτὸ λείπεται, πλὴν τῷ σχήματι μόνον, καθάπερ τὰ μυθευόμενα λιθοῦσθαι. *Meteor.*, IV, 12, 389 b, 31 : ὁ νεκρὸς ἄνθρωπος ὁμωνύμως. *Meta.*, Z, 10, 1035 b, 24 : οὐδὲ γὰρ ὁ πάντως ἔχων δάκτυλος ζῴου, ἀλλ' ὁμώνυμος ὁ τεθνεώς. *Gen. an.*, II, 5, 741 a, 10 : ἀδύνατον δὲ πρόσωπον ἢ χεῖρα ἢ σάρκα εἶναι ἢ ἄλλο τι μόριον μὴ ἐνούσης αἰσθητικῆς ψυχῆς, ἢ ἐνεργείᾳ ἢ δυνάμει καὶ ἢ πῇ ἢ ἁπλῶς · ἔσταν γὰρ οἷον νεκρὸς ἢ νεκροῦ μόριον. *Ibid.*, I, 19, 726 b, 22; II, 1, 734 b, 24; 735 a, 7; *Part. an.*, I, 1, 640 b, 22; *De an.*, II, 2, 414 a, 20—26; 1, 412 b, 20; 21 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 514 a, 56; 673 a, 18. V. WADDINGTON, *Psych. d'Ar.*, p. 16. Cf. *Meta.*, K, 1, 1060 a, 1 : ἀρχὴ γὰρ τὸ συναναιροῦν). — L'âme est aussi cause efficiente et cause finale. V. *De an.*, II, 4, 415 b, 7 : ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή · ταῦτα δὲ πολλαχῶς λέγεται · ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία..... φανερὸν δ' ὡς καὶ οὗ ἕνεκεν ἡ ψυχὴ αἰτία..... πάντα γὰρ τὰ φυσικὰ σώματα τῆς ψυχῆς ὄργανα..., ὡς ἕνεκα τῆς ψυχῆς ὄντα. *Part. an.*, I, 1, 641 a, 27 : καὶ ἔστιν αὕτη (*sc.* ἡ φύσις) καὶ ὡς ἡ κινοῦσα καὶ ὡς τὸ τέλος. τοιοῦτον δὲ τοῦ ζῴου ἤτοι πᾶσα ἡ ψυχὴ ἢ μέρος τι αὐτῆς. ARISTOTE aurait pu aller plus loin qu'il ne l'a fait et dire que l'âme est le principe de tous les êtres naturels sans exception, En effet, tous les êtres naturels sont doués, en vertu de leur propre nature, d'une tendance spontanée vers un but (*De cœlo*, IV, 1, 307 b, 30 sqq.). Le passage du *De partibus animalium* que nous venons de citer rapproche, jusqu'à les confondre, la nature et l'âme. Les êtres inanimés, dit la *Physique* (I, 9, 192 a, 18) ont une tendance à ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι (τοῦ θείου καὶ ἀγαθοῦ καὶ ἐφετοῦ). — V. *ad* I, 5, 411 a, 14—15; II, 1, 412 b, 5—6. — Si, chez l'homme et chez les animaux, il y a ambiguïté dans les mouvements, cela tient plutôt à une imperfection qu'à une supériorité de leur nature, puisque chez les êtres animés les plus parfaits, les astres, nous retrouvons la même détermination que dans les corps simples (v. *De an.*, I, 3, 407 b, 6). ALEXANDRE a donc raison d'affirmer (*De fato*, XV, 185, 28) que la cause qui fait que la pierre, en vertu de sa pesanteur, se trouve emportée en bas, est précisément celle qui détermine l'animal à faire ce qu'il fait suivant son appétit. Il ne faut pas dire, par conséquent, que la science de l'âme est

utile pour la physique, mais que la physique, elle-même, n'est qu'une partie de la science de l'âme. Si ARISTOTE ne l'a pas dit, c'est, sans doute, pour une raison analogue à celle qui lui fait affirmer, dans le huitième livre de la *Physique* (4, 255 a, 1 sqq.), que les êtres inanimés ont leur moteur en dehors d'eux-mêmes, tandis que, chez les êtres vivants, le moteur est interne. Cette concession au sens commun a peut-être pour but d'éviter des objections dont la solution aurait entraîné de longs développements. Il doit en être de même ici ; ARISTOTE, comme l'indique le mot δοκεῖ, s'en tient à ce que tout le monde sera disposé à lui accorder. Néanmoins, il faut probablement prendre ζῷον dans son sens le plus extensif d'*être vivant*. V. *De an.*, I, 5, 411 b, 27 : ἔοικε δὲ καὶ ἡ ἐν τοῖς φυτοῖς ἀρχὴ ψυχή τις εἶναι. Cf. *Pol.*, I, 5, 1254 a, 34 : τὸ δὲ ζῷον πρῶτον συνέστηκεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος. — Il faut noter, enfin, qu'ARISTOTE ne dit pas que l'âme soit, *stricto sensu*, le principe des êtres vivants, mais qu'elle en est *comme* le principe. En effet, les âmes des animaux ou de l'homme, fins relatives, ne sont pas la fin absolue et ont, à leur tour, leur raison d'être dans une cause finale supérieure. SIMPL., 8, 17 : τὸ οἷον προσθείς, ὅτι τὸ εἶδος καὶ ἡ νοερὰ καὶ ἡ ἀμέριστος οὐσία ὄντως ἀρχή.

402 a, 7. δὲ. — *Ind. Ar.*, 167 a, 24 : *post interjectam parenthesin interdum, perinde atque* οὖν, δή, *particula* δέ *adhibetur.*

θεωρῆσαι καὶ γνῶναι. — Comme le remarque SIMPLICIUS (8, 27), ces deux termes ne sont pas exactement synonymes; θεωρῆσαι désigne, plus particulièrement, la connaissance intuitive qui saisit immédiatement les définitions ou les essences ; γνῶναι, la connaissance discursive : τὴν κατὰ λόγον ἐπιστημονικὴν κατάληψιν. — Ces deux genres de connaissance correspondent respectivement à l'οὐσία, que l'intellect saisit immédiatement, et au συμβεβηκὸς καθ' αὑτὸ que la raison discursive démontre.

φύσιν..... 8. καὶ... οὐσίαν. — Contrairement à l'avis de BONITZ (*Ind. Ar.*, 839 a, 29—30), qui regarde, ici, ces deux mots comme équivalents, TRENDELENBURG (p. 157) et WALLACE (p. 197) ont raison de penser qu'il y a entre eux une différence. Mais ni l'opinion de ce dernier qui traduit φύσις par *historical development*, ni celle de TRENDELENBURG qui pense que ce terme désigne *naturam corpori communem*, ne nous semblent exactes.

L'οὐσία, par opposition à la φύσις, nous paraît être l'essence au point de vue statique ou morphologique, tandis que la nature est l'ensemble des fonctions essentielles, l'ensemble des caractères de l'objet considéré dans le devenir, au point de vue dynamique. Cette interprétation est, croyons-nous, justifiée d'abord parce que la nature est, avant tout, un principe de mouvement, ensuite, parce qu'ARISTOTE lui-même rapproche fréquemment φύσις et δύναμις ou ἕξις. V. *Ind. Ar.*, 839 a, 39 ; 48.

402 a, 8. ὅσα συμβέβηκε. — Il ne peut, évidemment, être question ici de l'accident proprement dit, dont ARISTOTE répète à chaque instant qu'il n'y a pas de science possible : συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ (*Meta.*, Δ, 30, 1025 a, 14 *et sæp.*). L'accident n'a rien de nécessaire ; c'est quelque chose de purement indéterminé (*Meta.*, K, 8, 1065 a, 25 *et sæp.* ; *Ind. Ar.*, 714 a, 20). Mais il y a des caractères qui, bien que ne faisant partie de l'essence d'une chose, de sa définition, lui appartiennent néanmoins nécessairement et par soi. Ce sont ces caractères qu'ARISTOTE, appelle συμβεβηκὸς καθ' αὑτό. Il en donne pour exemple les propriétés que possède nécessairement une figure géométrique, mais qui n'entrent pas dans sa définition comme, pour le triangle, d'avoir ses trois angles égaux à deux droits : λέγεται δὲ καὶ ἄλλως συμβεβηκός, οἷον ὅσα ὑπάρχει ἑκάστῳ καθ' αὑτὸ μὴ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα, οἷον τῷ τριγώνῳ τὸ δύο ὀρθὰς ἔχειν (*Meta.*, Δ, 30, 1025 a, 30 *et sæp.* ; *Ind. Ar.*, 713 b, 46. V. CHAIGNET, *Ess. sur la psych. d'Ar.*, p. 153). Ces propriétés sont l'objet, et le seul objet, de la démonstration. L'essence, en effet, ne se démontre pas, l'intellect la saisit par une intuition immédiate (*Meta.*, K, 1, 1059 a, 30 : εἰ γὰρ περί γε τὰ συμβεβηκότα ἀπόδειξίς ἐστιν, περὶ τὰς οὐσίας οὐκ ἔστιν. V. *ad* II, 2,413 a, 11—12 ; III, 4, 429 b, 12—17 ; 6, 430 b, 6—20). La démonstration part de l'essence comme donnée et en tire les συμβεβηκότα καθ' αὑτά (*An. post.*, I, 7, 75, a, 42 : ..... τὸ γένος τὸ ὑποκείμενον, οὗ τὰ πάθη καὶ τὰ καθ' αὑτὰ συβεβηκότα δηλοῖ ἡ ἀπόδειξις. V. KAMPE, *Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 264). C'est en ce sens que συμβαίνειν est employé dans la célèbre définition du syllogisme : συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν, ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει (*An. pr.*, I, 1, 24 b, 18), et que la métaphysique elle-même peut être considérée comme ayant pour objet τὰ τούτῳ (*sc.* τῷ ὄντι) συμβεβηκότα (*Meta.*, K, 3, 1061 b, 3). Il est clair que c'est

aussi dans cette acception que le terme doit être pris ici. SIMPL., 8, 34 : εἴθ' ὅσα συμβέβηκε. τὰ καθ' αὑτὰ δηλαδή.

402 a, 9. πάθη. — SIMPLICIUS (9, 7), prenant ce terme dans son sens le plus strict, l'explique en faisant appel aux idées néoplatoniciennes de la chute et de la déchéance de l'âme (ἡ εἰς σῶμα ῥοπὴ καὶ ὅλως ἡ κατὰ προβολὴν ζωή), dont l'activité en cette vie ne peut pas être pure et exempte de tout élément de passivité. Mais il est vraisemblable qu'ARISTOTE a simplement employé ici πάθος comme synonyme de συμβεβηκὸς καθ' αὑτό. Les exemples de cette acception sont très nombreux. V. *Ind. Ar.*, 557 a, 8 ; 18.

402 a, 11. πίστιν. — *Ind. Ar.*, 595 b, 8 : πίστις.... *persuasionis firmitas, sive ea ex argumentis et rationibus, sive ex sensu et experientia orta est.* Le terme de certitude (*certainty*) employé par WALLACE, nous paraît trop absolu.

402 a, 12. πολλοῖς ἑτέροις. — SIMPL., 9, 30 : ἀλλὰ τοῦτο τὸ ζήτημα οὐκ ἴδιον τῆς περὶ ψυχῆς θεωρίας, κοινὸν δέ φησι πολλοῖς ἑτέροις. THEMISTIUS (3, 4) fait un contre-sens en prenant ἑτέροις dans le sens personnel : ..... ἡ μέθοδος ἡ ὁριστική, ... ἔτι καὶ νῦν παρὰ τοῖς φιλοσόφοις ἀμφισβητήσιμος, καὶ οὐ μόνον γε παρὰ τοῖς φιλοσόφοις, ἀλλὰ καὶ παρὰ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν... κτλ.

402 a, 13. τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἐστι. — Cette leçon fournie par E doit être évidemment préférée à τοῦ τί ἐστι qu'ont la plupart des autres manuscrits et qu'adoptent BEKKER et TRENDELENBURG. — οὐσία est ici synonyme de τὸ τί ἦν εἶναι (TREND., p. 160). Ces mots désignent l'ensemble des caractères essentiels, tandis que τὸ τί ἐστι se dit de tous les caractères qu'on peut indiquer pour répondre à la question : *Quid est...?* Ces caractères peuvent n'être que des propriétés dérivées ou n'exprimer qu'une partie de l'essence (v. *ad* II, 1, 412 b, 11). La distinction que TRENDELENBURG (*l. l.*) établit entre le τί ἐστι et le τί ἦν εἶναι n'est pas complètement juste (v. *ad l. l.*) et l'induit à fausser le sens de ce passage qu'il explique ainsi : *primum quæ sit præcepta rei naturæ notio, deinde quid eadem sit e mente in rerum naturam prolata, qualis sit et quanta.*

402 a, 14. μέθοδος. — *Via ac ratio inquirendi* (*Ind. Ar.*, 449 b, 43 ; 45).

402 a, 15. τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ἰδίων.... 16. ταύτην. — BELGER (*in alt. ed.* TREND., p. 162) et WALLACE (p. 197) invoquent, pour expliquer le sens de ces mots, un passage des *Topiques* (V, 1, 128 b, 16) : ἀποδίδοται δὲ τὸ ἴδιον ἢ καθ' αὑτὸ καὶ ἀεὶ ἢ πρὸς ἕτερον καὶ ποτέ, οἷον καθ' αὑτὸ μὲν ἀνθρώπου τὸ ζῷον ἥμερον φύσει, πρὸς ἕτερον δὲ οἷον ψυχῆς πρὸς σῶμα, ὅτι τὸ μὲν προστακτικὸν τὸ δ' ὑπερητικόν ἐστι. Il faut, d'après ce texte, distinguer deux sortes de propres : les uns qui résultent de l'essence de l'objet considéré en lui-même, indépendamment de toute relation, les autres qui ne se manifestent que dans les rapports réciproques des choses. D'après TRENDELENBURG et WALLACE (*ll. l.*) et peut-être aussi BONITZ (*Ind. Ar.*, 339 b, 31), les mots τῶν κατὰ συμβεβηκὸς ἰδίων désigneraient seulement cette seconde catégorie de propriétés. Il nous semble qu'il faut plutôt prendre ces termes dans le sens plus large de συμβεβηκότα καθ' αὑτά, comme ci-dessus (a, 8) ὅσα συμβέβηκε. En effet, l'objet de la démonstration n'est pas restreint aux propriétés relatives, mais s'étend à toutes les propriétés médiates (v. *ad* I, 1, 402 a, 8). C'est, d'ailleurs, ainsi qu'ont compris THEMISTIUS et SIMPLICIUS (v. *inf.*). — Il faut lire ἀπόδειξις au lieu de ἀπόδειξιν qu'adopte BEKKER, et sous entendre μία μέθοδός ἐστιν. SIMPL., 9, 33 : ὡς γὰρ μία ἡ τῶν καθ' αὑτὰ ὑπαρχόντων ἐπιστήμη, ἥπερ ἐστὶν ἡ ἀποδεικτική,.. De même, THEM., 3, 11.

402 a, 18. πραγματευθῆναι. — *Questionem aliquam via ac ratione instituere* (*Ind. Ar.*, 630 a, 18).

402 a, 19. τρόπος. — τρόπος *syn* μέθοδος (*Ind. Ar.*, 449 b, 45).

ἀπόδειξίς τις. — Dans les *Seconds Analytiques* (I, 24, 85 b, 23), la démonstration est ainsi définie : συλλογισμὸς δεικτικὸς αἰτίας καὶ τοῦ διὰ τί. Chercher la cause ou le pourquoi, c'est toujours chercher pourquoi tel attribut appartient à tel sujet (v. *ad* II, 2, 413 a, 13—16 ; III, 6, 430 b, 6—20). Cette cause est, dans tous les cas, le ou les moyens termes que l'on peut insérer entre le sujet et l'attribut en question (*An. post.*, II, 2, 90 a, 6 : τὸ μὲν γὰρ αἴτιον τὸ μέσον, ἐν ἅπασι δὲ τοῦτο ζητεῖται. Cf. *ibid.*, I, 6, 75 a, 28 ; II, 11, 94 a, 20 ; I, 2, 71 b, 9 : *Meta.*, A, 1, 981 a, 25). Il est donc impossible de trouver le pourquoi de toute proposition entre le sujet et l'attribut de laquelle on ne peut pas insérer de moyen, c'est-à-dire dont l'attribut appartient immé-

diatement au sujet (*An. post.*, I, 3, 72 b, 18 : ἡμεῖς δέ φαμεν οὔτε πᾶσαν ἐπιστήμην ἀποδεικτικὴν εἶναι, ἀλλὰ τὴν τῶν ἀμέσων ἀναπόδεικτον..... τὰ ἄμεσα, ταῦτ' ἀναπόδεικτα ἀνάγκη εἶναι. *Ibid.*, II, 19, 99 b, 20). De ce nombre, sont précisément les propositions qui expriment les définitions, les caractères essentiels; il n'y a pas de démonstration de la définition et de l'essence (v. *ad* II, 1, 412 b, 6—9; 2, 413 a, 13—16; III, 6, 430 b, 6—20). C'est pourquoi les principes des sciences sont indémontrables. (*An. post.*, II, 3, 90 b, 24 : ἔτι αἱ ἀρχαὶ τῶν ἀποδείξεων ὁρισμοί, ὧν ὅτι οὐκ ἔσονται ἀποδείξεις δέδεικται πρότερον. *Ibid.*, I, 2, 72, a, 7; 9, 76 a, 16; II, 9, 93 b, 21; *Eth. Nic.*, VI, 6, 1140 b, 31; *Phys.*, I, 2, 185 a, 2; *Top.*, I, 1, 100 b, 19 *et sæp.*). Pour rendre manifestes (et non démontrer), les propositions immédiates ou les essences, on peut employer l'induction (*Top.*, I, 12, 105 a, 13 : ἐπαγωγὴ δὲ ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος. *An. pr.*, I, 30, 46 a, 17 : διὸ τὰς μὲν ἀρχὰς τὰς περὶ ἕκαστον ἐμπειρίας ἐστὶ παραδοῦναι. *An. post.*, I, 18, 81 a, 38 : φανερὸν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι, ἣν ἀδύνατον λαβεῖν..... ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς *Ibid.*, II, 19, 99 b, 20 sqq.; *Meta.*, E. 1, 1025 b, 9 : ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ἢ ὄν, οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν οὐθένα λόγον ποιοῦνται — *sc.* αἱ ἐπιστῆμαι — · ἀλλ' ἐκ τούτου αἱ μὲν αἰσθήσει ποιήσασαι αὐτὸ δῆλον..... *Ibid.*, A, 1, 980 b, 28; *Phys.*, VII, 3, 247 a, 30; *Eth. Nic.*, VI, 3, 1139 b, 28). Il ne faudrait pas conclure de là qu'ARISTOTE s'en tient à l'empirisme, et que l'induction suffit, d'après lui, à expliquer les concepts. Car les universaux et les principes sont tout autre chose que la collection des sensations ou des cas particuliers. V. *ad* I, 1, 402 b, 5—8; b, 16—403 a, 2; II, 2, 413 a, 11—12; III, 7, 431 a, 15. — τίς, qui manque dans certains manuscrits, doit être maintenu ici, puisqu'ARISTOTE ayant déclaré, quelques lignes plus haut (a, 15), que la démonstration a pour objet les propriétés dérivées (συμβεβηκὸς καθ' αὑτό) — et non l'essence, — ne peut, semble-t-il, parler ici que d'une sorte de démonstration spéciale, non d'une démonstration proprement dite. Cf. TORSTRIK, p. 113.

402 a, 20. διαίρεσις. — Il s'agit de la méthode platonicienne de division (THEM., 3, 18 : καθάπερ ἥρεσκε Πλάτωνι), dont on trouve les exemples les plus clairs dans le *Sophiste* et dans le *Politique*. ARISTOTE s'en occupe longuement dans les *Seconds Analytiques*, liv. II, ch. 5. La division, lisons-nous dans ce chapitre, ne peut servir à démontrer l'essence : « (91 b, 18) L'homme,

« [disent ceux qui emploient cette méthode], est-il animal ou « inanimé? Puis ils posent qu'il est animé, mais ne le démon- « trent pas. Tout animal [,disent-ils ensuite,] est terrestre ou « aquatique; ils posent [que l'homme est] terrestre [et ne le « démontrent pas davantage]. Il ne résulte même pas de ce « qu'on a ainsi posé, que l'homme soit l'ensemble [constitué « par ce moyen], animal bipède, mais c'est là encore un nou- « veau postulat..... (24) car qu'est-ce qui empêche que cet « ensemble ne soit vrai de l'homme et cependant n'en indique « ni l'essence ni la quiddité? Qu'est-ce qui garantit que [quand « on procède ainsi,] on n'ajoute pas quelque chose à l'essence « ou qu'on n'en retranche pas quelque chose? ou qu'on ne « passe pas par dessus un caractère essentiel (τί κωλύει ἡ « προσθεῖναί τι ἢ ἀφελεῖν ἢ ὑπερβεβηκέναι τῆς οὐσίας;)? » [Ainsi la division, la dialectique descendante des Platoniciens, ne saurait fournir une démonstration de l'essence. Elle n'est cependant pas inutile et peut servir, sinon à démontrer la définition, du moins à montrer l'ordre de subordination de ses éléments, à condition, toutefois, que l'on évite les écueils qui viennent d'être signalés].... « (32) Mais [il faut bien remarquer que] « cette opération n'est pas syllogistique [ni démonstrative], « mais que, si cette méthode nous fait connaître quelque chose, « c'est d'une autre manière (ἀλλὰ συλλογισμὸς ὅμως οὐκ ἔνεστιν, ἀλλ' « εἴπερ, ἄλλον τρόπον γνωρίζειν ποιεῖ). Et il n'y a là rien d'étonnant, « car, sans doute, celui qui induit ne démontre pas non plus « et, cependant, il montre quelque chose. » Cf. *An. pr.*, I, 31, 46 a, 32 : ἔστι γὰρ ἡ διαίρεσις οἷον ἀσθενὴς συλλογισμός · ὃ μὲν γὰρ δεῖ δεῖξαι αἰτεῖται, συλλογίζεται δ' ἀεί τι τῶν ἄνωθεν... (39) ἐν μὲν οὖν ταῖς ἀποδείξεσιν, ὅταν δέῃ τι συλλογίσασθαι ὑπάρχειν, δεῖ τὸ μέσον, δι' οὗ γίνεται ὁ συλλογισμός, καὶ ἧττον ἀεὶ εἶναι καὶ μὴ καθόλου τοῦ πρώτου τῶν ἄκρων · ἡ δὲ διαίρεσις τοὐναντίον βούλεται · τὸ γὰρ καθόλου λαμβάνει μέσον. *Meta.*, Z, 12, 1037 b, 27; *Part. an.*, I, 2; 3, 642 b, 21. V. RAVAISSON, *Ess. sur la Méta. d'Ar.*, t. I, p. 495.

καί τις ἄλλη μέθοδος. — Par exemple, l'induction.

402 a, 21. ἐκ τίνων..... 22. ἐπιπέδων. — WALLACE (p. 199) rappelle à propos de ce passage celui des *Seconds Analytiques* (I, 7, 75 a, 39) où ARISTOTE énumère les éléments de la démonstration. « Pour toute démonstration, y est-il dit, il faut trois « choses : d'abord, ce que l'on démontre, à savoir la conclu- « sion, c'est-à-dire un attribut appartenant par soi à un certain

« genre ; ensuite, les axiomes, c'est-à-dire ce dont on se sert pour « démontrer (42 : ἀξιώματα δ' ἐστὶν ἐξ ὧν — *sc.* ἡ ἀπόδειξις), enfin, « ce dont on démontre, c'est-à-dire le genre dont on démontre « les affections et les attributs nécessaires (b, 1 : τὰ πάθη καὶ τὰ « καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα). » ARISTOTE ajoute que toute démonstration doit partir des principes propres à ce dont on démontre, et qu'on ne peut transporter une démonstration d'un genre à un autre (9, 75 b, 37 : φανερὸν ὅτι ἕκαστον ἀποδεῖξαι οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ ἐκ τῶν ἐκάστου ἀρχῶν. *Ibid.*, 7, 75 a, 38 : οὐκ ἄρα ἔστιν ἐξ ἄλλου γένους μεταβάντα δεῖξαι). — Mais, dans le passage qui nous occupe, il ne peut avoir en vue les principes de la démonstration. En effet, d'une part, d'après l'hypothèse, nous ne savons pas si c'est la démonstration, la division ou toute autre méthode qui convient à la recherche de l'essence de l'âme ; d'autre part, ARISTOTE est convaincu que ce ne peut être la démonstration, mais bien la définition. Il ne peut donc viser ici, et ἐκ τίνων ne peut désigner, que les principes de la définition (*Meta.*, B, 3, 998 b, 5 : ἀρχαὶ δὲ τὰ γένη τῶν ὁρισμῶν εἰσίν. *Top.*, I, 8, 103 b, 15 : ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν, — *et sæp.* ; *Ind. Ar.*, 525 a, 22). C'est bien ainsi qu'ont compris PHILOPON (32, 22) et, plus nettement encore, SOPHONIAS (4, 37) : ἐπειδὴ γὰρ ὁ ὁρισμὸς ἐκ γενῶν ἐστι καὶ διαφορῶν, τί τὸ γένος τοῦ προκειμένου πράγματος καὶ τίνες αἱ διαφοραὶ καὶ πόσαι, ἃς δεῖ τῷ γένει συμπλέξαντας τὸν ὁρισμὸν ἀποδοῦναι. ARISTOTE reste dominé par l'idée que l'essence ne se connaît que par la définition et qu'il n'y en a pas de démonstration possible. Mais, d'un autre côté, il ne peut pas trancher explicitement la question qu'il vient de déclarer sujette à discussion. De là l'indécision voulue de l'expression ἐκ τίνων δεῖ ζητεῖν. — De même, d'ailleurs, que, dans la démonstration, on doit s'appuyer sur les principes propres à ce dont on démontre, c'est-à-dire sur les attributs qui lui appartiennent immédiatement et par soi, de même la définition doit énoncer le genre propre au défini. C'est, par exemple, la ligne qui devra entrer dans la définition de la surface et, dans celle du nombre, l'unité (*Top.*, VI, 4, 141 b, 1 : δῆλον οὖν ὅτι οὐχ ὥρισται ὁ μὴ διὰ προτέρων καὶ γνωριμώτερων ὁρισάμενος..... (5) ἁπλῶς μὲν οὖν γνωριμώτερον τὸ πρότερον τοῦ ὑστέρου, οἷον στιγμὴ γραμμῆς καὶ γραμμὴ ἐπιπέδου..... καθάπερ καὶ μονὰς ἀριθμοῦ). Ajoutons que le genre dernier dont les figures fassent partie est la qualité, tandis que le nombre appartient à la catégorie de la quantité (*Cat.*, 8, 10 a, 11 ; 6, 4 b, 23).

402 a, 23. διελεῖν. — *Ind. Ar.*, 180 a, 22 : *ex distinguendi significatione* διαιρεῖν *abit in notionem disputandi, explorandi, explicandi.*

τῶν γενῶν. — THEM., 4, 11 : τὸ γένος τὸ ἀνωτάτω τῶν ἐν ταῖς κατηγορίαις.

καὶ τί ἐστι. — V. *ad* I, 1, 402 a, 13. τί ἐστι est ici synonyme de ἐν τίνι τῶν γενῶν. C'est, en effet, le genre qu'il faut énoncer d'abord pour répondre à la question τί ἐστι ; *Top.*, VI, 5, 142 b, 27 : τὸ δὲ γένος βούλεται τὸ τί ἐστι σημαίνειν, καὶ πρῶτον ὑποτίθεται τῶν ἐν τῷ ὁρισμῷ λεγομένων. — Il est absolument inutile de supprimer ces mots, comme le propose ESSEN, *D. erste Buch der arist. Schrift üb. d. Seele*, p. 2.

402 a, 24. τόδε τι. — WALLACE traduit : *an individual thing.* Mais τόδε τι nous paraît plutôt avoir le sens de *forme substantielle.* Ce n'est pas tout à fait l'individu, mais la forme ou l'essence à laquelle il ne manque que d'être réalisée dans une matière et de revêtir des caractères accidentels pour constituer un individu. Et c'est précisément là ce qui le distingue du simple καθόλου (v. *ad* II, 1, 412 b, 11). τόδε τι, qu'ARISTOTE emploie même quelquefois dans le sens de εἶδος (v. *Ind. Ar.*, 496 a, 1), est donc ici synonyme de οὐσία (*Ind. Ar.*, 495 b, 44 ; 54 ; 544 b, 37) et καὶ doit être expliqué par *c'est-à-dire* (*Ind. Ar.*, 357 b, 13 ; V. *ad* II, 4, 415 a, 15—16).

οὐσία ἢ ποιὸν ἢ ποσόν. — SIMPLICIUS (10, 32) et PHILOPON (32, 31), croyant apercevoir dans ce passage une suite d'allusions, s'appliquent à déterminer quels sont les philosophes dont on peut dire qu'ils ont attribué l'âme à telle ou telle des catégories ici mentionnées. Ce sont, dit SIMPLICIUS, les PYTHAGORICIENS et PLATON qui considèrent l'âme comme une substance ; ceux qui prétendent qu'elle est une harmonie ou un mélange, en font une qualité ; enfin XÉNOCRATE, en disant qu'elle est un nombre, la place dans la catégorie de la quantité. Mais il semble qu'ARISTOTE n'ait voulu viser ici aucune doctrine particulière. La question qu'il pose est, en effet, directement amenée par la remarque précédente. Quelle que soit la méthode employée pour arriver à connaître l'essence de l'âme (définition ou démonstration), il importe de savoir, d'abord, de quel genre elle fait partie. V. *ad* I, 1, 402 a, 21.

402 a, 25. κατηγοριῶν. — L'énumération la plus complète des catégories se trouve dans les *Catégories*, 4, 1 b, 25, et dans les *Topiques*, I, 9, 103 b, 22 : τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν. Ailleurs, ARISTOTE n'en mentionne que huit, six, cinq ou même quatre. Le plus souvent, il n'indique que les trois qui sont citées ici, en ajoutant καὶ αἱ ἄλλαι κατηγορίαι V. *Ind. Ar.*, 378 a, 50.

402 a, 26. ἢ μᾶλλον ἐντελέχειά τις. — Ces mots expriment l'opinion d'ARISTOTE lui-même. τίς indique que l'âme est un certain acte, l'acte primitif du corps naturel organisé qui a la vie en puissance. V. *De an.*, II, 1, 412 a, 21—26 ; THEM., 4, 26 ; SIMPL., 11, 15.

402 b, 1. μεριστὴ ἢ ἀμερής. — L'opinion d'ARISTOTE sur ce point est que l'âme, en tant que forme, ne saurait être divisible. V. *De an.*, I, 5, 410 a, 21, où l'âme est appelée οὐσία καὶ μὴ ποσόν. *Phys.*, VIII, 6, 258 b, 18 : τάχα γὰρ ἀναγκαῖον, εἴ τι ἀμερὲς ὁτὲ μὲν ἔστιν ὁτὲ δὲ μή ἐστιν ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν ὁτὲ μὲν εἶναι ὁτὲ δὲ μὴ εἶναι πᾶν τὸ τοιοῦτον. Dans ce passage (où il faut supprimer, ou transporter après μή ἐστιν, la virgule que BEKKER et PRANTL mettent après μεταβάλλειν, — cf. SIMPL., *Phys.*, 1251, 33) τι ἀμερὲς désigne les formes. C'est ce qui résulte manifestement du rapprochement de ce texte avec les suivants : *Meta.*, Z, 10, 1035 a, 25 ; 15, déb. ; H, 5, 1044 b, 21 ; 3, 1043 b, 14 ; Λ, 3, 1070 a, 15 ; *Phys.*, VI, 10, 240 b, 30 *et sæp.* ALEX., *De an.*, 30, 29 : ἡ δὲ ψυχὴ οὐ μόνον οὐχ ὡς μέγεθος, ἀλλ' οὐδὲ ὡς ἀριθμός ἐστι μεριστή. V. *De an.*, I, 3, 407 a, 16 ; 5, 411 b, 5 ; II, 2, 413 b, 23 sqq. ; III, 6, 430 b, 6—20.

402 b, 3. νῦν μὲν γὰρ οἱ λέγοντες.... — SIMPL., 12, 31 : εἰς τὸν Τίμαιον ἔοικεν ἀποτείνεσθαι. De même ALEX. *ap.* PHILOP., 36, 13. Cependant, comme le remarque SIMPLICIUS, il est facile d'étendre aux animaux ce qui est dit, dans le *Timée*, des parties inférieures de l'âme. Il y est, du reste, explicitement question des animaux (91 D sqq.). Aussi PHILOPON (36, 16) est-il d'avis qu'ARISTOTE a plutôt en vue les anciens physiciens, par exemple DÉMOCRITE. WALLACE (p. 199) croit, de même qu'il s'agit des *older* φυσιόλογοι. Toutefois, les expressions νῦν μὲν γὰρ ne semblent guère pouvoir se prêter à cette hypothèse. Il est plus probable qu'ARISTOTE vise certains disciples de PLATON. Il

emploie assez souvent οἱ νῦν pour désigner les Platoniciens. V. *Ind. Ar.*, 492 a, 54.

402 b, 5. εὐλαβητέον..... 8. κατηγοροῖτο. — Pour comprendre ce morceau et celui qui le précède immédiatement, il faut tenir compte de certaines des idées d'ARISTOTE sur la définition de l'âme : « Les facultés de l'âme que nous avons énumé-« rées, dit-il (*De an.*, II, 3, 414 a, 29 sqq.), appartiennent toutes « à certains êtres, d'autres n'en possèdent que quelques-unes, « d'autres encore qu'une seule. Ce sont, avons-nous dit, les « facultés : nutritive, désirante, sensitive, motrice, dianoé-« tique. Les plantes ne possèdent que la faculté nutritive ; « d'autres [vivants] possèdent cette faculté et ont, en outre, « la faculté sensitive..... (b, 16) d'autres [encore] possèdent, « de plus, la faculté de se mouvoir dans l'espace ; d'autres « [enfin] la faculté dianoétique et l'intellect. Tel est, par « exemple, l'homme. » ALEXANDRE (*De an.*, 29, 1) est encore plus précis : « Dans l'âme des êtres animés,... la première faculté « est la nutritive, à laquelle se joignent celles de croissance et « de génération. C'est la puissance qui distingue primitive-« ment l'être animé de l'être inanimé..... (10) C'est pour-« quoi nous définissons la vie par la puissance de se nourrir « et de s'accroître soi-même. La seconde faculté est la faculté « sensitive et impulsive (ὁρμητική), puis encore la faculté appé-« titive et imaginative qui ne peuvent pas se produire sans « l'âme nutritive, tandis que celle-ci peut se réaliser seule « (comme, par exemple, dans les plantes).. (22) La dernière « espèce (εἶδος) de puissance psychique, est celle à laquelle on « donne, dans son ensemble, le nom de raisonnable. Les facul-« tés qu'elle contient sont celles de délibération (βουλευτική), « d'opinion (δοξαστική), de science (ἐπιστημονική) et de pensée « pure (νοητική). Ce sont les facultés les plus parfaites... et celle « qui les contient, implique aussi toutes les autres. » Il résulte de là qu'il ne peut pas y avoir de définition véritable de l'âme. Il y a, en effet, dit ALEXANDRE, — et nous venons de voir comment — plusieurs sortes d'âmes subordonnées les unes aux autres : « l'une est plus imparfaite et première ; celle qui vient après « est plus parfaite parce qu'elle ajoute une certaine puissance à « celles que possédait la première ; la troisième possède, à son « tour, d'autres facultés, outre celles qu'elle tient des deux « précédentes. » Cela étant, il n'est pas possible de donner une définition commune de toutes ces sortes d'âmes. En effet, on

ne pourrait mentionner dans cette définition aucun des caractères propres aux âmes les plus parfaites ; si on le faisait, les moins parfaites ne rentreraient plus dans la définition. — La même difficulté se présente toutes les fois que l'on veut définir une chose qui renferme de l'antérieur et du postérieur, du moins parfait et du plus parfait. Il n'est pas possible d'en énoncer exactement et à la rigueur la nature, « parce que « c'est surtout dans le plus parfait que cette nature se révèle, et « que la définition commune ne peut pas énoncer ce qui spécifie « le plus parfait, car alors elle ne s'appliquerait plus au moins « parfait (ALEX., *De an.*, 16, 18 — 17, 5; 28, 15) ». *Pol.*, III, 1, 1275 a, 34 : δεῖ δὲ μὴ λανθάνειν ὅτι τῶν πραγμάτων ἐν οἷς τὰ ὑποκείμενα διαφέρει τῷ εἴδει, καὶ τὸ μὲν αὐτῶν ἐστὶ πρῶτον, τὸ δὲ δεύτερον, τὸ δ' ἐχόμενον, ἢ τὸ παράπαν οὐδέν ἐστιν, ἢ τοιαῦτα, τὸ κοινόν, ἢ γλίσχρως. *Meta.*, B, 3, 999 a, 6 : ἔτι ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερόν ἐστιν, οὐχ οἷόν τε τὸ ἐπὶ τούτων εἶναί τι παρὰ ταῦτα. Cf. BON., *ad loc.*; *Eth. Eud.*, I, 8, 1218 a, 1 : ἐν ὅσοις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἔστι κοινόν τι παρὰ ταῦτα. V. *ad* II, 3, 414 b, 20—24. — Appliquons ces idées au passage qui nous occupe : On ne peut pas donner une définition commune des diverses espèces d'âmes, comme on peut donner une définition de l'animal, précisément parce que ces diverses espèces ne sont pas coordonnées sous un genre unique, mais subordonnées, qu'il y a entre elles de l'antérieur et du postérieur. Dirons-nous qu'il y a une définition spéciale pour chaque espèce d'âme, comme il y en a une pour le chien, le cheval, etc. Mais ici trois cas sont possibles : 1° ou bien les diverses sortes d'âmes et, dans l'exemple que nous avons pris, le chien, le cheval, etc., sont des espèces coordonnées sous un genre unique. — Mais nous venons de voir que cette supposition n'est pas admissible et, d'ailleurs, nous l'excluons par hypothèse ; 2° ou bien les diverses sortes d'âmes n'ont de commun que le nom même d'âmes et, dans l'exemple que nous avons pris, le chien, le cheval, etc., n'ont de commun que le nom d'animal. — Mais alors il n'y a, entre ces âmes ou ces animaux, aucun rapport générique, ce sont de purs *homonymes* (*Cat.*, 1, 1 a, 1 ; V. *ad* II, 1, 412 b, 14 ; *Ind. Ar.*, 514 a, 31 sqq.), et les genres *âme* et *animal* ne sont rien que des noms ; 3° ou bien, enfin, les diverses âmes et, dans notre exemple, les divers animaux, sont choses subordonnées les unes aux autres, de telle sorte que l'âme raisonnable ne puisse pas être sans l'âme désirante, ni celle-ci sans l'âme végétative. Mais, en ce cas, l'âme ou l'animal en général sont postérieurs aux animaux particuliers ou aux âmes particulières. — On dit, en effet, qu'une chose est antérieure à une autre lorsque sa suppression entraîne celle de cette autre, sans que la réciproque soit vraie (*Meta.*, Δ, 11, 1019 a, 2 ; *Cat.*, 12, 14 a, 34 *et sæp.* ; *Ind. Ar.*, 652 a, 3 ; V. *ad* II, 4, 415 a, 20). Ainsi le genre est antérieur aux espèces coordonnées sous lui, parce que la suppression du genre entraîne celle des espèces, sans que celle de l'une quelconque des espèces entraîne la suppression du genre (*Cat.*, 13, 15 a, 4 ; V. *ad* I, 3, 407 a, 8—9 ; *Meta.*, M, 8, 1084 b, 3 *et sæp.*). Mais, si nous considérons un tout dont les divers éléments ne sont pas coordonnés, mais subordonnés, comme l'âme, nous voyons que la suppression du *premier* de ces éléments entraîne celle du tout ; que, par exemple, sans âme végétative, il n'y a ni âme sensitive, ni âme raisonnable. L'âme est donc, dans cette hypothèse, postérieure aux âmes particulières. ARISTOTE a, par conséquent, le droit d'affirmer que, s'il n'y a pas une définition unique de l'âme, c'est-à-dire si l'âme n'est pas un genre proprement dit, l'âme en général ou bien ne sera qu'un mot, ou bien sera postérieure aux âmes spéciales, de même que si *animal* n'était pas un genre, l'animal en général, ou bien ne serait rien, ou bien serait postérieur aux animaux particuliers. — Il faut donc donner ici à ἔστιν (b, 8), le sens de ἔσται (ALEX., *op. inf. cit.*, 23, 6 ; 7 ; 20) qu'il a, du reste, assez souvent chez ARISTOTE (v. *ad* III, 3, 428 a, 26—28 ; 28 ; b, 1).

L'interprétation qui précède est tirée d'ALEXANDRE qui avait accordé une attention particulière à ce texte puisque, non content de l'expliquer dans son commentaire du *De anima* (ALEX., ἀπ. κ. λύς., I, XI[a], 21, 18 ; XI[b], 22, 26), il y est longuement revenu, à deux reprises, dans ses ἀπορίαι καὶ λύσεις (I, XI[a], 21, 12 ; XI[b] 22, 21). Voici, textuellement traduit, le passage sur lequel nous nous sommes appuyé : « Aristote, après avoir dit « qu'il fallait se garder de laisser passer sans examen [la ques- « tion de savoir] si les âmes ne diffèrent les unes des autres « que spécifiquement ou si elles diffèrent aussi génériquement « (en effet, ce point étant établi, nous ne pourrons pas ignorer « s'il y a une définition commune et générique de l'âme, et, si « elles ne sont pas de même genre, chaque genre aura sa « définition propre ; car ce qu'il y aura de commun [entre eux] « ne sera que le nom d'âme et non une chose), et voulant « montrer comment chaque âme pourrait avoir une définition « propre, a pris pour exemple des choses qui se trouvent faire

« partie d'un même genre, ce qui a obscurci son exposition. « Si, veut-il dire, ces choses, le cheval, le chien, l'homme et « Dieu n'étaient pas du même genre, de sorte que l'animal ne « fût pas leur genre, chacun d'eux aurait sa définition propre « et, ainsi, ou bien l'animal qui s'affirme en commun d'eux « tous, ne signifierait aucune nature particulière et ne serait « qu'un homonyme, ou bien, s'il avait une signification, ce « serait de la même façon que les termes à sens différents « (πολλαχῶς λεγόμενα), qui s'appliquent à des choses entre les- « quelles il y a de l'antérieur et du postérieur⌊, semblent en « avoir une⌉. Car le terme affirmé universellement des choses « de cette sorte désigne bien, sans doute, une certaine nature, « mais qui n'est pas de la même façon dans les choses dont « on l'affirme. C'est pourquoi il est postérieur aux choses qu'il « renferme. En effet, ce qui est affirmé, comme genre, d'un « certain nombre de sujets, ne peut être supprimé sans sup- « primer en même temps tous les sujets qui lui sont subsu- « més ; tandis que la suppression d'aucun d'eux n'entraîne la « sienne. Et c'est pourquoi le genre est naturellement premier. « Mais ce qui s'affirme en commun des choses entre lesquelles « il y a de l'antérieur et du postérieur, disparaît si l'on sup- « prime la première des choses dont il s'affirme, et c'est pour- « quoi il n'est pas antérieur, mais postérieur, à ces choses. « Or, Aristote montrera que l'âme est une forme de cette na- « ture..... Et il a ajouté ὁμοίως δὲ κἂν εἴ τι κοινὸν ἄλλο κατηγο- « ροῖτο, pour montrer que tout ce qui s'affirme ainsi en com- « mun de plusieurs choses, sans être leur genre, ou bien n'est « rien, ou bien est postérieur aux choses dont il s'affirme (*op.* « *cit.*, 22, 26—23, 20). »

Les autres commentateurs, soit anciens, soit modernes, semblent s'être mépris sur le sens de ce passage. THEMISTIUS, par exemple, en conclut (6, 9) que le genre n'est rien ou qu'il est postérieur aux individus : ἤτοι παντάπασιν οὐδὲν τὸ γένος, ἢ πολλῷ ὕστερον τῶν καθ' ἕκαστα. SIMPL. 13, 18 : διὸ (*sc.* τὸ γένος) ὡς μὲν καθ' αὑτὸ ὑφεστὼς οὐδέν ἐστιν, ὡς δὲ μερικὸς λόγος ἐν τῷ εἴδει περιε- χόμενος ὕστερος τοῦ εἴδους. WALLACE (p. 199) cite THEMISTIUS et paraît l'approuver. Les interprétations de WADDINGTON (*op. cit.*, p. 23) et de CHAIGNET (*op. cit.*, p. 171), laissent encore plus à désirer. — TRENDELENBURG (p. 167) fait dire à ALEXANDRE que le genre n'est qu'un accident : *quasi genus, in quo rei lex et ratio inest, nihil nisi accidens esset.* Mais ni ALEXANDRE, ni ARISTOTE ne disent que le genre n'est qu'un nom ou qu'un accident. Ils

pensent, au contraire, que le genre est aussi réel et même plus éminemment réel que les individus, toutes les fois qu'il exprime une essence, une nature propre (οἰκείαν σημαίνει φύσιν, ALEX., *l. c.* 23, 7). Ce qui n'est qu'un nom, c'est le terme appliqué en commun à des choses qui n'ont précisément qu'un rapport nominal. Autrement dit, ce qui constitue le genre d'après ALEXANDRE et aussi d'après ARISTOTE, ce n'est pas le fait d'être attribué en commun à plusieurs individus, ce n'est pas l'extension, l'universalité, c'est, au contraire, la compréhension. Un genre ou un concept c'est ce qui correspond à une certaine essence, à une certaine nature, et l'extension n'est qu'une fonction accidentelle des concepts. ALEXANDRE le dit très nettement : « Ce n'est « pas sans être rien par lui-même que le genre est universel et « s'applique synonymement à une pluralité. ⌊En effet⌉, le sujet « auquel cette universalité appartient accidentellement est une « certaine chose déterminée (πρᾶγμά τί ἐστι), et l'universalité « qui se trouve appartenir à cette chose n'est pas, elle-même, « quelque chose, mais seulement un accident de ce à quoi elle « appartient. Par exemple, l'animal est une certaine chose et « exprime une certaine nature, car il désigne la substance ani- « mée sensitive, et cette chose, par elle-même, n'est pas un « universel. Car elle n'en existerait pas moins, quand bien « même, par hypothèse, il n'y aurait qu'un animal unique. « Mais il se trouve que l'animal ainsi constitué ⌊par sa com- « préhension⌉, se répète en plusieurs individus specifiquement « différents. C'est donc là, pour lui, un accident (*op. cit.*, 23, « 23). » Par conséquent, ce n'est pas le genre considéré dans sa compréhension, mais seulement le terme générique, en tant que pur universel, qu'ALEXANDRE regarde comme n'étant qu'un mot ou un accident. ARISTOTE est, au fond, du même avis. Ce qu'il reproche à PLATON, c'est moins d'avoir regardé les genres comme plus réels que les individus, que d'en avoir fait, avant tout, des universaux. *Meta.*, Z, 13, 1038 b, 11 : τὸ δὲ καθόλου κοινόν · τοῦτο γὰρ λέγεται καθόλου ὃ πλείοσιν ὑπάρχειν πέφυκεν . τίνος οὖν οὐσία τοῦτ' ἔσται; ἢ γὰρ ἁπάντων ἢ οὐθενός . ἁπάντων δ' οὐχ οἷόν τε.. κτλ. — On voit combien on aurait tort d'interpréter dans le sens nominaliste le passage qui nous occupe, puisque le nominalisme ne peut trouver une signification aux concepts qu'en en faisant, précisément, des collections d'individus ou de sensations. Sans doute, ARISTOTE souscrirait à la formule : *universale post rem,* mais en soutenant que le concept est une *res* au même titre que l'individu, et que ce

qui est postérieur c'est seulement l'universalité. Il faut, d'ailleurs, remarquer avec TRENDELENBURG (p. 167) que : *neque vero hoc quidem loco Aristotelis est asserere, sed dubitationes movere.* Mais TORSTRIK (p. 113) et WALLACE (p. 199) vont trop loin quand ils affirment que : *non suam.... Aristoteles proposuit sententiam sed eorum qui negant universæ animæ esse definitionem* et que : *the opinion which is here expressed is.... « not » the view of Aristotle himself.* Sans doute, ARISTOTE ne fait ici qu'énumérer les diverses hypothèses possibles. Mais, comme nous l'avons dit, celle qu'il vise actuellement est précisément celle qu'il admet lui-même : l'âme n'est pas un genre et il n'y en a pas, à proprement parler, de définition, parce que les diverses sortes d'âmes ne sont pas des espèces coordonnées; qu'il y a, entre elles, de l'antérieur et du postérieur.

402 b, 5. ὁ λόγος. — *La définition. Ind. Ar.*, 434 b, 13; 40 sqq.

402 b, 6. καθ' ἑκάστην ἕτερος. — Leçon de E adoptée par TORSTRIK (*l. l.*) et BIEHL. Si on lit καθ' ἕκαστον, il faut sous entendre εἶδος (v. SIMPL. 13, 4). — Ces mots sont, d'ailleurs, indispensables pour le sens. L'interprétation d'ESSEN (*D. erste Buch* etc., p. 2) qui les supprime, nous paraît dénaturer la pensée d'ARISTOTE.

402 b, 9. ἔτι δ' εἰ μὴ.... 14. τῶν ἄλλων. — La difficulté précédente portait sur le point de savoir si l'âme est un genre, c'est-à-dire s'il y a, soit dans le même individu, soit dans des individus divers, hommes ou animaux, différentes espèces d'âmes. Si l'on résout négativement la question, la diversité des âmes végétative, sensitive, etc., se réduit à une diversité de fonctions ou de parties, en prenant ce mot dans un sens très large et qui n'implique rien de spatial (ὡς τὸ κοῦφον καὶ φωτιστικὸν τοῦ πυρός, SIMPL., 13, 30). « Une question digne d'attention, « dit THEMISTIUS (7, 1) commentant ce passage, est celle de « savoir s'il faut admettre qu'il y a plusieurs âmes dans l'animal, par exemple l'âme végétative, l'âme nutritive, l'âme « désirante, l'âme dianoétique,..... ou si, dans chacun, il n'y a « qu'une âme. Car il serait ridicule, comme le dit le divin Platon, que chacun de nous eût plusieurs âmes établies en lui « comme dans les chevaux de bois (v. THEET., 184 D; la citation « de THEMISTIUS n'est pas tout à fait exacte). Mais si l'âme est

« une dans son ensemble, ses parties diffèrent; et, s'il faut « admettre que ce sont des parties d'une âme unique, il est « difficile de déterminer quelles elles sont et comment elles « sont. Je veux dire, par exemple, si la partie nutritive est distincte de celle qui produit l'accroissement (τοῦ αὐξητικοῦ) et, « toutes deux, de l'âme génératrice..... et si, à leur tour, elles « sont, toutes les trois, distinctes des parties sensitive, imaginative et désirante. » V. *ad* III, 9, 432 a, 24.

402 b, 10. ζητεῖν. — ζητεῖν ne signifie pas seulement *chercher*, mais aussi *discuter, examiner*. V., par exemple, *Meteor.*, II, 2, 355 b, 20 : ζητεῖν τὴν ἀρχαίαν ἀπορίαν. De même, ci-dessous, b, 12.

ἢ τὰ μόρια. — A certains égards, il semble qu'il faille procéder du tout aux parties, puisque, au moins dans quelques cas (v. *Phys.*, I, 1, déb.; *ad* II, 2, 413 a, 11—12), le tout apparaît d'abord plus clairement que les parties. En outre, le tout est naturellement antérieur aux parties (*Pol.*, I, 2, 1253 a, 20). Mais, à un autre point de vue, les parties sont antérieures au tout, puisqu'il ne saurait avoir d'existence en dehors d'elles : ἀεὶ γὰρ πρότερα τὰ ἐξ ὧν, ἐκ δὲ τῶν μερῶν τὸ ὅλον (THEM., 7, 25).

402 b, 11. ποιᾶ πέφυκεν ἕτερα. — Celles qui sont *naturellement* distinctes, par opposition aux distinctions artificielles que l'on pourrait établir. V. *ad* I, 1, 402 b, 9; III, 9, 432 a, 22—b, 7.

402 b, 12. τὰ ἔργα. — THEM., 7, 27 : πότερον τὰς οὐσίας αὐτῶν ἢ τὰς ἐνεργείας ἡμῖν προτέρας διδακτέον; σαφέστεραι γὰρ ἐπὶ πολλῶν ἡμῖν αἱ ἐνέργειαι· ὅτι μὲν γὰρ αἰσθανόμεθα, δῆλον· τί δὲ ἡ αἴσθησις, οὐ σαφές. De même SIMPL., 14, 16. — ἔργον n'est cependant pas exactement synonyme de ἐνέργεια; ἔργον désigne proprement l'œuvre ou l'acte réalisés par l'ἐνέργεια (v. *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a, 4). Mais, comme l'activité qui actualise les facultés psychiques ne se réalise pas dans une œuvre extérieure à elle et indépendante de l'activité même, il n'y a pas lieu de distinguer, à leur propos, l'ἔργον de l'ἐνέργεια. *Meta.*, Θ, 8, 1050 a, 21 : τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον. V. *ad* II, 1, 412 a, 21.

402 b, 15. ἀντικείμενα. — BELGER (*Hermes*, 1878, p. 302) traduit ἀντικείμενα par *Gegenstande* et WALLACE par *objects*. BONITZ (*Ind. Ar.*, 64 a, 15; 18) pense que ce terme est pris ici dans le

sens local : ἀντικείμενον *1. sensu locali..... ad hunc usum v* ἀντικεῖσθαι *referendum videtur, quod res sensibus objectæ* ἀντικείμενα *nominantur* ψα *1. 402 b 15.* — Il nous semble que le mot est employé dans son sens spécial d'*opposé dans la relation. Meta.*, Δ, 10, 1018 a, 20 : ἀντικείμενα λέγεται ἀντίφασις καὶ τἀναντία καὶ τὰ πρός τι καὶ στέρησις... κτλ. THEM., 8, 7 : καὶ γὰρ ἀντίκειται ὡς τὰ πρός τι τὸ μὲν νοητὸν πρὸς τὸν νοῦν, τὸ δὲ αἰσθητὸν πρὸς τὴν αἴσθησιν. De même PHILOP., 39, 36. — Les raisons qu'il peut y avoir d'étudier, avant chaque fonction, les objets sur lesquels elle porte, sont d'abord, comme l'indique THEMISTIUS (8, 3), que, dans beaucoup de cas, ils sont plus clairs pour nous que ces fonctions; en outre, qu'on ne peut connaître l'un des deux termes d'une relation si l'on ne connaît pas l'autre. PHILOP., 39, 14 : δεῖ δὲ τὸν εἰδότα τὰ πρός τι εἰδέναι καὶ πρὸς ὅ ἐστιν. De même SIMPL., 14, 17; SOPHON., 6, 6.

402 b, 16. αἰσθητικοῦ.... νοητικοῦ. — BIEHL préfère la leçon τοῦ νοῦ (pour τοῦ νοητικοῦ) fournie par les mss. EVX. Mais, comme le remarque PHILOPON, ni νοηκικόν, ni νοῦς, ne sont le terme qui convient ici. (Il faudrait αἰσθάνεσθαι et νοεῖν que propose BELGER, *l. c.* Mais rien, ni dans les manuscrits, ni chez les commentateurs, ne nous autorise à introduire cette correction dans le texte.) Les deux expressions étant également impropres, nous croyons qu'il faut préférer la première, qui correspond mieux à αἰσθητικοῦ et qu'a suivie PHILOPON (40, 2) : ἔδει εἰπεῖν τὸ αἰσθητὸν τῆς αἰσθήσεως καὶ τὸ νοητὸν τῆς νοήσεως · ταῦτα γάρ ἐστι τὰ τῶν ἐνεργειῶν σημαντικά · νῦν δὲ εἶπε καταχρώμενος « τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ νοητικοῦ », ἅπερ ἦν σημαντικὰ τῶν δυνάμεων.

ἔοικε δ' οὐ μόνον..... 403 a, 2. ἅπαντες. — ARISTOTE a déjà indiqué plus haut (402 a, 15) que le seul moyen de démontrer les propriétés dérivées d'une chose, c'est de prendre l'essence pour point de départ de la démonstration. Le moyen terme du syllogisme qui exprime cette démonstration indique, à la fois, que telle propriété est et pourquoi elle est; le moyen est *cause* (v. *ad* I, 1, 402 a, 19; *An. post.*, II, 11, 94 a, 20 sqq.). Sans doute, on peut revêtir de la forme syllogistique les divers procédés dont on se sert pour rendre les principes et les essences manifestes, par exemple, l'induction (v. *An. pr.*, II, 23, 68 b, 15 sqq.; *An. post.*, II, 8, 93 b, 15; *ad* I, 1, 403 b, 7; II, 1, 412 b, 6—9; 2, 413 a, 13—16; III, 6, 430 b, 6—20); on peut aussi construire des syllogismes dans lesquels le moyen

est un caractère purement dérivé ou accidentel et, par suite, n'est pas cause, comme si, du fait que la lune ne projette pas d'ombres, alors qu'il n'y a rien d'interposé entre elle et la terre, on concluait à une éclipse (*Top.*, I, 1, 100 a, 29; *An. post.*, II, 8, 93 a, 37). Mais ces raisonnements ne sont syllogistiques qu'en apparence; ce sont des syllogismes du fait, alors que tout syllogisme véritable est la découverte du pourquoi, c'est-à-dire doit partir des caractères essentiels contenus dans la définition. — Maintenant, comment les essences, principes de toute démonstration, sont-elles connues? — Un passage de l'*Éthique à Nicomaque* (I, 7, 1098 b, 3) résume les divers moyens de les découvrir : τῶν ἀρχῶν δ' αἱ μὲν ἐπαγωγῇ θεωροῦνται, αἱ δ' αἰσθήσει, αἱ δ' ἐθισμῷ τινί, καὶ ἄλλαι δ' ἄλλως. Il y a des principes que la sensation seule permet d'apercevoir, par exemple que le feu est chaud; d'autres que l'induction atteint et qui ne sont pas susceptibles d'être l'objet de la sensation, par exemple qu'en toute matière l'homme compétent est celui qui sait (*Top.*, I, 12, 105 a, 13). Si, en outre, dans certains cas, un acte unique de sensation suffit à nous révéler le principe et l'essence, il n'en est pas toujours ainsi; souvent la répétition des sensations est nécessaire pour nous forcer à les voir. Cette habitude (ἐθισμός), que l'on pourrait aussi appeler expérience (ἐμπειρία, v. *An. post.*, II, 19, 100 a, 3; *Eth. Nic.*, VI, 12, 1143 b, 11; VIII, 7, 1158 a, 14; *Meta.*, A, 1, 980 b, 28), est surtout indispensable pour les essences très complexes, comme les choses morales, où, à cause de leur complexité même, les perceptions successives semblent fournir des résultats contradictoires (*Eth. Nic.*, I, 1, 1094 b, 14 sqq.; V. *ad* II, 2, 413 a, 11—12; III, 7, 431 a, 15). Il y a, en dernier lieu, des principes (ἄλλαι ἄλλως) que l'on atteint d'une autre manière; qui sont exempts de toute origine sensible et que l'intellect saisit immédiatement (v. *ad* I, 3, 407 a, 9; II, 2, *l. l.*; III, 6, 430 b, 6—20). ASPAS., *Eth. Nic.*, 21, 8; ἔνιαι δὲ ἐκ νοῦ λαμβάνονται ἀρχαί, οἷον ὅτι σημεῖόν ἐστιν οὗ μέρος οὐδέν · αὐτοῦ γὰρ τοῦτο εὕρημα ἡ τοιαύτη ἀρχή. Cf. MICHELET, *Eth. Nic.*, p. 51.

Mais il existe, en outre, un procédé, non pas pour découvrir, mais pour contrôler les définitions découvertes par l'induction, la sensation ou l'expérience. C'est ce procédé qu'ARISTOTE mentionne ici et qu'il indique plus clairement dans l'*Éthique à Nicomaque :* on constate empiriquement le plus possible de faits ou de propriétés (συμβεβηκὸς καθ' αὑτό, v. *ad* I, 1, 402 a, 8) relatifs à la chose dont on cherche l'essence, et l'on essaie de les

démontrer à l'aide de la définition admise hypothétiquement. Si elle ne peut en rendre compte, elle doit être rejetée ou modifiée. Dans l'*Éthique à Nicomaque* (I, 8, 1098 b, 9), ARISTOTE, après avoir proposé une définition du bonheur, continue ainsi : « Mais il nous faut examiner notre principe, non seule« ment d'après la conclusion et les prémisses (*lato sensu,* puis« qu'il n'y a pas, à proprement parler, de démonstration de « l'essence,]) de notre discours, mais aussi d'après ce qu'on « pense ordinairement à son sujet. En effet, avec le vrai tou« chant un sujet, tous les caractères attribués à juste titre à ce « sujet doivent concorder, tandis qu'avec le faux, le vrai est « bientôt en désaccord : τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνάδει τὰ ὑπάρ« χοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τἀληθές. » Ce moyen est exactement celui qu'ARISTOTE a ici en vue : quand la définition pourra rendre compte de toutes ou de presque toutes les propriétés dérivées (συμβεβηκότα) constatées empiriquement, elle pourra être légitime. Mais si elle ne permet, à leur sujet, ni déduction, ni conjecture, elle sera purement dialectique et vide. — Remarquons, en passant, que ce procédé ne saurait être applicable aux définitions mathématiques. En effet, le mathématicien ne se flatte pas d'atteindre le réel, et ce n'est pas une réalité qu'il définit, mais une pure possibilité. *Meta.*, E, 1, déb. et ALEX., *ad. loc.*, 406, 7 Bon., 441, 16 Hayd. : .... ἡ ἰατρικὴ τὰ αἴτια τῶν συνθέτων σωμάτων καὶ τὰ στοιχεῖα τῇ αἰσθήσει πεποίηκε δῆλα....., οὐ τῷ λόγῳ..... ἡ δὲ ἀριθμητικὴ οὔτε τῇ αἰσθήσει οὔτε τῷ λόγῳ δῆλον ποιεῖ τί ἐστι μονάς, ἀλλ' ὑποτίθεται ὅτι μονὰς ἐστιν οὐσία ἄθετος, καὶ ἡ γεωμετρία ὅτι τὸ σημεῖόν ἐστιν οὐσία θετὴ καὶ οὗ μέρος οὐθέν · ..... καὶ τὰ λοιπὰ δὲ διὰ τούτων οὕτως ἀποδεικνύουσι, τὰ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα τῷ γένει..... περὶ ὅ εἰσιν · .... κτλ.

Le passage que nous venons d'interpréter paraît avoir été généralement mal compris par les commentateurs. THEMISTIUS, par exemple, croit qu'ARISTOTE a voulu dire qu'il était possible de remonter des propriétés dérivées (καθ' αὑτὰ συμβεβηκότα) à l'essence et à la définition. Il a vu (9, 4), dans cette méthode, qui n'est qu'un procédé de vérification, le προοίμιον τοῦ τί ἦν εἶναι. SIMPLICIUS (14, 28) la considère aussi comme servant εἰς τὴν παντὸς ὁρισμοῦ εὕρεσιν, et consistant à remonter des συμβεβηκότα à l'essence, en suivant ainsi la marche inverse de celle de la démonstration. PHILOPON (41, 7) dit de même : .... λάβωμεν τὰ ἐκ τῆς ἐναργείας καθ' αὑτὸ τῇ ψυχῇ πρώτως παρακολουθοῦντα, ἵν' ἐκ τούτων ὁδοποιηθῶμεν καὶ εἰς τὴν λῆψιν τοῦ ὁρισμοῦ αὐτῆς. Cf. SOPHON., 6, 23. WALLACE (p. 200; cf. ID., *Introd.*, p. xxx) comprend

de la même façon. Il pense qu'ARISTOTE a voulu dire que, de la connaissance des συμβεβηκότα, on peut tirer celle de l'essence. Mais, encore une fois, il n'est pas ici question de l'induction ou de la sensation qui peuvent servir à découvrir les définitions, mais d'un moyen de vérifier ou de contrôler une définition déjà hypothétiquement constituée par quelque procédé que ce soit. La traduction que donne WALLACE de la phrase : a 22. ἐπειδὰν γὰρ..... 25. κάλλιστα, se ressent de cette interprétation : *When, in fact, we are able to present to the mind's eye all or most of the properties which appear to be connected with an object, we shall be in a position to speak as well as may be about the thing itself.* Mais cette traduction s'éloigne considérablement du texte. D'abord, en effet, ἀποδιδόναι περί τινος ne signifie pas : *présenter quelque chose,* mais *rendre compte de quelque chose* (v. *Ind. Ar.*, 80 a, 61 sq.). En outre, la traduction de κατὰ τὴν φαντασίαν par *to the mind's eye* est inadmissible. φαντασία signifie *modo speciem rei objectæ..... sive veram sive fallacem,..... modo eam actionem, qua rerum imagines animo informamus* (*Ind. Ar.*, 811 a, 35), et BONITZ (*l. l.*, 58) donne avec raison pour équivalent à κατὰ τὴν φαντασίαν = κατὰ τοῦτο ὃ φαίνεται ἡμῖν. — De plus, si l'on adopte cette interprétation, la liaison de cette phrase avec la suivante : πάσης γὰρ ἀποδείξεως... κτλ. (a, 25) devient incompréhensible ou implique une pétition de principe manifeste. En effet, si l'on fait dire à ARISTOTE qu'il faut examiner tous les συμβεβηκότα pour en tirer la définition, comment expliquer qu'il ajoute immédiatement : car la définition est le principe de toute démonstration, et elle est dialectique et vide si l'on ne peut en tirer les συμβεβηκότα? Aussi WALLACE est-il obligé de modifier la ponctuation traditionnelle et de mettre un point après πάσης γὰρ ἀποδείξεως ἀρχὴ τὸ τί ἐστιν. — BIEHL, qui n'adopte pas cette modification, et qui, probablement, admet l'interprétation généralement suivie, semble ne pas trouver de sens à γάρ, et ne le conserver que contraint par l'accord unanime des manuscrits et des commentateurs (v. *app. crit.*).

402 b, 22; 25. τὸ τί ἐστιν. — V. *ad* I, 1, 402 a, 13 ; II, 1, 412 b, 11.

403 a, 1. εἰκάσαι. — *Ind. ar.*, 219 b, 15 : εἰκάζειν *conjectura, divinando assequi.*

403 a, 2. διαλεκτικῶς... καὶ κενῶς. — TRENDELENBURG (pp. 169

sq.) et WALLACE (p. 200) rappellent les passages où ARISTOTE oppose la dialectique, d'une part, à la philosophie, d'autre part, à la sophistique. Par exemple, *Meta.*, Γ, 2, 1004 b, 17 : οἱ γὰρ διαλεκτικοὶ καὶ σοφισταὶ ταὐτὸν μὲν ὑποδύονται σχῆμα τῷ φιλοσόφῳ (ἡ γὰρ σοφιστικὴ φαινομένη μόνον σοφία ἐστί, καὶ οἱ διαλεκτικοὶ διαλέγονται περὶ ἁπάντων). *Dialectica a sophistica eo differt, quod sophistica solam speciem propositam habet, dialectica autem verum disputationibus ultro citroque habitis quasi experiendum. Eodem enim loco* (⌊*Meta.*, Γ, 2, 1004 b⌉) *sic scribitur 25 :* ἔστι δὲ ἡ διαλεκτικὴ πειραστικὴ περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική, ἡ δὲ σοφιστικὴ φαινομένη οὖσα δ' οὔ..... *top. I, 1. 100 a 30.* διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος, *ubi ea est dialectici ratio, ut* διαλεκτικὸς συλλογισμὸς *magis ad communem opinionem,* ἐριστικὸς *ad solam speciem accedat* (TREND., *l. l.*). Mais il est un caractère de la dialectique que TRENDELENBURG ne signale pas et que WALLACE mentionne sans y attacher assez d'importance, car c'est précisément celui auquel ARISTOTE nous paraît avoir pensé ici. C'est que les raisonnements du dialecticien sont *logiques*, c'est-à-dire tirés de principes trop généraux eu égard à l'objet de la démonstration. ARISTOTE appelle *logiques* les considérations qui, tout en étant vraies, ne sont pas absolument propres au sujet (*Gen. an.*, II, 8, 747 b, 28 : λέγω δὲ λογικὴν — *sc.* ἀπόδειξιν — διὰ τοῦτο, ὅτι ὅσῳ καθόλου μᾶλλον, πορρωτέρω τῶν οἰκείων ἐστὶν ἀρχῶν. *An. post.*, I, 24, 86 a, 22 et PHILOP., *ad loc.*, *Sch.*, 233 a, 46). C'est pourquoi il peut y avoir des syllogismes dialectiques (*An. post.*, II, 8, 93 a, 15). ARISTOTE emploie lui-même quelquefois *logique* comme synonyme de *dialectique*. V. *Ind. ar.*, 432 a, 49. — Si l'on ne peut tirer d'une définition la démonstration des propriétés que l'expérience constate dans le défini, c'est, le plus souvent, parce qu'elle est trop générale, qu'elle n'est pas assez riche en compréhension, trop vide. *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b, 21 : λογικῶς καὶ κενῶς. SIMPL., 15, 17 : διαλεκτικῶς εἴρηνται καὶ κενῶς ἀντὶ τοῦ λογικῶς καὶ οὐ φυσικῶς.

403 a, 3. τὰ πάθη. — SIMPLICIUS (15, 27) donne de ce mot la même interprétation que précédemment (v. *ad* I, 1, 402 a, 9 ; 403 a, 10 ; III, 3, 427 b, 18). Mais il est clair qu'il faut plutôt l'entendre dans son sens le plus large. Cf. a, 6 : πάσχειν οὐδὲ ποιεῖν.

403 a, 4. καὶ τοῦ ἔχοντος. — TRENDELENBURG, p. 170 : τοῦ ἔχοντος *sc.* τὴν ψυκὴν *i. e.* τοῦ σώματος. *Neque enim solum animus*

corpus, sed etiam corpus animum habet. Cette interprétation est erronée. En effet, le corps n'est rien indépendamment de l'âme ; on ne peut pas dire qu'elle lui appartient puisque, en dehors d'elle, il n'a pas d'existence en tant que tel. En réalité, *ce qui possède l'âme,* c'est le sujet, l'ὑποκείμενον constitué par l'union de l'âme à sa matière. THEM., 9, 27 ; PHILOP., 44, 26 : ....ἆρα τὰ τῆς ψυχῆς πάθη ἅπαντα τοῦ συναμφοτέρου ἐστί, τοῦ ζῷου λέγω, κοινὰ... κτλ. De même SOPHON., 7, 14.

403 a, 7. ὀργίζεσθαι..... αἰσθάνεσθαι. — L'ὀργή est une ἄλογος ὄρεξις (*Rhet.*, I, 10, 1369 a, 4). Or, tout désir (ὄρεξις) a pour condition la sensation ou l'imagination et, par suite, un mouvement corporel (v. *ad* III, 10, 433 b, 28). De même, l'audace (θάρρος) contraire de la crainte (*ibid.*, II, 5, 1383 a, 16) a, comme elle, pour condition, l'imagination (*ibid.*, 1382 a, 21). Enfin, ce qui est vrai de la colère, est vrai aussi de l'*appétit* (ἐπιθυμία), car il est également une espèce du désir. V. *Mot. an.*, 6, 700 b, 22 ; 18 ; *ad* II, 3, 414 b, 1 ; 2 ; III, 9, 432 b, 5 ; 6.

ὅλως. — *D'une manière générale.* En effet, la sensation est la condition commune des états qui viennent d'être énumérés. V. la note précédente.

403 a, 8. φαντασία τις. — *Imagination* n'est pas l'équivalent exact de φαντασία. φαίνεσθαι désigne, en effet, non seulement la réapparition de l'image dans la conscience, mais aussi l'aperception sensible immédiate de cette image et, par suite, φαντασία s'applique aussi bien à la *présentation* qu'à la *représentation*. V. *Ind. Ar.*, 811 a, 35 ; *ad* I, 1, 402 b, 16—403 a, 2 ; III, 3, 428 b, 27. — En tout cas, la φαντασία a pour antécédent nécessaire la sensation et l'on peut la définir : κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένη (*De an.*, III, 3, 429 a, 1). Il est clair, par conséquent, qu'elle n'est pas possible sans l'organisme corporel.

εἰ δ' ἐστὶ καὶ τοῦτο..... 9. ἄνευ σώματος εἶναι. — Ce n'est pas sans raison qu'ARISTOTE insiste sur la difficulté de la question qu'il soulève ici. Lui-même ne l'a traitée nulle part d'une façon complète et approfondie, et l'on en est réduit à essayer de dégager une théorie d'ensemble de passages isolés et fragmentaires, dans lesquels, d'ailleurs, sa pensée est presque toujours enveloppée de formules dubitatives. A con-

sidérer la conscience humaine, l'intellection n'est pas possible sans les images ; l'imagination en est la condition nécessaire. Mais l'intellection n'en est pas moins une opération distincte de la sensation et de l'imagination (v. *ad* III, 7, 431 a, 15). Toutefois, cela ne nous dit pas si elle est possible sans la sensibilité, et si l'intellect est séparable des fonctions communes à l'âme et au corps. — Avant d'avoir pensé, l'intellect n'est rien d'actuel, c'est une pure puissance (*De an.*, III, 4, 429 b, 30). S'il possédait, en effet, quelque détermination, il n'aurait pas la pureté absolue que lui attribue avec raison ANAXAGORE, et il risquerait d'altérer les formes qu'il est chargé de recevoir (*ibid.*, a, 18). Il ne devient quelque chose d'actuel que lorsqu'il s'est déjà exercé ; l'homme qui a déjà pensé peut, quand il le veut, se livrer à la pensée, comme le savant peut, à volonté, prendre la science qu'il possède pour objet actuel de sa contemplation (*Phys.*, VIII, 3, 255 a, 33 ; *De an., l. l.*, b, 5 ; *ad* II, 1, 412 a, 21 ; 26 ; 412 b, 25—413 a 3). Ce qui actualise l'intellect, c'est donc l'intelligible ; l'intellect est à l'intelligible ce que la sensibilité est au sensible (*De an.*, III, 4, 429 a, 17). Mais, s'il en est ainsi, comme l'intelligible n'a pas une existence indépendante, qu'il n'existe qu'engagé dans la matière, réalisé dans les choses sensibles, il semble que l'intellect doive son actualité à la sensation et à l'imagination, que, par conséquent, il ne soit pas possible de considérer l'intellection comme une fonction séparable. Sans doute, de quelque façon qu'il faille résoudre cette question, l'intellect restera toujours un genre d'âme tout particulier (ψυχῆς γένος ἕτερον, *De an.*, II, 2, 413 b, 26), car il n'a pas pour fonction, comme l'âme végétative ou l'âme sensitive, de produire une certaine sorte de mouvement (*Part. an.*, I, 1, 641 a, 21—b, 10). Mais il y a plus : il faut distinguer, en effet, deux intellects. Celui dont nous avons parlé jusqu'ici, c'est celui qui devient l'intelligible, qui s'identifie avec lui plus encore que le sentant avec le senti, puisque l'intelligible, à la différence du sensible, est pure forme, sans matière (v. *De an.*, I, 3, 407 a, 7 ; III, 5, 430 a, 19 ; 8, 431 b, 21 ; 4, 430 a, 3). Il y en a un autre ; c'est celui qui ne devient pas l'intelligible, mais qui le fait. Une puissance, en effet, ne peut-être réalisée que par ce qui possède déjà la forme qu'elle doit recevoir. L'intellect en puissance ou l'intelligible en puissance ne peuvent donc être actualisés que par un intellect et un intelligible en acte. C'est cet intellect actuel, et actif parce qu'il est actuel, qui nous fait apercevoir les essences ou

les formes. S'il ne les crée pas, du moins en rend-il possible l'aperception à l'intellect en puissance, de même que c'est grâce au diaphane en acte que les couleurs peuvent devenir actuelles pour la vision (*De an.*, III, 5, 430 a, 10 ; 14 sqq. ; 4, 430 a, 4 ; 7, 431 b, 16). L'intellect actuel est donc antérieur à l'intelligible, ou plutôt il est l'intelligible même. Il n'y a en lui rien de passif ni de potentiel. Séparée de tout ce qui est corporel, son activité ne peut laisser aucune trace dans la mémoire, et c'est à elle seule qu'appartient l'immortalité. Elle est même éternelle à la rigueur, puisque, étant acte par essence, il n'y a pas pour elle de passage de l'acte à la puissance, ni réciproquement, c'est-à-dire ni destruction, ni génération (*De an.*, I, 4, 408 b, 25 ; III, 4, 430 a, 5 ; 5, 430 a 15 sqq.). — Il résulterait de là, que seul l'intellect qui agit peut être séparé du corps et transcendant. Mais, sur ce point, les affirmations d'ARISTOTE manquent de netteté et ne sont pas exemptes de contradictions. Tantôt il déclare que l'intellect en puissance est lui-même impassible, qu'il est sans mélange et sans organe (*De an.*, III, 4, 429 a, 18 ; *ad* III, 5, 430 a, 17—18) ; tantôt qu'il est quelque chose de commun à l'intellect pur et au sujet animé (*De an.*, I, 4, 408 b, 25 ; III, 5, 430 a, 15—24 ; 430 a, 5). D'autres fois, notamment quand il parle de l'intellect dont l'apparition n'est pas la conséquence de l'évolution de l'organisme, mais qui vient dans l'homme du dehors (θύραθεν, *Gen. an.*, II, 3, 736 a, 24—b, 33), on ne sait pas si c'est de l'intellect en puissance ou de l'intellect actuel qu'il s'agit. Ces difficultés, d'ailleurs, ne sont pas les seules que soulève la théorie aristotélicienne de l'intellect. Pour ne parler que des principales, on peut se demander d'abord, au sujet des rapports de l'intellect et de l'intelligible, quel est celui des deux termes qui est antérieur à l'autre. Si c'est l'intelligible qui fait l'intellect, la doctrine d'ARISTOTE se rapproche étrangement de la théorie des Idées et des interprétations néo-platoniciennes de l'aristotélisme. Si, au contraire, c'est l'intellect qui crée l'intelligible, l'objet de la pensée devient une émanation de la pensée, et la connaissance ne consiste plus, malgré les assertions réitérées d'ARISTOTE, à s'identifier avec l'objet. En outre, on ne voit pas clairement ce qu'est, en lui-même, l'intellect qui agit. Si, comme certains passages semblent l'impliquer (*Eth. Nic.*, X, 7, 1177 b, 26), l'intellect qui agit est Dieu même, on ne conçoit pas comment les individus sensibles peuvent participer à l'existence supra-sensible, ni même comment l'intellection pure peut s'allier,

en Dieu, à l'individualité (*Meta.*, Λ, 7, 1073 a, 3), car la réalité individuelle n'est pas possible sans une matière (*ibid.*, 8, 1074 a, 33). — ARISTOTE semble, d'ailleurs, s'être bien rendu compte des difficultés qu'il laissait à résoudre. Dans le *De memoria* (1, 450 a, 7) et dans le *De anima* (III, 7, 431 b, 17), il ne parvient pas à s'expliquer comment l'intellect peut penser des essences séparées sans être lui-même réellement séparé, et il n'ose cependant affirmer qu'il le soit en effet. Dans le *De Generatione animalium* (II, 3, 736 b, 5), il reconnaît que la question de l'origine de l'intellect ἔχει ἀπορίαν πλείστην, et qu'il faut seulement s'efforcer de la résoudre κατὰ δύναμιν. Enfin, dans le *De anima*, (II, 2, 413 b, 24), il déclare que, sans doute, il est vraisemblable que l'intellect est une âme d'un genre à part, mais qu'en somme, on ne peut encore rien dire de clair sur l'intellect et la puissance théorétique : περὶ δὲ τοῦ νοῦ καὶ τῆς θεωρητικῆς δυνάμεως οὐδέν πω φανερόν.

ESSEN (*D. erste Buch* etc., p. 4) supprime ce passage qui, pense-t-il, serait en contradiction avec les idées d'ARISTOTE sur la nature de l'intellect. Mais, comme nous venons de le voir, la doctrine d'ARISTOTE sur ce point est loin d'une cohérence parfaite. En outre, il aurait été, sans doute, assez disposé à admettre que l'intellect, au moins en tant qu'il ne s'exerce pas ἄνευ φαντασίας, n'est pas séparable.

403 a, 10. ἔργων ἢ παθημάθων. — Malgré le rapprochement de ces deux termes, il ne semble pas qu'il faille les entendre dans le sens strict qu'ils peuvent recevoir de leur opposition. Si, en effet, πάθημα signifiait ici, à proprement parler, une affection passive, ARISTOTE se trouverait résoudre implicitement la question qu'il pose, puisque l'action et la passion proprement dites supposent le contact et ne sont possibles qu'entre des corps (*Phys.*, VIII, 5, 258 a, 20; *Gen. et corr.*, I, 6, 322 b, 22 *et sæp.*). V. *Ind. ar.*, 556 a, 48; 554 b, 32; *ad* III, 3, 427 b, 18.

403 a, 11. εἰ δὲ μηθέν... 15. τινός ἐστιν. — V. sur tout ce passage un article de BONITZ (*Zur Erklärung einiger Stellen aus Aristoteles' Schrift über die Seele*) dans l'*Hermès* (t. VII, 1873, pp. 416 sqq.), auquel les remarques suivantes sont partiellement empruntées. — SOPHONIAS (7, 24) paraphrase ainsi les mots τῷ εὐθεῖ ἢ εὐθύ : καθάπερ τόδε τὸ εὐθὺ τὸ (leg. τῷδε τῷ εὐθεῖ τῷ) ἐν χαλκῷ ἢ ἐν λίθῳ ἢ εὐθὺ πολλὰ συμβαίνει... κτλ. De même SIMPLICIUS (18, 11) et PHILOPON (49, 18) entendent par τῷ εὐθεῖ un objet concret rectiligne et par ἢ εὐθὺ le concept abstrait du rectiligne. TORSTRIK (p. 114) paraît adopter cette interprétation. Mais elle n'est guère admissible. En effet, il est invraisemblable que εὐθύ, dans le datif τῷ εὐθεῖ ait un sens tout différent de celui qu'il a dans ἢ εὐθύ. D'ailleurs, si ARISTOTE avait voulu désigner par τῷ εὐθεῖ un objet concret rectiligne, il aurait dit, comme il le fait toujours en pareil cas, soit τῷ εὐθεῖ ξύλῳ, soit τῷ εὐθεῖ σώματι, soit enfin τῷδε τῷ εὐθεῖ. Il est donc plus probable que εὐθεῖ, comme ἢ εὐθύ, désigne le rectiligne abstrait. Du reste, à l'entendre ainsi, le sens du passage est très clair : ARISTOTE compare l'âme à la ligne mathématique abstraite; l'âme réalisée dans l'organisme, — l'animal, — à la ligne droite réalisée dans tel corps dont elle constitue une arête; enfin, les activités psychiques au contact de la ligne droite avec la sphère. Et voici son raisonnement : si l'âme n'a aucune fonction qui lui soit propre, qu'elle ne puisse exercer indépendamment de son union avec l'organisme, (de même que la ligne ne peut toucher en un point le globe d'airain que si elle est réalisée dans un corps), l'âme ne sera pas séparable, (pas plus que la ligne n'est séparable). — V. *ad* I, 1, 403 b, 15; 4, 408 a, 6—7; III, 6, 430 b, 18. — C'est ce qu'a compris THEMISTIUS, 11, 24 : πῶς οὖν λέγομεν τὴν ψυχὴν φιλεῖν καὶ μισεῖν καὶ ὀργίζεσθαι; πῶς δὲ λέγομεν τὴν εὐθεῖαν ἅπτεσθαι τῆς σφαίρας κατὰ στιγμήν; οὐ γὰρ ὅτι ἡ εὐθεῖα καθ' αὑτήν (ἑαυτήν Spgl.) · οὐδὲν γάρ ἐστιν, ἀλλ' ὅτι ὁ κανὼν ὁ εὐθύς... κτλ.

403 a, 13. συμβαίνει. — V. *ad* I, 1, 402 a, 8.

403 a, 14. οὕτω χωρισθὲν... κτλ. — Telle est la leçon adoptée par BONITZ (*l. l.*) et par BIEHL; c'est celle de E. Tous les autres manuscrits donnent τούτου χωρισθὲν qu'ont lu aussi PHILOPON (49, 17; 50, 1) et SIMPLICIUS (18, 13) : οὐ μέντοι ἅψεται τούτου χωρισθὲν τὸ εὐθύ. τούτου μὲν τοῦ ὑποκειμένου λέγει. Mais, si l'on suit cette leçon, l'interprétation devient difficile. On ne peut guère admettre, avec TRENDELENBURG (p. 171) et TORSTRIK (p. 114), que τούτου désigne la matière sensible du rectiligne (τοῦτο *enim rem sensilem quasi digito monstrat,* TORST. *l. l.*), et qu'il faille rattacher τούτου à χωρισθέν : *interpreteris* χωρισθὲν τοῦ ὑποκειμένου. *Aristoteles enim pronomina ad categorias indicandas adhibuit; nec* τοῦτο *ab ejusmodi usu alienum videri potuit; materiam enim quasi digito demonstrat* (TREND., *l. l.*). En effet, comme le remarque BONITZ, pour désigner un objet con-

cret ARISTOTE n'emploie pas οὗτος mais plutôt ὅδε, et encore le fait-il généralement suivre d'un complément, comme ὅδε ὁ ἄνθρωπος ou τόδε τι. Au contraire, la leçon οὕτω s'explique très facilement; il faut comprendre comme s'il y avait : οὐ μέντοι γ' ἅψεται κατὰ στιγμὴν... κτλ. — Voici donc comment, d'après BONITZ, l'on doit traduire l'ensemble du passage : Si, au contraire, aucun de ces attributs n'appartient à l'âme seule et en soi, il en résultera que l'âme ne pourra pas avoir une existence séparée, mais qu'au contraire, elle sera dans la même situation que le rectiligne. Car le rectiligne en tant que tel, possède beaucoup de propriétés, par exemple d'être tangent à la sphère d'airain en un point. Mais il ne s'ensuit pas que le rectiligne considéré en lui-même et séparé, puisse être en contact de cette manière. En effet, il n'a pas d'existence en soi, puisqu'il est toujours uni à un corps. Or, il en semble qu'il en soit de même pour les états de l'âme etc.

On pourrait objecter à l'argument d'ARISTOTE que, du principe posé : — si l'âme possède quelque activité qu'elle puisse exercer seule et sans le concours du corps, elle pourra être séparée, — il ne résulte pas que l'hypothèse contraire entraîne la conclusion contraire. Mais THEMISTIUS (10, 19 sqq.) remarque avec raison qu'ARISTOTE invoque implicitement un principe qui la justifie : c'est qu'il n'y a, dans la réalité, aucun être qui n'ait pas un acte ou une fonction propres : μηδὲν ἡ φύσις παρήγαγεν ἀργὸν παντελῶς (10, 17 ; 11, 23).

403 a, 16. πάντα εἶναι μετὰ σώματος. — *Int.* : πάντα ἔοικεν εἶναι κοινὰ μετὰ τοῦ σώματος (THEM., 12, 2). Cf. *De sensu*, 1, 436 a, 6 : φαίνεται δὲ τὰ μέγιστα, καὶ τὰ κοινὰ καὶ τὰ ἴδια τῶν ζῴων, κοινὰ τῆς ψυχῆς ὄντα καὶ τοῦ σώματος, οἷον αἴσθησις καὶ μνήμη καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία καὶ ὅλως ὄρεξις, καὶ πρὸς τούτοις ἡδονή τε καὶ λύπη.

403 a, 17. θυμός.... 18. μισεῖν. — Le θυμὸς est une espèce de l'ὄρεξις (v. *Mot. an.*, 6, 700 b, 22 ; *ad* II, 3, 414 b, 1 ; 2 ; III, 9, 432 b, 5 ; 6) qui suppose un mouvement corporel (v. *ad* I, 1, 403 a, 7) ; la πραότης contraire de l'ὀργή (*Rhet.*, II, 3, 1380 a, 6), a les mêmes conditions que cette dernière (v. *ad* I, 1, *l. l.*); la crainte et la pitié, φόβος et ἔλεος, proviennent ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ (*Rhet.*, II, 5, 1382 a, 21 ; 8, 1385 b, 13) et l'imagination, φαντασία, n'est pas possible sans un mouvement corporel (v. *ad* I, 1, 403 a, 8) ; la joie, χαρά, est, quelquefois, sinon toujours, la conséquence d'un état corporel (*Gen. an.*, I, 18, 724 a, 1). Enfin, en ce qui concerne l'amour et la haine, on ne peut pas déterminer leurs conditions d'une manière générale, car ces mots s'appliquent à des choses qui n'ont de commun que le nom (τὸ φιλεῖν ὁμώνυμον, *Top.*, I, 15, 106 b, 3) ; mais, au moins dans certains cas, ils ont lieu κατὰ τὴν σωματικὴν ἐνέργειαν. D'ailleurs, au nombre des causes de l'amour ou de la haine, figurent l'ὀργή, la sensation et autres états qui ne peuvent être réalisés indépendamment du corps. V. *Rhet.*, II, 4 *præs. in f.*

403 a, 18. ἅμα γὰρ τούτοις πάσχει τι τὸ σῶμα. — TORSTRIK (p. 115) propose de supprimer ces mots qu'il regarde comme une glose marginale : *absurdum est quod interponitur* ἅμα τούτοις πάσχει τὸ σῶμα : *quasi id quidquam faciat ad eam quæstionem quæ agitur. Ut enim quam maxime corpus patiatur simul cum animâ : cur non per animam patietur corpus? id quod et verum est et quotidie usu videmus venire. At ex hac quidem re nemo sanus colliget animam non posse pati sine corpore.* — SIMPLICIUS (18, 20 sqq. ; 27 sqq.) prend πάσχει dans son sens étroit et s'attache à montrer comment le courage, la douceur etc. sont des états produits dans le corps par l'action de l'âme qui le façonne comme un instrument à son usage : μάλιστα δὲ παραδίδοται τὰ κατὰ τὴν ὡς ὄργανον αὐτὸ (*sc.* τὸ σῶμα) εἰδοποιοῦσαν ζωήν, θυμὸς πραότης καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις... (28). Mais, sans soulever la question, — qu'il faudrait peut-être résoudre par la négative, — de savoir si, pour ARISTOTE, il peut y avoir dans les choses de la nature des passions proprement dites ; si pour lui, comme pour LEIBNIZ, l'agent n'est pas uniquement ce qui peut servir à rendre compte a priori de ce qui se passe dans le patient, il faut remarquer que le sens de πάσχειν est susceptible de la même extension que celui de πάθος (*Ind. Ar.*, 572 a, 37 ; *ad* I, 1, 403 a, 10 ; III, 3, 427 b, 18). ARISTOTE veut donc dire, simplement, que certains états corporels sont les antécédents ou les concomitants indispensables des états de l'âme, et non que, dans les exemples qu'il énumère, le corps soit passif par rapport à l'âme. Il serait même plus disposé à admettre, en donnant à *pâtir* un sens tout particulier, que, dans ces cas, c'est l'âme qui pâtit.

403 a, 19. σημεῖον δὲ. — Leçon de E suivie par TORSTRIK (cf. p. 116) et BIEHL. Si ARISTOTE a réellement employé cette expression, il doit l'avoir fait dans l'intention de mieux mar-

quer le caractère hypothétique de la conclusion présentée ici. Il y a, en effet, deux sortes de signes : *Rhet.*, II, 2, 1357 b, 1 : τῶν δὲ σημείων τὸ μὲν οὕτως ἔχει ὡς τῶν καθ' ἕκαστόν τι πρὸς τὸ καθόλου, τὸ δὲ ὡς τῶν καθόλου τι πρὸς τὸ κατὰ μέρος. τούτων δὲ τὸ μὲν ἀναγκαῖον τεκμήριον, τὸ δὲ μὴ ἀναγκαῖον..... Si, par exemple, l'on conclut de la présence de la fièvre à celle de la maladie, on se fonde sur un indice nécessaire et le raisonnement peut prendre la forme syllogistique. Si, au contraire, on conclut d'une coexistence particulière à une loi générale, on se fonde sur un signe qui peut n'être pas nécessaire, et le raisonnement ne constitue pas un syllogisme. C'est ce qui aurait lieu, par exemple, si, pour prouver que tous les sages sont justes, on se fondait sur ce fait que Socrate a été sage et juste (cf. *An. pr.*, II, 27, 70 a, 3). De même, ici, l'énumération des cas particuliers ne peut prouver à la rigueur qu'il n'y a pas d'état de l'âme possible sans le concours du corps. — Au lieu de σημεῖον δὲ, BEKKER, d'après la plupart des manuscrits, donne μηνύει δὲ. Il faut peut-être adopter cette leçon qui conserve à la conclusion son caractère conjectural et que suivait déjà THEMISTIUS (12, 12).

403 a, 20. παροξύνεσθαι ἢ φοβεῖσθαι, etc. — Le sujet sous-entendu de tous ces verbes paraît être τὸ ζῷον. V. THEM., 12, 14 sqq.

403 a, 22. ὀργᾷ τὸ σῶμα. — *Probl.*, VII, 2, 886 a, 32 : ἐὰν ὀργῶν τύχῃ τὸ σῶμα καὶ οὕτω διακείμενον ὥστε τὸ ὑγρὸν ἀναθερμαίνεσθαι. *Ind. Ar.*, 521 a, 1 : ὀργᾶν. *1. impetu concitari ad coitum;..... 2. omnino vehementi cupiditate concitari.*

403 a, 25. λόγοι ἔνυλοι. — *Rationes materiæ ipsi innatæ* (TREND., p. 171). λόγος signifie ici, à la fois, l'essence ou la forme et la définition qui l'exprime (*Ind. Ar.*, 434 b, 13 sqq. ; 44 sqq.). Les états psychiques dont il vient d'être question ne peuvent pas se séparer de la matière dans laquelle ils se réalisent et leur définition, pour être complète, doit indiquer cette matière, de même qu'on ne peut définir le camus indépendamment du nez. THEM., 13, 7 : λόγοι ἔνυλοί εἰσι, τουτέστιν ἐν ὕλῃ τὸ εἶναι ἔχοντες. De même PHILOP., 54, 15 ; SOPHON., 8, 24 ; *Meta.*, K, 7, 1064 a, 23 :.... ὁ μὲν τοῦ σιμοῦ λόγος μετὰ τῆς ὕλης λέγεται τῆς τοῦ πράγματος..... ἡ γὰρ σιμότης ἐν ῥινὶ γίγνεται, διὸ καὶ ὁ λόγος αὐτῆς μετὰ ταύτης θεωρεῖται. — Pourvu que l'on tienne compte de la différence fondamentale des doctrines, il n'est pas illégitime de rapprocher, comme le fait TRENDELENBURG (*l. l.*), les λόγοι ἔνυλοι des λόγοι σπερματικοὶ des Stoïciens. — BONITZ (*Ind. Ar.*, 257 a, 36) ne mentionne pas d'autre exemple de l'emploi de ἔνυλος.

403 a, 27. ἢ δυνάμεως. — On peut, en effet, désigner l'organe par la fonction ou la faculté (δύναμις) dont il est le siège. On pourra dire, par exemple, pour désigner le cœur : le siège des facultés nutritive et appétitive (*Vit. et mort.*, 3, 469 a, 5 ; 4, 469 b, 5). SIMPL., 20 17 : τὸ δὲ ἢ δυναμέως πρόσκειται διὰ τὸ ἐνίοτε τοὺς ὅρους τὴν κίνησιν τῆς τοιᾶσδε πρώτως λέγειν ζωῆς τῆς τὸ ὄργανον χαρακτηριζούσης.

403 a, 28. ἢ πάσης ἢ τῆς τοιαύτης. — L'opinion d'ARISTOTE lui-même est que l'étude de l'âme ne saurait tomber tout entière dans le domaine de la physique. Le passage où il s'exprime le plus nettement à ce sujet, se trouve dans le *De partibus animalium*, I, 1, 641 a, 17 sqq. Après avoir rappelé que c'est la forme qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, que l'âme est la forme de l'être animé et que l'animal ou l'organe qui en sont privés, n'ont plus de commun que le nom avec ce qu'ils sont quand l'âme les anime, il continue ainsi : « par conséquent, si c'est l'âme ou une partie de celle-ci [qui constitue l'animal], ou si elle est la condition sans laquelle il ne peut être,... (21) c'est au physicien qu'appartiendront la science et les discours relatifs à l'âme, sinon à l'âme tout entière, du moins à cette partie de l'âme qui fait que l'animal est tel (καὶ εἰ μὴ πάσης, κατ' αὐτὸ τοῦτο καθ' ὃ τοιοῦτο τὸ ζῷον); et il devra rechercher ce qu'est l'âme, ou, du moins, cette partie de l'âme, et les propriétés dérivées (συμβεβηκότων) résultant de ce que son essence est telle. Le physicien sera d'autant plus dans l'obligation de le faire que la nature est double; que l'une est matière et l'autre forme substantielle, et que c'est cette dernière qui constitue la cause motrice et la fin. Or, ce qui joue ce rôle dans l'animal, c'est soit son âme tout entière, soit une partie de celle-ci (ἤτοι πᾶσα ἡ ψυχὴ ἢ μέρος τι αὐτῆς). De sorte que celui qui étudie la nature, doit donner, dans ses discours, une place plus grande à l'âme qu'à la matière, précisément dans la mesure où il est plus vrai que la matière soit une nature en vertu de la forme que le contraire. [En effet, la matière n'est ce qu'elle est que par la forme, elle n'est que la forme en puissance,] car le bois est aussi bien

« un lit qu'un trepied, parce qu'il est ces choses en puissance. » (cf. *Meta.*, Z, 11, 1037 a, 16 : οὐ γὰρ μόνον περὶ τῆς ὕλης δεῖ γνωρίζειν τὸν φυσικόν, ἀλλὰ καὶ τῆς κατὰ τὸν λόγον, καὶ μᾶλλον. *Phys.*, II, 2, 194 a, 12 ; 9, 200 a, 32). — « Mais, si l'on consi- « dère ce que nous venons de dire, on pourrait se demander « si c'est de toute âme ou, seulement, d'une certaine âme que « le physicien doit s'occuper. Si l'on prétend que c'est de toute « âme, il ne reste plus à la philosophie aucune place indépen- « damment de la physique. En effet, les intelligibles sont « l'objet de l'intellect, de sorte que la science physique aura « tout⌊, c'est-à-dire le sensible et l'intelligible,⌉ pour objet; « car c'est de la même science que doivent relever l'intellect « et l'intelligible, puisqu'ils sont corrélatifs et que deux corré- « latifs rentrent toujours dans une même science, comme, par « exemple, la sensation et le sensible. — Mais ne faut-il pas « admettre que toute âme n'est pas principe de mouvement, « ni toutes les parties de l'âme, mais que le principe de l'ac- « croissement c'est ce qui se trouve même dans les végétaux, « le principe de l'altération, la partie sensitive, et celui de la « locomotion une autre partie, mais non l'intellect. En effet, « la locomotion appartient même à d'autres animaux que « l'homme, tandis que la pensée n'appartient à aucun autre. Il « est donc évident que ce n'est pas de l'âme tout entière ⌊que « le physicien doit s'occuper⌉. Car l'âme n'est pas tout entière « nature, ⌊c'est-à-dire principe de mouvement,⌉ mais seulement « une ou plusieurs de ses parties. » *Meta.*, E, 1, 1026 a, 4 : δῆλον πῶς δεῖ ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ τί ἐστι ζητεῖν καὶ ὁρίζεσθαι, καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν.

403 a, 29. φυσικός τε καὶ διαλεκτικὸς. — ARISTOTE va dire un peu plus loin (b, 7 sqq.) que le véritable physicien n'est pas celui qui définit les choses uniquement par leur matière, mais celui qui réunit la forme et la matière dans sa définition. Par suite, le physicien dont il est question ici, qui n'indiquerait que la cause matérielle de la colère, s'écarterait autant de la vérité que le dialecticien : οὐκ ἂν τούτων ἑκάτερος εἴη τέλειος οὐδὲ φυσικὸς κυρίως (SOPHON., 8, 38). Quant au dialecticien (v. *ad* I, 1, 403 a, 2), négligeant la matière de la chose, il n'atteindrait qu'une définition formelle et vide. SIMPL., 21, 16 : ὁ δὲ μὴ ὡς ἀχώριστον τὴν ἀχώριστον θεωρῶν ζωὴν ἐπιπολαιότερον αὐτῆς καὶ οὐκ ἐκ βάθους ἀντιλαμβάνεσθαι ἔοικεν, καὶ διὰ τοῦτο λογικῶς τε καὶ διαλεκτικῶς.

403 a, 31. ἤ τι τοιοῦτον. — V. *Rhet.*, II, 2, 1378 a, 31 : ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ. De même *Top.*, IV, 6, 127 b, 30; VI, 13, 151 a, 15 ; VIII, 1, 156 a, 32.

ζέσιν. — *De respir.*, 20, 479 b, 31 : ἡ γὰρ ζέσις γίνεται πνευματουμένου τοῦ ὑγροῦ ὑπὸ τοῦ θερμοῦ. *Probl.*, II, 26, 869 a, 5 : καὶ γὰρ ὁ θυμὸς ζέσις τοῦ θερμοῦ ἐστὶ τοῦ περὶ τὴν καρδίαν. — STEINHART (*Symb. crit.*, p. 3) supprime αἵματος καί, ou même αἵματος ἤ, parce que, dit-il : *hic certe neque copulationi neque disjunctioni locus erat.* Mais ἤ ou καὶ doivent, sans doute, être pris ici dans le sens correctif (v. *ad* III, 4, 429 b, 21).

403 b, 2. ὁ μὲν γὰρ λόγος εἶδος. — Nous avons suivi le texte admis par presque toutes les éditions modernes. Cependant E et la plupart des autres manuscrits donnent ὁ μὲν γὰρ λόγος ὅδε τοῦ ou ὁ μὲν γὰρ λόγος, ὁ δὲ τοῦ, etc. PLUTARQUE, SIMPLICIUS et PHILOPON ont aussi adopté, soit l'une, soit l'autre de ces deux dernières leçons. SIMPLICIUS, quoi qu'en pensent HAYDUCK (*in app. crit. ad loc.*) et BIEHL, semble avoir lu ὅδε. Il explique, en effet, ainsi (22, 1) : τὸν δὲ λόγον τοῦ πράγματος εἶναί φησι, τουτέστι τὸ εἶδος, καθ' ὃ εἰδοποιεῖται ἡ ὀργή. Au contraire, PLUTARQUE (*ap.* SIMPL., 21, 35) et PHILOPON (59, 16) lisent ὁ δὲ et interprètent de la manière suivante : ὁ μὲν γὰρ τῶν ὁρισμῶν ὁ λόγος ἐστὶ καὶ ἡ αἰτία, ἤτοι τὸ εἶδος τοῦ θυμοῦ, ὁ δ' ἕτερος τοῦ πράγματός ἐστιν ὁρισμός, τουτέστι τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὕλης (PHILOP., *l. l.*).

403 b, 3. ἐν ὕλῃ τοιᾳδί. — V. *ad* I, 1, 403 a, 25.

οἰκίας ὁ μὲν λόγος τοιοῦτος. — Cf. *Meta.*, H, 3, 1043 a, 29. — THEM., 13, 20 : ὥσπερ οἰκίας ὁ μὲν τὸ εἶδος.... ἀποδίδωσιν.... ἄλλος δὲ τὴν ὕλην..... ἕτερος δὲ ἄμφω συλλαβών,.... κτλ.

403 b, 6. ἐν τούτοις τὸ εἶδος ἕνεκα τωνδί. — SIMPL., 22, 7 : ἐν ξύλοις δηλαδὴ καὶ λίθοις καὶ πλίνθοις τὸ εἶδος, τουτέστι τὸ σκέπασμα, προσθεὶς καὶ τὸ τέλος..... κτλ. Il faut donc supprimer, avec BIEHL, la virgule que BEKKER met entre εἶδος et ἕνεκα.

403 b, 8. ὁ ἐξ ἀμφοῖν. — SIMPL., 22, 9 : διακρίνας δὴ τοὺς ὅρους ζητεῖ λοιπόν, τίς ἐκ τούτων ὁ φυσικός, καὶ ἐγκρίνει εἶναι τὸν ἐξ ἀμφοῖν. *Meta.*, H, 2, 1043 a, 14 : διὸ τῶν ὁριζομένων οἱ μὲν λέγοντες τί ἐστιν

οἰκία, ὅτι λίθοι πλίνθοι ξύλα, τὴν δυνάμει οἰκίαν λέγουσιν, ὕλη γὰρ ταῦτα · οἱ δὲ ἀγγεῖον σκεπαστικὸν σωμάτων καὶ χρημάτων, ἤ τι καὶ ἄλλο τοιοῦτον προσθέντες, τὴν ἐνεργείᾳ λέγουσιν · οἱ δ' ἄμφω ταῦτα συντιθέντες, τὴν τρίτην καὶ τὴν ἐκ τούτων οὐσίαν. — Il faut remarquer, toutefois, que celui qui définit la chose uniquement par la forme, est plus près de la vérité que celui qui ne la définit que par la matière. Car, comme il est nécessaire que telle matière serve de substrat à telle forme (v. ci-dessus b, 2 et *De an.*, I, 3, 407 b, 25), on peut, en partant de la forme, y retrouver la matière. La définition matérielle peut se démontrer en partant de la définition formelle. *An. post.*, I, 8, 93 a, 12 : ὥστε τὸ μὲν δείξει, τὸ δ' οὐ δείξει τῶν τί ἦν εἶναι τῷ αὐτῷ πράγματι. PHILOP., *ad h. loc.*, *Sch.*, 244 b, 47; V. *ad* II, 2, 413 a, 13—16; 1, 412 b, 6—9; III, 6, 430 b, 6—20.

408 b, 9. ἐκείνων δὲ δή..... 16. φιλόσοφος. — Plusieurs interprétations de ce passage sont possibles. Seul le sens de la question : ἐκείνων δὲ δὴ τίς ἑκάτερος; n'est pas douteux. Après avoir constaté que le véritable physicien ne sépare pas la forme de la matière, ARISTOTE se demande quels sont ceux, s'il y en a, qui ne considèrent que la forme isolée de la matière ou que la matière isolée de la forme (SIMPL., 22, 11 : ἐκείνων δὲ δὴ τίς ἑκάτερος; ὅ τε περὶ τὴν ὕλην καὶ ὁ περὶ μόνον τὸν λόγον. De même PHILOP., 60, 27). Mais sa réponse est loin d'être claire et a reçu les interprétations les plus diverses : — I. D'après PHILOPON, dont WALLACE (p. 201 sq.) adopte presque complètement l'explication, ARISTOTE, ayant déjà répondu à une partie de la question, en disant que c'est le dialecticien qui considère la forme indépendamment de sa matière, ajouterait que la matière, prise en elle-même, ne peut donner lieu à aucun savoir (περὶ δὲ τοῦ ἐκ τῆς ὕλης μόνης λέγει ὅτι οὐκ ἔστιν οὐδεμία τέχνη περὶ ὕλην μόνην καταγινομένη); que personne ne s'occupe τῆς ἁπλῶς ὕλης (PHILOP., 60, 30; 61, 2). Mais TRENDELENBURG (p. 174) objecte avec raison qu'il ne ne peut être question de la matière en soi; que τὰ πάθη τῆς ὕλης τὰ μὴ χωριστά désigne les qualités de la matière, inséparables de celles-ci, qui font l'objet de la physique. — II. D'après SIMPLICIUS, suivi par TRENDELENBURG (*l. l.*), ARISTOTE sous-entendrait, au contraire, la partie de sa réponse relative à ceux qui ne considèrent que la matière, parce que ce point de vue est manifestement intenable (δοκεῖ δέ μοι τὸν μὲν περὶ τὴν ὕλην ἀφιέναι, ἐνδεικνύμενος μηδένα ποτὲ ἐκ μόνης ὁρίζεσθαι τῆς ὕλης. SIMPL., à la suite du texte cité). Il dirait seulement que celui auquel revient

l'étude des formes de la matière, en tant qu'elles ne sont pas séparables, est le physicien seul (ID., 22, 21 : περὶ πάντων μὲν αὐτῶν..... οὐ χωριστῶν ὄντων καὶ ὡς μὴ χωριστῶν, μόνος ἔσται ὁ φυσικός). Il faudrait donc expliquer comme s'il y avait : ἢ οὐκ ἔστι τις ὁ περὶ τὰ πάθη τῆς ὕλης τὰ μὴ χωριστά, ἢ τε μὴ χωριστά, ἄλλος · ἀλλ' ὁ φυσικὸς.... (TREND., *l. l.*). Mais, sans parler des difficultés grammaticales que soulève cette interprétation, on ne voit pas comment, si on l'adopte, la réponse d'ARISTOTE satisferait à la question. Car, en disant que le physicien seul doit étudier les formes réalisées dans la matière, il n'indiquerait nullement quels sont ceux, s'il peut y en avoir, qui s'occupent de ces formes considérées séparément et en elles-mêmes. — III. Nous croyons, par conséquent, qu'il faut expliquer comme le propose TORSTRIK (p. 116) : ἢ οὐκ ἔστι τις ὁ περὶ τὰ πάθη τῆς ὕλης ἀχώριστα ὄντα μηδ' ἢ χωριστὰ τὴν ἐπίσκεψιν ποιούμενος. Dès lors, en admettant qu'ARISTOTE se place ici au point de vue de la science véritable et ne pense plus, par suite, au dialecticien, sa réponse se ramène aux points suivants : 1° (sous-entendu) : Il ne saurait être question de celui qui ne considérerait dans les choses que leur matière, car la matière est un pur relatif et n'est rien en soi : τῶν πρός τι ἡ ὕλη · ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη (*Phys.*, II, 2, 194 b, 9; V. *ad* I, 3, 407 b, 17—26). 2° Quant à la forme, plusieurs cas sont possibles : *a*) En ce qui concerne les formes non séparables de la matière, c'est-à-dire indissolublement liées à telle matière, il n'y a personne qui puisse, non plus, les étudier comme séparées, mais elles font l'objet de la physique qui les étudie en tant que réalisées dans cette matière. *b*) Il y a, cependant, certaines formes qui, bien que n'étant pas séparées de toute matière, peuvent être, néanmoins, isolées par abstraction de n'importe quelle matière particulière; l'étude en revient au mathématicien. *c*) Enfin les formes, s'il y en a, actuellement séparées de toute matière, constituent le domaine des recherches du métaphysicien. — Les mots 12. ὅσα δὲ μὴ ἧ τοιαῦτα..... 14. ἰατρός doivent être considérés comme une parenthèse. — Il faut rapprocher de ce passage toute la fin du premier chapitre du livre E de la *Métaphysique*. En voici les morceaux les plus caractéristiques : 1025 b, 34 : εἰ δὴ πάντα τὰ φυσικὰ ὁμοίως τῷ σιμῷ λέγονται, οἷον ῥὶς, ὀφθαλμός,..... ὅλως ζῷον, φύλλον..... ὅλως φυτόν (οὐθενὸς γὰρ ἄνευ κινήσεως ὁ λόγος αὐτῶν, ἀλλ' ἀεὶ ἔχει ὕλην), δῆλον πῶς δεῖ ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ τί ἐστι ζητεῖν καὶ ὁρίζεσθαι, καὶ διότι καὶ περὶ ψυχῆς ἐνίας θεωρῆσαι τοῦ φυσικοῦ, ὅση μὴ ἄνευ τῆς ὕλης ἐστίν . ὅτι μὲν οὖν ἡ φυσικὴ θεωρητική τίς ἐστι, φανερὸν ἐκ τού-

των. ἀλλ' ἔστι καὶ ἡ μαθηματικὴ θεωρητική..... ὅτι μέντοι ἔνια μαθήματα ἢ ἀκίνητα καὶ ἢ χωριστὰ θεωρεῖ, δῆλον. εἰ δέ τί ἐστιν ἀΐδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι. οὐ μέντοι φυσικῆς γε..... οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἀμφοῖν..... (1026 a, 18) ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθηματική, φυσική, θεολογική.

403 b, 12. ὅσα δὲ μὴ ἧ τοιαῦτα, ἄλλος. — SIMPL., 22, 31 : τουτέστι μὴ ἧ ἀχώριστα, ἀλλ' ὡς χωριστά, ἄλλος. Il est clair que cette interprétation est en contradiction avec celle que nous avons admise pour l'ensemble du passage. En outre, il est inexact que l'artisan, dont le but est de produire telle forme dans telle matière, puisse négliger complètement celle-ci et considérer la forme comme séparable ; l'art du charpentier ne peut pas descendre dans des flûtes (v. *ad* I, 3, 407 b, 17—26). SIMPLICIUS est obligé de le reconnaître (23, 2) et, par suite, de supprimer toute liaison entre ce membre de phrase et le suivant. Nous croyons, par conséquent, que ὅσα μὴ ἧ τοιαῦτα (= μὴ ἧ τοῦ τοιουδὶ σώματος ἔργα καὶ πάθη) désigne les attributs *qui n'appartiennent pas au corps ou à la matière en tant qu'ils sont tel corps ou telle matière spécifiquement qualifiés*, c'est-à-dire, d'une part, les attributs accidentels réalisés par l'art, d'autre part, les propriétés mathématiques. V. les notes suivantes.

403 b, 13. περὶ τινῶν μὲν τεχνίτης. — SOPHON., 9, 3 : περὶ δὲ τῶν τινῶν καὶ μερικῶν τεχνίτης, ἂν τύχῃ, τέκτων ἢ ἰατρός. De même TORSTRIK (p. 116) et WALLACE (p. 202). D'après cette interprétation, τινῶν désignerait les individus, et ARISTOTE voudrait dire que l'art diffère de la science en ce qu'il a trait aux qualités particulières qu'il s'agit de réaliser dans les choses individuelles, tandis que la science a pour objet le général. Mais ARISTOTE n'emploie jamais τίς absolument et sans lui adjoindre un nom ou le pronom ὅδε, pour désigner les individus. Ce passage ne veut donc pas dire que l'art a pour objet l'individuel, mais qu'il a pour domaine certaines qualités spéciales, à savoir celles qui n'appartiennent pas aux choses en tant que telles, qui sont pour elles des accidents, comme la santé ou la maladie. L'art, en effet, diffère de la science notamment en ce qu'il a pour objet le contingent. V. *Eth. Nic.*, VI, 4, 1140 a, 10 ; *ad* II, 4, 415 b, 1 ; III, 10, 433 a, 14—21 ; 29—30. SIMPL., 23, 1 : ὡς περὶ ἀχωρίστων μὲν καὶ ὁ τεχνίτης θεωρῶν, οὐ περὶ πάντων δέ, ἀλλὰ περὶ συμβεβηκότων μόνων · συμβεβηκὸς γὰρ καὶ ἡ ὑγιεία καὶ τὸ εὔξεστον τοῦ ξύλου.

403 b, 15. ἐξ ἀφαιρέσεως ὁ μαθηματικός. — Sur les rapports des mathématiques avec la physique, v. *Meta.*, M, 3, 1077 b, 22 : « De même que l'on peut dire beaucoup de choses au sujet « des objets considérés seulement en tant que mus, et indé- « pendamment de l'essence propre à chacun d'eux et des pro- « priétés qui peuvent en résulter, et de même qu'il n'est pas « nécessaire pour cela qu'il y ait quelque mobile séparé des « choses sensibles, ou que, dans les choses sensibles, le mou- « vement soit une nature spéciale séparée du reste, de même « les objets mus pourront donner lieu à des discours et à des « sciences ⌊qui les considéreront⌉, non pas en tant que mus, « mais seulement en tant que corps, les corps à leur tour « ⌊seront considérés par d'autres sciences, non en tant que tels, « mais⌉ seulement en tant que surfaces, ou longueurs, ou même « en tant que divisibles et indivisibles ayant une position, ou, « enfin, uniquement en tant qu'indivisibles,..... (1078 a, 3) « Ce ne seront pas les choses sensibles qui feront l'objet des « sciences mathématiques, mais ce ne seront pas, non plus, des « choses séparées du sensible. ⌊Nous voyons,⌉ en effet, ⌊que⌉ « les choses possèdent beaucoup de propriétés en tant qu'elles « sont pourvues de tel ou tel attribut de ce genre ⌊, c'est-à-dire « non séparable⌉, puisque, par exemple, l'animal a des pro- « priétés spéciales en tant que mâle ou que femelle, sans que, « cependant, il y ait un *mâle* ou un *femelle* séparés de l'ani- « mal, de sorte ⌊qu'il en est de même si on les considère⌉ « seulement en tant que longueur ou que surface. Et les « sciences sont d'autant plus exactes qu'elles portent sur des « attributs ayant plus d'antériorité logique et plus de simpli- « cité. » *Ibid.*, K, 3, 1061 a, 28 : καθάπερ δ' ὁ μαθηματικὸς περὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως τὴν θεωρίαν ποιεῖται (περιελὼν γὰρ πάντα τὰ αἰσθητὰ θεωρεῖ, οἷον βάρος καὶ κουφότητα καὶ σκληρότητα καὶ τοὐναντίον, ἔτι δὲ καὶ θερμότητα καὶ ψυχρότητα καὶ τὰς ἄλλας αἰσθητὰς ἐναντιώσεις, μόνον δὲ καταλείπει τὸ ποσὸν καὶ συνεχές..... *De cœlo*, III, 1, 299 a, 16 : τὰ μὲν ἐξ ἀφαιρέσεως λέγεσθαι τὰ μαθηματικά, τὰ δὲ φυσικὰ ἐκ προσθέσεως. BONITZ, *ad Meta.*, A, 2, 982 a, 27 : *Simplicissimæ autem notiones eædem maxime sunt universales et summæ et sua natura primæ ; reliquæ enim, quæ iis subjiciantur et in earum ambitum cadant, additis notis quibusdam,* ἐκ προσθέσεως *a 27, exsistunt. Cf.* M *3. 1078 a 9 :* καὶ ὅσῳ δὴ ἂν περὶ προτέρων τῷ λόγῳ καὶ ἁπλουστέρων, τοσούτῳ μᾶλλον ἔχει τἀκριβές · τοῦτο δὲ τὸ ἁπλοῦν ἐστίν. *Significari autem per* πρόσθεσιν *eam no-*

tionis alicujus determinationem, quæ fit additis notis, oppositam abstractioni, τῇ ἀφαιρέσει, *quæ demtis notis conficitur, et collatis aliis locis apparet,* Z *4. 1029 b 30. 5. 1031 a 2. 4..... (cf. Trendelenburg Kategorienlehre. p. 83. n. 2, Waitz ad An. post. I 18. 81 b 3) et illustratur hoc ipso loco per exemplum arithmeticæ et geometricæ doctrinæ. Nimirum ad notionem magnitudinis, in qua exquirenda versatur arithmetica, in geometria accedit extensionis nota, ut tametsi omnes omnino mathematicæ disciplinæ* τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως *indagare ab Aristotele judicentur,* K *3. 1061 a 28.* M *3; de cœlo III 1. 299 a 15, tamen geometria, si cum arithmetica conferatur,* ἐκ προσθέσεως *esse ideotria que minus habere* ἀκριβείας *dici possit. Cf. Anal. post. I 27. 87 a 34.* — La nature est un principe de mouvement et se manifeste dans les choses par des qualités telles que la pesanteur, la légèreté, etc. Le physicien ne peut donc pas faire abstraction du mouvement; ce serait faire abstraction de la nature même. C'est donc toujours tel corps, spécifié par telle nature (τοιόνδε σῶμα), qu'il considère. Au contraire, le mathématicien considérant les choses indépendamment du mouvement, fait abstraction, non pas du corps en général, — puisque les figures ne sont pas séparables, — mais de toute essence ou qualité particulière des corps. *Phys.*, II, 2, 193 b, 22 : μετὰ τοῦτο θεωρητέον τίνι διαφέρει ὁ μαθηματικὸς τοῦ φυσικοῦ. καὶ γὰρ ἐπίπεδα καὶ στερεὰ ἔχει τὰ φυσικὰ σώματα καὶ μῆκη καὶ στιγμάς, περὶ ὧν σκοπεῖ ὁ μαθηματικός..... (32) ἀλλ' οὐχ ἧ φυσικοῦ σώματος πέρας ἕκαστον · ..... διὸ καὶ χωρίζει · χωριστὰ γὰρ τῇ νοήσει κινήσεώς ἐστι,..... (194 a, 5) καὶ γραμμὴ καὶ σχῆμα ἄνευ κινήσεως, σὰρξ δὲ καὶ ὀστοῦν καὶ ἄνθρωπος οὐκέτι. *Mot. an.*, I, 1, 698 a, 26 *et sæp.; Ind. Ar.*, 441 a, 52; *ad* I, 4, 408 a, 6—7. RAVAISSON, *Ess. sur la Méta. d'Ar.*, t. I, p. 257 sqq.; CHAIGNET, *Ess. sur la psych. d'Ar.*, p. 177.

403 b, 16. ἀλλ' ἐπανιτέον... ὁ λόγος. — SOPHON., 10, 12 : ἀλλ' ἐπανιτέον τὸν λόγον εἰς ταῦτα ἀφ' οὗπερ ἐξήλθομεν.

403 b, 18. ᾗ δὴ τοιαῦθ' ὑπάρχει... 19. ἐπίπεδον. — La ligne ou la surface (v. *ad* I, 1, 403 b, 12; 15) se réalisent dans toute matière, quelles que soient ses qualités. Au contraire, le courage, la crainte etc. supposent telle matière qualifiée d'une certaine façon. SIMPLICIUS (23, 23) rattache les mots ᾗ δὴ τοιαῦθ' ὑπάρχει à θυμὸς καὶ φόβος et explique : en tant que des états tels que la crainte ou le courage appartiennent à l'animal. Mais cette interprétation se ressent de l'explication erronée que donne Simplicius de ὅσα δὲ μὴ ᾗ τοιαῦτα (v. *ad* I, 1, 403 b, 12); de plus, elle rend difficile l'intelligence de οὐχ ὥσπερ γραμμὴ etc. Enfin, elle exige qu'on lise γε au lieu de δή.

CHAPITRE II

403 b, 20. διαποροῦντας... 21. προελθόντας. — V. *Meta.*, B, 1, 995 a, 27 : ἔστι δὲ τοῖς εὐπορῆσαι βουλομένοις προὔργου τὸ διαπορῆσαι καλῶς. Cf. *De respir.*, 1, 470 b, 11. — BEKKER et TRENDELENBURG mettent la virgule avant προελθόντας. TORSTRIK (p. 117) et BIEHL la placent après ce mot et ont, ce semble, raison de le faire, puisque, sans cela, il y aurait une sorte de contradiction entre προελθόντας et ἅμα.

Il est impossible, avons-nous dit, (v. *ad* I, 1, 402 a, 19; 21—22) d'établir par la démonstration les définitions qui servent de principes propres à chaque science, et c'est précisément ce qui rend nécessaires les introductions dialectiques où ces principes sont examinés ἐκ τῶν ἐνδόξων. *Top.*, I, 2, 101 a, 36 : ἔτι δὲ (*sc.* χρήσιμος ἡ πραγματεία) πρὸς τὰ πρῶτα τῶν περὶ ἑκάστην ἐπιστήμην ἀρχῶν. ἐκ μὲν γὰρ τῶν οἰκείων τῶν κατὰ τὴν προτεθεῖσαν ἐπιστήμην ἀρχῶν ἀδύνατον εἰπεῖν τι περὶ αὐτῶν, ἐπειδὴ πρῶταί εἰσιν αἱ ἀρχαὶ ἁπάντων αἱ ἀρχαί, διὰ δὲ τῶν περὶ ἕκαστα ἐνδόξων ἀνάγκη περὶ αὐτῶν διελθεῖν. *Ibid.*, 1, 100 b, 21 : ἔνδοξα δὲ τὰ δοκοῦντα πᾶσιν ἢ τοῖς πλείστοις ἢ τοῖς σοφοῖς. — L'appel aux opinions les plus communément répandues ou les plus anciennes est un procédé fréquemment employé par ARISTOTE. V. *Meta.*, A, *præs.*, 7, déb.; 2, déb.; *De cœlo*, I, 3, 270 b, 10; 16; 10, 279 b, 5; *Eth. Nic.*, I, 2, déb.; 3, déb.; 8, 1098 b, 10; VII, 1, 1145 b, 2 *et sæp.*

403 b, 22. ὅσοι. — Il faudrait grammaticalement ὅσων, mais ce genre d'irrégularité est fréquent chez ARISTOTE. V. *Ind. Ar.*, 533 b, 4.

403 b, 25. δοκοῦνθ'. — V. *ad* I, 1, 402 a, 4.

κατὰ φύσιν. — SIMPL., 24, 12 : τὸ δὲ κατὰ φύσιν πρόσκειται, ἵνα τὰ καθ' αὑτὰ (*sc.* ὑπάρχοντα) δηλώσῃ.

403 b, 27. καὶ παρὰ. — καὶ indique que l'opinion dont il s'agit est considérée par ARISTOTE comme étant celle, non seu-

lement des philosophes antérieurs, mais aussi du sens commun : κατὰ τὰς πάντων ὡς εἰπεῖν δόξας (SIMPL., 24, 19).

403 b, 28. ἔνιοι. — SIMPL., 25, 8 : ἴσως δὲ τὸ ἔνιοι πρόσκειται καὶ δι' Ἀναξαγόραν, οὐ σαφῶς ψυχὴν λέγοντα τὸν νοῦν, ὃν πρῶτον κινοῦν τίθεται, καὶ δι' Ἐμπεδοκλέα, φιλίαν καὶ νεῖκος ἀλλ' οὐ ψυχὰς λέγοντα τὰ κινοῦντα, ἢ καὶ διὰ τοὺς φυσικούς, ὅσοι μόνοις τοῖς ὑλικοῖς χρῶνται αἰτίοις. Peut-être aussi faut-il penser, avec THEMISTIUS (15, 29), que ἔνιοι désigne ceux qui définissent l'âme ἀπὸ τῆς κινήσεως μάλιστα, par opposition à ceux qui le font : ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως.

403 b, 31. ὅθεν Δημόκριτος..... 404 a, 9. τοῖς ζῴοις τὴν κίνησιν. — Ce passage, que nous avons traduit mot pour mot d'après le texte traditionnel, est à peu près inintelligible. Il est impossible, en effet, de trouver un sens clair à la comparaison a, 3. οἷον ἐν τῷ ἀέρι..... 5. λέγει, et de savoir surtout à quoi elle s'applique. PHILOPON (67, 21) y voit un exemple de corps habituellement imperceptibles à nos sens, comme sont les atomes, et ne devenant perceptibles que grâce à certaines conditions particulières, comme la présence du soleil. SOPHONIAS (10, 37) interprète de la même façon. SIMPLICIUS (25, 31) dit, avec moins de précision : ἄτομα ὑποτιθεμένη (*sc.* ἡ Δημοκρίτου δόξα) μικρὰ ἄττα σωμάτια, οἷα τὰ ἐν ἀέρι φαίνεται ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσι ξύσματα. Mais la construction générale de la phrase semble indiquer que ce ne sont pas les atomes en général, mais seulement ceux de l'âme qui sont comparés aux ξύσματα ἐν ἀέρι. En outre, ZELLER (*tr. fr.*, t. II, p. 295, n. 2, I[5], 858, 1 t. a.) remarque avec raison que « ce passage est beau- « coup trop précis pour qu'on puisse ne voir, avec PHILOPON, « dans les poussières de soleil qu'un exemple de corps habi- « tuellement imperceptibles à nos sens ». Enfin, DÉMOCRITE ne disait pas que les atomes sont ordinairement imperceptibles, mais il admettait qu'ils sont absolument inaccessibles à la sensation. La vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, pensait-il (SEXT., *ad. Math.*, VII, 139), en un mot la σκοτίη γνώμη, sont incapables de saisir la réalité véritable des choses réservée à la γνησίη γνώμη. — Faut-il donc admettre, avec THEMISTIUS (16, 12), que la comparaison ne s'applique qu'aux atomes de l'âme? Mais le sens n'en devient guère plus clair. THEMISTIUS lui-même explique ainsi : « Il ne faut pas s'étonner « que l'âme, quoique corporelle, soit invisible; car les pous- « sières même, qui volent en l'air et qu'on aperçoit à la « faveur des rayons lumineux qui s'infiltrent à travers les « ouvertures, seraient invisibles si le soleil ne brillait pas, et « l'air nous paraîtrait tout à fait vide. » — Mais cette interprétation suppose une ellipse invraisemblable quelque part qu'il faille faire à la concision habituelle d'ARISTOTE. Enfin, suivant ZELLER (*l. l.*), ce passage signifierait que DÉMOCRITE considérait, en conformité avec l'opinion Pythagoricienne rapportée un peu plus loin, ces poussières de soleil comme formées d'atomes identiques à ceux de l'âme. — Quelle que soit, d'ailleurs, l'interprétation que l'on préfère, on n'en est pas moins embarrassé pour trouver un sens satisfaisant à la phrase suivante : a, 4. ὧν τὴν μὲν πανσπερμίαν... κτλ. Placé comme il l'est, ὧν ne peut remplacer que τὰ καλούμενα ξύσματα ou, à la rigueur, τὰ σφαιροειδῆ τῶν ἀτόμων; or il est également faux que DÉMOCRITE ait considéré comme éléments de la nature tout entière, soit les poussières dont il s'agit, soit même les atomes sphériques. Il est constant, au contraire, que c'est aux atomes en général qu'il attribue ce rôle. V. *De cœlo*, III, 4, 303 a, 13; *Phys.*, III, 4, 203 a, 21 : ...ὁ δ' (*sc.* Δημόκριτος) ἐκ τῆς πανσπερμίας τῶν σχημάτων, τῇ ἁφῇ συνεχὲς τὸ ἄπειρον εἶναι. Si l'on tient compte, enfin, de la position insolite des mots a 3. ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος, de la répétition (a, 2; 6) inutile et choquante de τὰ σφαιροειδῆ ψυχήν, il paraîtra évident que l'ensemble de ce passage a dû être assez considérablement altéré. Telle est l'opinion de MADVIG (*Adv. crit.*, t. I, p. 470) et nous croyons, avec lui, que le texte primitif devait porter à peu près ceci : ἀπείρων γὰρ ὄντων σχημάτων καὶ ἀτόμων, οἷον ἐν τῷ ἀέρι τὰ καλούμενα ξύσματα, ἃ φαίνεται ἐν ταῖς διὰ τῶν θυρίδων ἀκτῖσιν, τὴν πανσπερμίαν στοιχεῖα (Democritus) λέγει τῆς ὅλης φύσεως (ὁμοίως δὲ καὶ Λεύκιππος), τούτων δὲ τὰ σφαιροειδῆ ψυχήν.

404 a, 2. σχημάτων καὶ ἀτόμων. — La diversité de forme (σχῆμα) étant la plus importante des différences qui distinguent les atomes, ARISTOTE emploie assez souvent σχήματα comme synonyme de ἄτομα. V. *Phys.*, III, 4, 203 a, 21 (note précéd.); *Ind. Ar.*, 175 b, 35—38 et ZELLER, *tr. fr.*, t. II, p. 289, n. 3, I[5], 851, 1 t. a.

τὰ σφαιροειδῆ. — V. ZELLER, *ibid.*, p. 323, n. 2, 902, 4 t. a.; CIC., *Tusc.*, I, 11 : *Democritum... lævibus et rotundis corpusculis efficientem animum.* AET., *Plac.*, IV, 3, 388, 5 Diels : Δημόκριτος πυρῶδες σύγκριμα ἐκ τῶν λόγῳ θεωρητῶν, σφαιρικὰς μὲν

ἐχόντων τὰς ἰδέας, πυρίνην δὲ τὴν δύναμιν, ὅπερ σῶμα εἶναι (*sc.* τὴν ψυχὴν λέγει). *De cœlo*, III, 8, 307 a, 16 : Δημοκρίτῳ δὲ καὶ ἡ σφαῖρα ὡς γωνία τις οὖσα τέμνει ὡς εὐκίνητον. V. *ad* I, 2, 405 a, 8. Ailleurs, ARISTOTE reproche à DÉMOCRITE de n'avoir pas déterminé quelles formes atomiques appartiennent à chacun des éléments et d'avoir dit seulement que la forme sphérique est celle des atomes du feu (*De cœlo*, III, 4, 303 a, 13; *Gen. et corr.*, I, 8, 326 a, 3 : καίτοι τοῦτό γε ἄτοπον, τὸ μόνον ἀποδοῦναι τῷ περιφερεῖ σχήματι τὸ θερμόν). Il faut remarquer, toutefois, que DÉMOCRITE avait essayé de dériver les diverses qualités sensibles des formes et des mouvements des atomes. V. THEOPH., *De Sens.*, 61 sqq., 516, 25 Diels.

404 a, 4. πανσπερμίαν. — TRENDELENBURG (p. 177) pense que ce terme est emprunté au vocabulaire de DÉMOCRITE. V. *Phys.*, *l. c.*; *De cœlo*, III, 4, 303 a, 16.

404 a, 7. διαδύνειν. — La puissance de pénétration des atomes psychiques est telle, d'après DÉMOCRITE, qu'ils sont partout intercalés entre les atomes corporels. LUCR., III, 370 :

> *Illud in his rebus nequaquam sumere possis*
> *Democriti quod sancta viri sententia ponit*
> *Corporis atque animi primordia, singula privis*
> *Adposita, alternis variare ac nectere membra.*

διαδύνειν, ῥυσμούς. — Ces termes sont certainement ceux dont DÉMOCRITE lui-même s'est servi. Quant au premier, v. THEOPH., *De sens.*, 65, 518, 2 Diels, où il est dit que, d'après DÉMOCRITE, le doux est constitué par des atomes ronds et, par suite, ὅτι διαδύνων πλανᾷ τὰ ἄλλα καὶ ὑγραίνει. Quant au second, *Meta.*, H, 2, 1042 b, 12; A, 4, 985 b, 15 : διαφέρειν γάρ φασι (*sc.* Λεύκιππος καὶ Δημόκριτος) τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον. τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις· διαφέρει γὰρ τὸ μὲν Α τοῦ Ν σχήματι, τὸ δὲ ΑΝ τοῦ ΝΑ τάξει, τὸ δὲ Ζ τοῦ Ν θέσει. PHILOP., 68, 3 : ῥυσμὸς λέξις ἐστὶν Ἀβδηρική, σημαίνει δὲ τὸ σχῆμα. THRASYLLE (*ap.* DIOG., IX, 47) rapporte que DÉMOCRITE avait écrit περὶ τῶν διαφερόντων ῥυσμῶν et περὶ ἀμειψιῤῥυσμιῶν.

404 a, 9. διὸ καὶ τοῦ ζῆν... 16. τοῦτο ποιεῖν. — Il faut rapprocher de ce morceau le chap. 4 du *De respiratione*, où les mêmes idées sont exposées à peu près dans les mêmes termes, mais un peu plus longuement et avec plus de clarté.

404 a, 9. ὅρον. — PHILOPON (68, 26) prend ce mot dans son sens primitif de limite : διὸ μέχρι τούτου ζῶμεν, ἄχρις ἂν ἀναπνέωμεν. De même SOPHON., 11, 15 et WALLACE. Bien que les deux sens soient voisins, nous préférons celui qu'indique BONITZ (*Ind. Ar.*, 529 b, 26) : ὅρος *finis, terminus...* (43) *translatum a corporibus v* ὅρος *omnino id significat, quo alicujus rei natura constituitur et definitur...* ψα *2. 404 a 9.*

404 a, 10. συνάγοντος τοῦ περιέχοντος τὰ σώματα. — PHILOP., 68, 20 : ἐπειρῶντο οἱ περὶ τὸν Δημόκριτον πάντα τὰ συμβαίνοντα τῷ ζῴῳ σύμφωνα δεικνύειν τῇ ἑαυτῶν δόξῃ. ἔλεγον γὰρ ψυχρὸν εἶναι τὸ περιέχον καὶ διὰ τοῦτο πυκνοῦν τὰ σώματα, καὶ πυκνουμένων ἐκπυρηνίζεσθαι τὰς σφαιρικὰς ἀτόμους. ZELLER (*op. cit.*, p. 325, n. 3, 904, 4 t. a.) faisant allusion à ce passage, s'exprime ainsi : « PHILOPON indique comme cause de ce fait, conformément aux théories atomistiques, le froid du περιέχον. » — Mais il faut avoir soin d'ajouter que ce n'est pas par suite d'une vertu qui lui serait propre que le froid exerce ainsi une action de compression. Le froid est une propriété dérivée et non une propriété primitive des choses. C'est parce qu'ils renferment moins de vide que certains corps sont, à la fois, plus denses et plus froids : μάλιστα γὰρ θερμαίνεσθαι τὸ πλεῖστον ἔχον κενόν (DEMOCR., *ap.* THEOPH., *De sens.*, 65, 517, 25 Diels).

404 a, 14. κωλύειν γὰρ... 15. πηγνύον. — Malgré l'emploi de γάρ, cette phrase indique *une autre manière* dont la respiration contribue à maintenir la présence des atomes psychiques dans l'animal. THEM., 16, 21; SIMPL., 26, 4 :..... τὴν ἀναπνοήν, διχῶς αἰτίαν τοῦ ζῆν γινομένην. ZELLER (*l. l.*) expose ainsi, d'après SIMPLICIUS, l'idée de DÉMOCRITE : « avec l'air, elle « (*sc.* la respiration) amène constamment dans le corps une « nouvelle matière ignée et psychique, qui remplace les atomes « psychiques disparus, et qui surtout, formant un courant en « sens contraire, empêche les atomes qui sont dans le corps de « sortir, et leur communique la force de résister à la pression « de l'air extérieur. » *De respir.*, 4, 472 a, 3 : λέγει δ' (*sc.* Δημόκριτος) ὡς ἡ ψυχὴ καὶ τὸ θερμὸν ταὐτὸν τὰ πρῶτα σχήματα τῶν σφαιρωειδῶν. συγκρινομένων οὖν αὐτῶν ὑπὸ τοῦ περιέχοντος ἐκθλίβοντος, βοήθειαν γίνεσθαι τὴν ἀναπνοήν φησιν. ἐν γὰρ τῷ ἀέρι πολὺν ἀριθμὸν εἶναι τῶν τοιούτων ἃ καλεῖ ἐκεῖνος νοῦν καὶ ψυχήν. ἀναπνέοντος οὖν καὶ εἰσιόντος τοῦ ἀέρος συνεισιόντα ταῦτα, καὶ ἀνείργοντα τὴν θλῖψιν, κωλύειν τὴν ἐνοῦσαν ἐν τοῖς ζῴοις διιέναι ψυχήν. καὶ διὰ τοῦτο ἐν τῷ ἀναπνεῖν καὶ

ἐκπνεῖν εἶναι τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθνήσκειν. ὅταν γὰρ κρατῇ τὸ περιέχον συνθλῖβον, καὶ μηκέτι θύραθεν εἰσιὸν δύνηται ἀνείργειν, μὴ δυναμένου ἀναπνεῖν, τότε συμβαίνειν τὸν θάνατον τοῖς ζῴοις.

404 a, 16. παρὰ τῶν Πυθαγορείων... 20. παντελής. — THEMISTIUS (17, 1) ignore déjà à quels Pythagoriciens ARISTOTE fait allusion. ZELLER (tr. fr., t. I, p. 422, n. 5, 444, 4 t. a.) pense que c'est sans doute par une conjecture personnelle qu'ARISTOTE trouve le fondement de cette doctrine dans le fait que les corpuscules solaires se meuvent même quand le vent est tout à fait calme. KRISCHE (*Forsch.*, I, 83 sq.) rattache l'opinion dont il s'agit à l'ensemble du système des Pythagoriciens, en supposant que, d'après eux, les âmes des Dieux émanent du feu central ou de l'âme du monde, tandis que celles des hommes sortent du soleil échauffé par le feu central. Mais les raisons que fait valloir ZELLER (*ibid.*, p. 430, n. 5, 453, 1 t. a.) contre cette conjecture sont assez probantes. On ne peut guère admettre non plus, avec PHILOPON (70, 18 sqq.), que la doctrine mentionnée par ARISTOTE ne soit qu'une allégorie : L'âme ne serait complètement visible, d'après les Pythagoriciens, qu'à sa propre lumière (τῷ φωτὶ τῷ ἑαυτῆς) quand elle n'est pas obscurcie par la matière corporelle et les passions, de même que les ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα ne sont visibles que grâce à la lumière solaire. Mais TRENDELENBURG (p. 179) objecte, entre autres choses, que ce n'est pas ainsi qu'ARISTOTE lui-même interprète l'opinion des Pythagoriciens, puisque, d'après lui, c'est à cause du mouvement dont elles sont animées qu'ils ont identifié les poussières de soleil à l'âme. SIMPLICIUS (26, 16) remarque avec raison qu'il n'y a pas une analogie aussi grande qu'on pourrait le croire entre cette opinion pythagoricienne et celle de DÉMOCRITE : τὸν μὲν γὰρ Δημόκριτον ἱστορεῖ (*sc.* ὁ Ἀριστοτέλης) ὅμοια τοῖς ἐν ἀέρι λέγειν ξύσμασι τὰ στοιχεῖα, τινὰς δὲ τῶν Πυθαγορείων αὐτὰ ταῦτα. Il y a donc plus qu'une comparaison ou qu'une allégorie dans l'assimilation Pythagoricienne des âmes aux ἐν ἀέρι ξύσματα. Mais on aurait tort d'y voir une doctrine philosophique. Il existe un rapport frappant entre cette opinion « et ce qu'Aristote « appelle (*De an.*, I, 5, 410 b, 27) un λόγος ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς καλου- « μένοις ἔπεσι, à savoir : τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ ὅλου εἰσιέναι ἀναπνεόντων, « φερομένην ὑπὸ τῶν ἀνέμων. Si l'âme flotte à l'origine dans l'air, « et entre dans le corps des nouveau-nés avec le premier « souffle, elle s'échappe également du corps avec le dernier « souffle; et, si elle ne monte pas dans un séjour supérieur, ou

« si elle ne descend pas dans un séjour inférieur, elle doit « flotter dans l'air jusqu'à ce qu'elle entre dans un nouveau « corps. Cette pensée orphique elle-même paraît se rattacher « à une ancienne croyance populaire : l'invocation usitée à « Athènes des Tritopatores (dieux aériens que l'on priait pour « attirer la bénédiction du ciel sur les mariages. Voy. SUIDAS, « Τριτοπ., Cf. LOBECK, *Aglaoph.*, 754) suppose que l'âme de « l'enfant est apportée par le vent (ZELLER, *ibid.*, n. 6, 2 t. a). »

404 a, 17. διάνοιαν. — διάνοια ne désigne pas seulement la pensée, mais, très souvent aussi, le sens d'un mot ou d'une proposition, *l'esprit* par opposition à *la lettre*. *Ind. Ar.*, 186 b, 15; 19.

404 a, 19. περὶ δὲ τούτων... 20. παντελής. — BIEHL semble avoir raison de considérer comme suspecte l'authenticité de ce passage que PHILOPON (70, 35) et SOPHONIAS (11, 22) commentent (BIEHL se trompe quand il affirme, *in app. crit.*, que SOPHONIAS ne l'a pas lu. Cf. STAPFER, *Stud. in Arist. De an. libb. coll.*, p. 23), mais dont on ne trouve de trace ni dans THEMISTIUS, ni dans SIMPLICIUS. BELGER (*in alt. ed.* TREND., p. 179) conjecture : τοῦτο δὲ εἴρηται... ESSEN (*D. erste Buch* etc., p. 10, n. 3) supplée entre τούτων et εἴρηται : φανερὸν ὅτι ἐκεῖνα. Aucune de ces modifications n'est nécessaire. Il suffit de donner à διότι le sens de ὅτι, qu'il a très souvent chez ARISTOTE (*Ind. Ar.*, 200 b, 39 : διότι *non raro usurpatur pro* ὅτι, *veluti*..... *ψα 2. 404 a 19*..... 45. *interdum literas* δι *in* υ διότι *inde videri ortas esse, quod praecedit vocabulum terminans in* αι, *praecipue* καί, *Vahlen monet Rhet p 58 ;*), et de traduire : et, à leur sujet, on fait remarquer qu'elles sont toujours en mouvement.

404 a, 21. ὅσοι λέγουσι. — PHILOP., 71, 6 : αἰνίττεται εἰς Πλάτωνα καὶ Ξενοκράτην καὶ Ἀλκμαίωνα. De même SOPHON., 11, 25. Sur l'opinion de PLATON, v. *ad* I, 2, 406 b, 26—407 a, 2 et *Lois* X, 895 A ; *Phèdre*, 245 E : μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν. *Phys.*, VIII, 9, 265 b, 32 : ἔτι δὲ παρὰ τούτους οἱ τὴν ψυχὴν αἰτίαν ποιοῦντες κινήσεως · τὸ γὰρ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἀρχὴν εἶναί φασι τῶν κινουμένων, κινεῖ δὲ τὸ ζῷον καὶ πᾶν τὸ ἔμψυχον τὴν κατὰ τόπον ἑαυτὸ κίνησιν.

404 a, 24. διὰ τὸ μηθὲν ὁρᾶν... 25. κινεῖται. — ὁρᾶν désigne la perception sensible par opposition à la connaissance intel-

lectuelle. On sait que, d'après ARISTOTE, l'âme n'est pas une chose qui se meut elle-même. Tout moteur qui se meut lui-même se décompose, en effet, en un moteur immobile et un mobile. L'animal est un être qui se meut lui-même, ou qui a en lui-même le principe de son mouvement. Mais ce principe, qui est l'âme, est immobile ; c'est seulement par accident que l'âme est mue avec le corps qu'elle anime (v. *Phys.*, VIII, 6, 258 b, 13 ; *ad* I, 3, 406 b, 11—15 ; ALEX., *De an.*, 22, 10 ; 21). Mais il est clair que les moteurs immobiles ne tombent pas sous les sens.

404 a, 25. Ἀναξαγόρας. — ANAX., fr. 6 Mull. : καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει (*sc.* ὁ νόος) καὶ ἰσχύει μέγιστον. ὅσα τε ψύχην ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει · καὶ τῆς περιχωρήσιος τῆς συμπάσης νόος ἐκράτησε, ὥστε περιχωρῆσαι τὴν ἀρχήν. Cf. ID., ffrg. 7 ; 11 et ZELLER, tr. fr., t. II, p. 410, I[5], 1001 t. a.

404 a, 28. ἁπλῶς. — *Top.*, II, 11, 115 b, 29 : τὸ δ' ἁπλῶς ἐστὶν ὃ μηδενὸς προστεθέντος ἐρεῖς ὅτι καλόν ἐστιν... κτλ. V. *Ind. Ar.*, 76 b, 49 ; 61.

τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον. — La façon dont ARISTOTE présente la doctrine de DÉMOCRITE n'est que partiellement légitime. Sans doute, DÉMOCRITE est d'avis que « ce qui « perçoit et ce qui pense est une seule et même chose » ; que « la perception et la pensée sont toutes deux des changements « matériels qui se produisent dans la substance psychique, et « que toutes deux sont produites mécaniquement par les im- « pressions extérieures, ainsi que tous les autres changements « (ZELLER, *ibid.*, p. 335, 915—916 t. a). » AET., *Plac.*, IV, 8, 395, 25 Diels : Λεύκιππος Δημόκριτος Ἐπίκουρος τὴν αἴσθησιν καὶ τὴν νόησιν γίνεσθαι εἰδώλων ἔξωθεν προσιόντων. CIC., *Fin.*, I, 6 : *(Democriti sunt) atomi, inane, imagines, quæ idola nominant, quorum incursione non solum videamus sed etiam cogitemus.* (V. d'autres témoignages dans ZELLER, *l. c.*, n. 3 et 4, 915, 3 et 916, 1 t. a). On peut dire, en ce sens, que DÉMOCRITE identifie l'âme et l'intellect (AET., *Plac.*, IV, 5, 392, 5 Diels : ...Δημόκριτος ταὐτὸν νοῦν καὶ ψυχήν.), et même, dans une certaine mesure, qu'il ramène la pensée à la sensation (*De an.*, III, 3, 427 a, 21 : οἵ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναί φασιν). Mais, à tort ou à raison, DÉMOCRITE n'en maintenait pas moins qu'il y a des sensations vraies et des sensations fausses. Cf. THEOPH.,

De sens., 58, 515, 22 Diels : περὶ δὲ τοῦ φρονεῖν ἐπὶ τοσοῦτον εἴρηκεν (*sc.* ὁ Δημόκριτος), ὅτι γίνεται συμμέτρως ἐχούσης τῆς ψυχῆς κατὰ τὴν κρᾶσιν · ἐὰν δὲ περίθερμός τις ἢ περίψυχρος γένηται, μεταλλάττειν φησί. διὸ καὶ τοὺς παλαιοὺς καλῶς τοῦθ' ὑπολαβεῖν, ὅτι ἐστὶν ' ἀλλοφρονεῖν'. Ce qui signifie, comme le pense ZELLER (*ibid.*, p. 336, n. 1, 916, 2 t. a.) : « le φρονεῖν (le jugement juste, opposé à « l'ἀλλοφρονεῖν) apparaît quand le mouvement produit dans « les organes des sens amène un état symétrique de l'âme. » DÉMOCRITE était si peu disposé à placer toute vérité dans le phénomène sensible, que les atomes, d'après lui, ne sont accessibles qu'à la raison, λόγῳ θεωρητά (ZELLER, *ibid.*, p. 295, n. 2, 858, 1 t. a.), et que la connaissance sensible, qui ne les atteint pas, est qualifiée par lui de γνώμη σκοτίη (v. *ad* I, 2, 403 b, 31—404 a, 9). ZELLER a donc raison de dire (*ibid.*, p. 337, 918 t. a.) que « lorsqu'il attribue à Démocrite cette opinion que le phénomène sensible est vrai en lui-même (cf. *Gen. et corr.*, I, 2, 315 b, 9), Aristote nous donne le résultat de ses propres déductions » (ce qu'indique, d'ailleurs, *Meta.*, Γ, 5, 1009 b, 14 où il faut rattacher ἐξ ἀνάγκης à φασὶ et non à εἶναι). La distinction de la connaissance sensible et de la connaissance rationnelle tient, au contraire, nous venons de le dire, au fond même de l'atomisme. Dès lors, on ne peut pas admettre, avec PAPENCORDT et MULLACH (ap. ZELLER, *ibid.*, p. 337, n. 4, 919, 1 t. a.), que DÉMOCRITE ait changé d'opinion sur ce point et qu'il ait rejeté plus tard le témoignage des sens auquel il avait d'abord ajouté foi. Car l'assertion de PLUTARQUE (*Virt. mor.*, c. 7), d'après lequel DÉMOCRITE aurait été amené à modifier quelques-unes de ses théories, ne prouve pas qu'il ait varié sur un point de cette importance. Enfin JOHNSON (*Der Sensual. d. Demokr.*, p. 24 sqq.) interprète l'assertion d'ARISTOTE de la façon suivante : DÉMOCRITE admet que le phénomène existe réellement d'une manière objective, bien qu'il ne corresponde pas à la représentation que nous nous en faisons. Mais ZELLER remarque avec raison que cette interprétation est contraire à la lettre du texte (τὸ ἀληθὲς, cf. *Gen. et corr., l. l.*) et est, en outre, en désaccord avec le sens général des passages cités.

Le texte de THÉOPHRASTE que nous avons rapporté indique, en même temps, ce que DÉMOCRITE concluait de l'expression d'HOMÈRE. Il l'invoquait pour confirmer qu'il est possible d'ἀλλοφρονεῖν, c'est-à-dire que, dans certaines conditions physiques, la pensée peut être égarée. Mais il se serait bien gardé d'en conclure que l'ἀλλοφρονεῖν n'a pas moins de valeur que le

φρονεῖν, et que tout ce qui apparaît est vrai. Or c'est précisément ce qu'ARISTOTE prétend lui faire dire. Cela ressort nettement d'un passage de la *Métaphysique* (Γ, 5, 1009 b, 28) : φασὶ δὲ καὶ τὸν Ὅμηρον ταύτην ἔχοντα φαίνεσθαι τὴν δόξαν, ὅτι ἐποίησε τὸν Ἕκτορα, ὡς ἐξέστη ὑπὸ τῆς πληγῆς, κεῖσθαι ἀλλοφρονέοντα, ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας ἀλλ' οὐ ταὐτά. δῆλον οὖν ὅτι, εἰ ἀμφότεραι φρονήσεις, καὶ τὰ ὄντα ἅμα οὕτω τε καὶ οὐχ οὕτως ἔχει. Et ALEXANDRE (*ad loc.*, 263, 28 Bon., 307, 7 Hayd.) interprète ainsi ce texte d'ailleurs assez clair : Si l'on dit, comme HOMÈRE, que celui dont la pensée est égarée φρονεῖ μέν, ἀλλοῖα δέ, comme la φρόνησις est la connaissance du vrai, il en résulte que ceux qui ἄλλο φρονοῦσι connaissent aussi le vrai. Par suite, puisque leur connaissance diffère de celle des autres, il n'y a de vrai que ce qui apparaît à chacun. — Mais il est clair que cet argument ne repose que sur un jeu de mots, et que ce n'est pas en ce sens que DÉMOCRITE invoquait le témoignage d'Homère. — Les commentateurs (THEM., 17, 17 ; SIMPL., 27, 6 ; PHILOP., 72, 3 ; SOPHON., 11, 36) présentent autrement l'argument que, d'après ARISTOTE, DÉMOCRITE aurait tiré de l'expression d'HOMÈRE. La preuve, dit THEMISTIUS paraphrasant ARISTOTE, que DÉMOCRITE considère la pensée et la sensation comme identiques, c'est qu'il invoque le témoignage d'HOMÈRE, qui représente Hector comme privé de pensée, alors qu'il était seulement privé de l'usage de ses sens : καὶ ταὐτὸν ὑπολαμβάνει τῷ αἰσθάνεσθαι τὸ φρονεῖν, καὶ ἐπάγεται (*sc.* Δημόκριτος) μάρτυρα Ὅμηρον, ὅτι καλῶς πεποίηκε τὸν Ἕκτορα ἡνίκα ἔκειτο ἀναισθητῶν, ὅτι ἔκειτο ἀλλοφρονέων. Mais cette interprétation, outre qu'elle fausse, elle aussi, la pensée de DÉMOCRITE, ne peut prévaloir contre celle qu'a donnée ARISTOTE lui-même dans le passage de la *Métaphysique* que nous venons de citer.

404 a, 29. ποιῆσαι. — *Ind. Ar.*, 609 a, 39 : ποιεῖν..... ...*additum objectum vel materiam vel formam carminis significat.*

404 a, 30. ἀλλοφρονέων. — Le seul vers d'HOMÈRE où se trouve ce mot ne s'applique pas à Hector. V. *Il.*, XXIII, 698.

404 b, 1. Ἀναξαγόρας... 6. πᾶσιν. — L'argument d'ARISTOTE peut se ramener à ceci : en disant que l'intellect est l'organisateur de l'univers, ANAXAGORE paraît avoir en vue ce qu'on peut appeler l'intellect pratique. Mais, ailleurs, il semble n'entendre par intellect que l'âme en général, puisqu'il l'attribue même aux animaux inférieurs.

404 b, 2. τὸ αἴτιον τοῦ καλῶς καὶ ὀρθῶς. — ANAX., fr. 6 Mull. : καὶ τὰ συμμισγόμενά τε καὶ ἀποκρινόμενα καὶ διακρινόμενα, πάντα ἔγνω νόος · καὶ ὁκοῖα ἔμελλε ἔσεσθαι καὶ ὁκοῖα ἦν καὶ ἄσσα νῦν ἔστι καὶ ὁκοῖα ἔσται, πάντα διεκόσμησε νόος.

404 b, 3. ἐν ἅπασι γὰρ... — V. *De plant.*, 1, 815 b, 16 : ὁ δὲ Ἀναξαγόρας καὶ ὁ Δημόκριτος... καὶ νοῦν καὶ γνῶσιν εἶπον ἔχειν τὰ φυτά.

404 b, 5. κατὰ φρόνησιν λεγόμενος νοῦς. — Lorsque l'intellect pratique s'applique à la réalisation du bien, il s'appelle la prudence (φρόνησις, *Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 b, 20; 13, 1144 a, 6; b, 23). En un sens plus général, on peut dire que la prudence est l'intellection pratique correcte. *Ibid.*, 1144 b, 28 : ὀρθὸς δὲ λόγος περὶ τῶν τοιούτων (*sc.* τῶν πρακτῶν) ἡ φρόνησίς ἐστιν. V. *ad* III, 10, 433 a, 14—21.

404 b, 6. πᾶσιν ὁμοίως ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις. — ARISTOTE lui-même est d'avis que la prudence, au sens strict du mot, est le propre de l'homme (*De an.*, III, 10, 433 a, 11 : καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῴοις οὐ νόησις οὐδὲ λογισμός ἐστιν, ἀλλὰ φαντασία). Par conséquent, dans les nombreux passages (v. *Ind. Ar.*, 832 a, 7 sqq.) où il applique aux animaux l'épithète de φρόνιμα, par exemple *Meta.*, A, 1, 980 b, 22, il faut prendre ce mot dans son sens le plus large. ALEX., *Meta., ad loc.*, 4, 29 Bon., 3, 10 Hayd. : κοινότερον χρησάμενος τῷ φρονιμώτερα. V. *ad* III, 3, 427 b, 8; 428 a, 11; 10, 433 a, 9—10; 11, 434 a, 8.

οὐδὲ τοῖς ἀνθρώποις πᾶσιν. — V. notamment *Eth. Nic.*, VI, 13, 1144 a, 36 : ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν.

404 b, 9. λέγουσι τὴν ψυχὴν τὰς ἀρχάς. — SIMPLICIUS (27, 29) complète ainsi l'exposition d'ARISTOTE : ceux qui ont porté leur attention sur les facultés cognitives de l'âme, pensant que le semblable ne peut être connu que par le semblable, et ne pouvant composer l'âme de tous les êtres qu'elle connaît, parce qu'ils sont en nombre infini, l'ont constituée avec les éléments de ceux-ci.

404 b, 10. οἱ μὲν.... 11. οἱ δὲ μίαν, ταύτην. — PHILOP., 73, 13 : καὶ οἱ μὲν πλείους ἀρχὰς εἰπόντες ἐκ πλειόνων αὐτὴν (*sc.* τὴν ψυχὴν) ποιοῦσιν, οἱ δὲ μίαν ἐξ ἑνός. SOPHON., 12, 11 : οἱ μὲν πλείονας

ποιοῦντες τῶν ὄντων τὰς ἀρχὰς ἐκ τούτων (*sc.* εἶναι τὴν ψυχὴν λέγουσι)..... οἱ δὲ μίαν ἐκ ταύτης μόνης. ARGYROPULE traduit très exactement : *at qui plura principia faciunt, hæc ipsa, qui vero unum, id ipsum animam esse censent.* — Pour plus de clarté, il faut mettre une virgule avant ταύτας et une autre avant ταύτην. La traduction de WALLACE : *others resolving them into this one principle of soul* est un contresens.

404 b, 11. Ἐμπεδοκλῆς μὲν ἐκ τῶν στοιχείων πάντων. — ZELLER (tr. fr., t. II, p. 243, n. 1 et 2, I[5], 802, 2 et 3 t. a.) remarque avec raison que la conclusion tirée par ARISTOTE des vers d'EMPÉDOCLE est inexacte. « Empédocle n'a pas dit que « l'âme est un composé formé des éléments : il a déclaré que « ce que nous nommons activité de l'âme est le résultat de la « composition du corps. Il n'a jamais admis une âme distincte « du corps. » Il déclare, d'ailleurs, que toutes choses sont douées d'intelligence et de la faculté de penser : πάντα γὰρ ἴσθι φρόνησιν ἔχειν καὶ νώματος αἶσαν (v. 298 Mull.). On peut dire, sans doute, que le sang, et particulièrement le sang du cœur, est le siège de l'intelligence, parce que c'est en lui que les éléments sont mélangés de la façon la plus complète. Mais il faut entendre par là qu'il est principalement (μάλιστα, v. 373 Mull.) le siège de la pensée, à laquelle le corps participe aussi quoique à un plus faible degré.

404 b, 12. εἶναι δὲ καὶ ἕκαστον ψυχὴν τούτων. — Ceci n'est, encore, qu'une conséquence tirée par ARISTOTE des vers d'EMPÉDOCLE, et qui n'est pas plus légitime que la précédente. « Ces vers ne contiennent évidemment pas l'affirmation que « les éléments eux-mêmes sont doués d'une âme, ils disent « simplement que les éléments deviennent dans l'homme le « fondement de l'activité psychique. Sans doute, à y regarder « de près, la première proposition est une conséquence de la « seconde. Mais nous n'avons pas le droit d'attribuer à Empé« docle lui-même cette déduction et, avec elle, une thèse qui « aurait changé tout le caractère de son système et supprimé « la nécessité de ses deux causes efficientes (ZELLER, *ibid.*, « p. 216, n. 1, 769, 1 t. a.). »

404 b, 13. γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν.... κτλ. — Pour que la sensation ait lieu, il faut, d'après EMPÉDOCLE, que « les parcelles « détachées des objets entrent en contact avec les parties simi-

« laires des organes sensoriels, soit que les premières arrivent « aux dernières par les pores, soit inversement (comme pour « la vue) que les dernières se portent vers les premières par la « même voie ;..... Chaque sens ne sent que ce qui est assez « symétrique avec ses pores pour y pénétrer et pour produire « une impression sur l'organe, tandis que tout le reste, ou « n'arrive pas au sens, ou le traverse sans produire aucune « sensation (ZELLER, *ibid.*, p. 241 et n. 2, 800, 2 t. a.). »

404 b, 15. στοργῇ δὲ στοργήν,.... κτλ. — Quoique EMPÉDOCLE personnifie l'amour et la haine, et leur applique des épithètes qui ne peuvent convenir qu'à des individus conscients, il en parle souvent, et c'est ici le cas, comme de deux éléments corporels doués seulement de propriétés actives dont les autres sont dépourvus (ID., *ibid.*, p. 217, 770 t. a., et TANNERY, *Pour l'hist. de la sc. hell.*, p. 306). — Les vers que cite ARISTOTE étaient suivis, dans le poème d'EMPÉDOCLE, de ces deux autres (381 Mull.) :

ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα,
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται.

404 b, 16. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον..... 27. τῶν πραγμάτων. — Le sens de l'ensemble de ce passage n'est pas douteux : il signifie que PLATON a constitué l'âme de principes, éléments ou nombres, semblables à ceux des choses connues par elle. Mais, dans le détail, l'interprétation est assez difficile. — L'allusion au *Timée* est claire, et l'on peut déterminer d'une façon à peu près certaine le passage auquel elle s'applique. Si nous laissons de côté la question de savoir ce que signifient les mots b, 19. ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας λεγομένοις, sur laquelle nous allons revenir, la première difficulté à résoudre est relative au sens de αὐτὸ τὸ ζῷον. TRENDELENBURG (p. 187), adoptant l'opinion de BRANDIS (*De perd. Ar. libb.*, p. 48 sq.) pense qu'il faut entendre par là le monde intelligible (v. *Tim.*, 30 B : οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῷον ἔμψυχον... κτλ.). Tel est aussi l'avis de la plupart des commentateurs (SIMPL., 29, 15 : τὸ μὲν οὖν αὐτοζῷον..... τὸν νοητὸν δηλοῦν διάκοσμον. De même THEM., 21, 10; SOPHON., 13, 3 sqq.). Mais que signifient alors les mots : τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως? Selon SIMPLICIUS (29, 20), ils désignent le monde de la science, celui de l'opinion et celui de la sensation qui sont, eux aussi, dérivés des mêmes prin-

cipes que le monde intelligible, quoique moins immédiatement. TRENDELENBURG (p. 188) admet, quant à lui, qu'il faut simplement entendre par là *universas tantum ideas*. — Cette première partie de la phrase voudrait dire que le monde intelligible et les Idées, ou, d'une manière générale, les objets de la connaissance, sont constitués par certains éléments ou principes. La seconde partie : ἔτι δὲ καὶ ἄλλως..... κτλ. aurait pour but de montrer que les facultés cognitives renferment les mêmes éléments. — A cette interprétation on peut objecter : 1° Que si τὰ ἄλλα désigne, comme le veut TRENDELENBURG, les Idées en général, on ne comprend pas pourquoi ARISTOTE parle, dans la suite, de l'opinion et de la sensation qui ne sauraient atteindre les Idées. Que si, au contraire, on admet, avec SIMPLICIUS, que τὰ ἄλλα désigne les objets de la sensation, de l'opinion, etc., la proposition ne sera plus vraie, car il est faux que le monde sensible, par exemple, soit constitué par les mêmes principes que le monde intelligible. Tout au plus pourrait-on conclure du *Philèbe*, interprété d'une certaine façon, qu'il y a *analogie* entre les principes du monde sensible et ceux du monde intelligible. 2° Qu'en outre la phrase ἔτι δὲ καὶ ἄλλως... κτλ. semble bien indiquer une nouvelle forme de la doctrine exposée, et non pas la continuation du même argument.

Cette seconde objection s'applique aussi à l'explication de WALLACE (p. 205 sq.), cependant plus séduisante que la précédente. Il admet (cf. PHILOP., 77, 5) que τὸ αὐτὸ ζῷον désigne le sujet connaissant ou l'animal en soi, et que τὰ ἄλλα s'applique aux objets de la connaissance. La phrase 19. αὐτὸ μὲν τὸ ζῷον..... 21. ὁμοιοτρόπως signifierait donc que le sujet est constitué par certains principes, et que les objets sont aussi constitués de la même façon. La suite ἔτι δὲ καὶ ἄλλως serait destinée à confirmer la première partie de cette proposition par l'examen de chacune des facultés cognitives en particulier. — Mais, dans cette hypothèse, on ne comprend pas pourquoi ARISTOTE n'aurait parlé que de l'animal en soi, sans indiquer d'aucune façon que la démonstration vaut pour les autres animaux, c'est-à-dire qu'en eux aussi, c'est le semblable qui connaît le semblable.

Nous pensons, par conséquent, qu'il faut, comme le propose ZELLER (II, 1⁴, p. 758, n. 4 t. a.; cf. SUSEMIHL, *l. l. inf.*) sous-entendre ζῷα après τὰ δ' ἄλλα. Dès lors, voici comment on devra interpréter l'ensemble du passage : PLATON, lui aussi, admet que le semblable est connu par le semblable, et il définit l'âme en conséquence. En effet : 1° dans le *Timée* il emploie pour

constituer l'âme les éléments des choses; 2° dans les discours sur la philosophie, il déclare que l'animal en soi, le sujet, est formé par l'union de l'Idée d'unité avec celles de longueur, largeur et profondeur, et que les autres animaux (c'est-à-dire soit les animaux sensibles, soit les espèces animales subordonnées à l'Idée d'animal en général) sont formés de la même façon (la phrase τὰ δ' ἄλλα ὁμοιοτρόπως ne prouve donc pas, comme l'admet BRANDIS, — *Rhein. Mus.*, 1828, p. 69 : τὰ δ' ἄλλα ὁμοιτ. *zeigt mindestens, dass er nur ein Beispiel unter vielen aufhüre* — que ce qui vient d'être dit ne soit qu'un *exemple*). Sous-entendez : il admet, par conséquent, que le sujet est constitué comme l'objet, puisque ce dernier participe aussi des Idées d'unité, de longueur, etc. 3° PLATON présente encore la même chose d'une autre manière. Il dit, en effet, que l'intellect, la science, etc., ont pour principes certains nombres. Car les nombres sont, pour lui, les principes et les Idées mêmes. Mais ces nombres sont, à leur tour, constitués par certains éléments, à savoir l'un et la dyade; et ces éléments sont aussi, d'après PLATON, ceux des choses. Or l'intellect, la science, etc., sont les facultés cognitives (b, 25 : κρίνεται δὲ τὰ πράγματα... κτλ.), et, nous venons de le voir, les nombres qui les constituent sont aussi les éléments ou les Idées des choses. Par conséquent, le semblable est connu par le semblable. — La proposition b, 27 : εἴδη δ' οἱ ἀριθμοὶ... πραγμάτων signifie, par suite : et ces nombres, qui constituent l'intellect etc., sont aussi les éléments essentiels des choses. Il n'y a donc pas lieu d'adopter la conjecture de STEINHART (*Symb. crit.*, p. 4) : εἴδη δὲ καὶ ἀριθμοὶ... κτλ. Celle de SUSEMIHL (*Jen. Liter.*, IV, 1877, p. 708; *Burs. Jahresb.*, IX, p. 351), οὗτοι καὶ τῶν... κτλ. est plus séduisante, mais non indispensable.

On ne doit pas, avec TRENDELENBURG (p. 188), objecter à cette explication que le troisième argument se trouve n'être qu'une répétition (*mera fere repetitio*) du second. Car, d'abord, ARISTOTE lui-même indique qu'il n'ajoute rien de nouveau, et qu'il ne fait que reprendre la même idée sous une autre forme. De plus, le second s'applique à l'animal dans son ensemble, âme et corps; le troisième, au contraire, est spécialement fondé sur la constitution des facultés cognitives.

Il faut remarquer (v. ZELLER, *l. c.*) que l'interprétation qu'ARISTOTE donne ici de la doctrine de PLATON, n'est pas platonicienne. Il est vrai, sans doute, que PLATON dérivait la ligne du nombre deux, la surface du nombre trois, le volume de

quatre ; qu'il comparait la raison à l'unité, la science à la dyade, etc. ; enfin, qu'il admettait que l'Idée d'être vivant est formée de l'Idée d'unité, et des Idées correspondant au volume corporel. Mais il le faisait, sans doute, parce qu'il pensait que, les animaux étant composés d'une âme et d'un corps, il devait y avoir dans l'Idée de l'animal quelque chose qui correspondît à l'âme et quelque chose qui représentât le corps, — ou pour une raison analogue. Ce qui est certain, c'est que ses vues sur ce point n'avaient pas pour principe que le semblable doit être connu par le semblable. ARISTOTE, suivant son habitude, attribue ici à PLATON le résultat de ses propres déductions. — V. en outre, sur ce passage BRANDIS, *l. l.* ; TREND., *Plat. de id. et num. doctrina*, p. 85 sqq. ; STALLBAUM, *Plat. Parmen.*, pp. 280-282 ; SUSEMIHL, *D. genet. Entwick. d. plat. Phil.*, II, 542 sq. et d'autres mentionnés par ZELLER et SUSEMIHL, *ll. l.*

404 b, 16. ἐν τῷ Τιμαίῳ. — Voici le passage du *Timée* qui se rapproche le plus de ce qu'ARISTOTE dit ici : « De l'essence « indivisible et toujours la même et de l'essence divisible et « corporelle, il (*sc.* Dieu) forma, en les combinant, une troi- « sième espèce d'essence intermédiaire, laquelle participe à « la fois de la nature du même et de celle de l'autre et se « trouve ainsi placée à égale distance de l'essence indivisible et « de l'essence corporelle et divisible. Prenant ensuite ces trois « principes, il en fit une seule espèce en unissant de vive force « la nature rebelle de l'autre avec celle du même (*Tim.*, 35 A « sq., trad. SAISSET). »

404 b, 17. τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. — Bien que, comme nous l'avons dit, les opinions de PLATON sur l'âme ne soient pas déduites, ainsi qu'ARISTOTE le prétend, du principe de la connaissance par le semblable, il n'en est pas moins vrai que PLATON a admis ce principe. Il déclare, par exemple (*Tim.*, 45 B sqq.), que les yeux sont faits de feu, qui s'unit, dans la vision, à celui de la lumière extérieure (τότε ἐκπῖπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον... κτλ). V. *ad* III, 12, 435 a, 5—6.

404 b, 19. ἐν τοῖς περὶ φιλοσοφίας. — D'après SIMPLICIUS (28, 7) et PHILOPON (75, 34) les τὰ περὶ φιλοσοφίας seraient identiques au περὶ τἀγαθοῦ publié par ARISTOTE, et contenant la rédaction des discours de PLATON sur le bien (ZELLER, II, 2³, p. 64, n. 1 t. a.). BERNAYS (*D. Dial. d. Arist.*, p. 170) pense

que la référence ne s'applique pas à un ouvrage d'ARISTOTE, mais uniquement aux leçons de PLATON. HEITZ (*D. verlor. Schrift. d. Arist.*, pp. 211 ; 180) et ZELLER (II, 2³, p. 64, n. 3 t. a.) sont du même avis (BELGER, *in alt. ed.* TREND., p. 182 note, et WALLACE, p. 208, auraient dû s'apercevoir que l'erreur commise par BONITZ, *Ind. Ar.*, 98 b, 59, était corrigée dans l'*Errata*). Peut-être les τὰ περὶ φιλοσοφίας étaient-ils un recueil du même genre que les ἄγραφα δόγματα dont il est question dans la *Physique* (IV, 2, 209 b, 15). ZELLER (II, 1⁴, p. 439, n. 2 t. a.) semble avoir raison de conclure des termes mêmes de la *Physique*, que les ἄγραφα δόγματα ne désignent pas uniquement les leçons de PLATON, mais des recueils de notes sur les entretiens dont il n'avait pas exposé par écrit le contenu.

404 b, 22. μοναχῶς... 24. στερεοῦ. — SIMPLICIUS, 29, 4 : La science, qui va directement du principe à la conséquence, ressemble par sa rectitude (διὰ τὸ ἁπλανές), à la ligne droite ou à la dyade. L'opinion, qui se dirige τοτὲ μὲν ἐπὶ τὸ ἀληθὲς τοτὲ δὲ ἐπὶ τὸ ψεῦδος correspond à la triade. Enfin, la sensation a pour nombre la tétrade : διὰ τὸ σωμάτων εἶναι ἀντιληπτικήν. Cf. THEM., 21, 17.

νοῦν... ἐπιστήμην... δόξαν, αἴσθησιν. — Dans les dialogues de PLATON, la sensation, l'opinion et la conjecture (εἰκασία) sont opposées à la connaissance scientifique, comme ayant pour objet le monde des phénomènes, tandis que les ἐπιστῆμαι sont considérées comme le premier degré de la pensée pure ou de la dialectique (*Banq.*, 210 C ; *Phil.*, 66 B ; *Rép.*, IX, 585 C) ; l'intellection (νοῦς, νόησις) en est le terme suprême, et vient immédiatement au-dessus des sciences (*Tim.*, 51 D ; *Phil.*, *l. l.*). Dans le *Banquet* (210 C ; 211 C), PLATON appelle ἐπιστήμη ou μάθημα le plus haut degré de la connaissance, mais il y distingue clairement l'ἐπιστήμη qui saisit l'Idée pure, des autres ἐπιστῆμαι qui n'en sont que la préparation. Le passage de PLATON qui correspond le plus exactement à la division établie ici par ARISTOTE, se trouve dans le *Timée* (37 B). PLATON y assigne le monde sensible et changeant pour objet à la δόξα et à la πίστις ; le νοῦς et l'ἐπιστήμη ont pour domaine l'intelligible et l'immuable. La même division se retrouve dans la *République* (VI, 509 D sqq. ; VII, 533 E sqq.). Seulement PLATON y appelle ἐπιστήμη ce qu'il nomme ailleurs νοῦς ou νόησις, et ce qui correspond à l'ἐπιστήμη de notre texte est désigné par le

terme de διάνοια. V. *Rép.*, VII, 533 D; VI, 510 B sqq.; 511 D sqq.; ZELLER, II, 1⁴, p. 637, n. 3 t. a.; ESPINAS, *Rép. de Plat. l.* VI, p. 217, n. 1.

404 b, 23. τὸν δὲ τοῦ ἐπιπέδου... 25. ἐλέγοντο. — Nous lisons dans le *Philèbe* (16 C sqq.) que la doctrine Pythagoricienne qui fait de l'un et du multiple, du limité et de l'illimité les éléments des choses, est la clé de voûte de la dialectique. Ce passage indique comment PLATON a été amené, vers la fin de sa carrière (il est, en effet, généralement admis que le *Philèbe*, qu'il soit ou non antérieur à la *République*, — v. sur ce point ZELLER, II, 1⁴, p. 548, n. 2 t. a.; *Sitzgsb. d. Berl. Akad.*, 1887, p. 219 sqq.; *Arch. f. Gesch. d. Ph.*, t. IV, p. 196 et JACKSON, *Plato's later theory of Ideas, Journ. of. Philol.*, 1897, XXV, p. 65, — est un des derniers dialogues de Platon. L'argument invoqué par TEICHMÜLLER, *Lit. Fehden*, t. II, p. 357, pour établir que le *Gorgias* est présupposé par le *Philèbe*, peut aussi bien servir à prouver le contraire), à considérer les Idées comme des nombres. Cette dernière forme de sa doctrine ne nous est guère connue que par le témoignage d'ARISTOTE, spécialement par les livres A, M et N de la *Métaphysique*. — Toute Idée est l'unité d'une multiplicité et, par suite, les éléments des nombres, l'un et le multiple, sont aussi ceux des Idées. Mais il y a entre les nombres mathématiques et les Idées-Nombres, ou les nombres idéaux, une distinction fondamentale : c'est qu'entre les nombres mathématiques il n'y a d'autre différence que celle de la quantité; ils sont composés d'unités homogènes et, par suite, additionnables (συμβληταί). Au contraire, les Idées-Nombres sont distinguées par des différences qualitatives et conceptuelles; aussi ne peut-on pas les additionner les unes avec les autres, parce qu'elles ne sont pas homogènes (ἀσύμβλητοι). Tandis que, dans la série arithmétique des nombres, le progrès d'un terme à un autre n'est marqué que par un accroissement quantitatif, le progrès dans la série des Idées-Nombres s'accompagne d'un enrichissement de leur contenu compréhensif. Elles sont subordonnées les unes aux autres comme les espèces au genre; entre les nombres idéaux, il y a de l'antérieur et du postérieur (v. *ad* I, 1, 402 b, 5—8; *Meta.*, M, 9, 1086 a, 5; 6, 1080 a, 16; b, 11; ZELLER, II, 1⁴, p. 681, n. 4 t. a.). Les éléments des Idées-Nombres sont, disons-nous, l'Un identique au Bien (*Meta.*, N, 4, 1091 b, 13; Λ, 10, 1075 a, 34; ZELLER, *ibid.*, pp. 712 sqq.; 948) et le multiple. PLATON les appelle encore l'Un et l'illimité ou l'indéterminé, ou l'Un et la dyade indéfinie du grand et du petit. L'indéfini, l'illimité, la dyade, c'est la matière susceptible d'accroissement ou de diminution indéfinis, ne renfermant, par elle-même, aucune détermination (*Phys.*, III, 4, 203 a, 15; IV, 2, 209 b, 33; *Meta.*, A, 6, 987 b, 20; ZELLER, *ibid.*, pp. 726, n. 1; 947). L'union de ces deux principes, ou l'opération de l'unité sur l'infini, produit les Idées et les nombres subséquents (PLAT., *Phil.*, 16 C; 15 B; 24 A; *Soph.*, 256 D; ZELLER, *ibid.*, pp. 750 sqq.; 707, n. 1; ARIST., *Meta.*, M, 7, 1081 a, 14; 21; b, 17; 31; 1082 a, 13; b, 30; N, 3, 1091 a, 4 *et sæp.*). Enfin PLATON dérivait les grandeurs continues, de la détermination du grand et du petit opérée par les nombres. *Meta.*, N, 3, 1090 b, 21 : ποιοῦσι γὰρ (*sc.* οἱ τὰς ἰδέας τιθέμενοι) τὰ μεγέθη ἐκ τῆς ὕλης καὶ ἀριθμοῦ, ἐκ μὲν τῆς δυάδος τὰ μήκη, ἐκ τριάδος δ' ἴσως τὰ ἐπίπεδα, ἐκ δὲ τῆς τετράδος τὰ στερεά... Cf. *ibid.*, Z, 11, 1036 b, 12; ZELLER, *ibid.*, p. 949, n. 2.

404 b, 25. ἐκ τῶν στοιχείων. — THEM., 21, 27 : αὐτοῦ δὲ τοῦ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τὸ ἓν καὶ ἡ δυὰς ἡ ἀόριστος..... De même SIMPL., 29, 32. *Meta.*, N, 1, 1087 b, 12 : τὰς ἀρχὰς ἃς στοιχεῖα καλοῦσιν, οὐ καλῶς ἀποδιδόασιν.

κρίνεται. — THEM., 21, 15 : .....ἡ ψυχὴ πλείοσι δυνάμεσι χρῆται εἰς κατάληψιν τῶν ὄντων, νῷ... κτλ.

404 b, 28. γνωριστικὸν οὕτως,... κτλ. — Nous pensons, avec TORSTRIK (p. 117), qu'il faut mettre la virgule après οὕτως, et non avant, comme le font BEKKER et BIEHL. Si, en effet, on rattache οὕτως à ἔνιοι il n'offre guère de sens. Au contraire, il complète utilement celui de γνωριστικόν, et signifie alors : τῷ ἐκ τῶν στοιχείων εἶναι. La conjecture de ESSEN (*D. erste Buch* etc., p. 12, n. 7) οἷς οὕτως n'est rien moins qu'indispensable.

404 b, 29. ἀριθμὸν κινοῦνθ' ἑαυτόν. — THEM., 22, 23 : διὰ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ τὴν γνωστικὴν δύναμιν ἐνδεικνύμενος, διὰ δὲ τοῦ κινεῖν ἑαυτὸν τὴν κινητικήν. — Il s'agit de l'opinion de XÉNOCRATE (SIMPL., 30, 4; PHILOP., 81, 25; AET., *Plac.*, IV, 2, 386, 11 Diels) que nous retrouvons un peu plus loin. V. *ad* I, 4, 408 b, 30—409 a, 1.

404 b, 31. μάλιστα μὲν..... ἀσωμάτους. — THEM., 22, 29 :

διαφέρονται..... οἱ μὲν μᾶλλον, οἱ δὲ ἧττον · μᾶλλον μὲν οἱ σωματικὰς ποιοῦντες τὰς ἀρχὰς τοῖς ἀσωμάτους, ἧττον δὲ... κτλ. D'après SIMPLICIUS (30, 28) ceux qui ont considéré les principes comme corporels sont les *physiologues* mentionnés plus haut, et ceux qui les ont regardés comme incorporels, les Pythagoriciens et PLATON.

404 b, 31. ἀσωμάτους. — La leçon ἀσωμάτοις, qu'adopte BEKKER d'après tous les manuscrits à l'exception de X, nous paraît moins correcte que ἀσωμάτους, que lisent TRENDELENBURG, TORSTRIK et BIEHL, d'après ce manuscrit et tous les commentateurs.

405 a, 1. τούτοις δ' οἱ μίξαντες. — THEMISTIUS (23, 4) explique ainsi τούτοις : ἧττον δὲ πρὸς τούτους (*sc.* διαφέρονται) οἱ... κτλ. — Il s'agit, d'après SIMPLICIUS (30, 30), d'EMPÉDOCLE et d'ANAXAGORE.

ἀποφηνάμενοι. — Le sens le plus fréquent de ἀποφαίνειν est celui d'*exposer*, de *faire une exposition au sujet de*... Il n'a jamais, ou presque jamais, celui de définir à la rigueur. Dans le passage de l'*Éthique à Nicomaque* où BONITZ (*Ind. Ar.*, 88 a, 48) considère ἀπεφήναντο comme synonyme de διωρίσαντο, il est question du bien, qui ne peut pas être défini à proprement parler, puisque le bien n'est pas un genre (v. *ad* II, 1, 412 b, 6—9). Il en est à peu près de même de l'âme (v. *ad* I, 1, 402 b, 5—8). *Désignation* ou *exposition* correspondraient donc plus exactement que *définition*, à ἀποφαίνεσθαι. *Exposition* a l'avantage d'avoir été déjà employé dans un sens analogue (KANT, *R. pure*, tr. Barni, t. II, p. 301, III, 487 Harten.).

405 a, 2. οἱ μὲν γὰρ μίαν. — V. *ad* I, 2, 404 b, 10—11.

405 a, 3. ἑπομένως τούτοις, *i. e.* : ἑπομένως ταῖς περὶ τῶν ἀρχῶν ὑποθέσεσι (THEM., 23, 8).

405 a, 4. ἀποδιδόασιν. — *Ind. Ar.*, 80 b, 8 : ἀποδιδόναι..... *objecti loco.... ea res ponitur cujus datur definitio..... ψα 2. 405 a 4. 5.*

τό τε γὰρ κινητικὸν..... 5. ὑπειλήφασιν. — Nous avons donné de ce passage l'interprétation qui se présente le plus naturellement et que tous les commentateurs, sans exception, ont adoptée : SIMPL., 30, 33 : οὐκ ἀλόγως γάρ φησιν αὐτοὺς τῶν πρώτων ὑπειληφέναι τὸ κινητικὸν αἴτιον. THEM., 23, 15; PHILOP., 82, 36; SOPHON., 14, 11. Cependant BONITZ (art. cit., *Hermes*, VII, 1873, p. 420) fait à cette explication l'objection suivante : ARISTOTE vient de dire que les philosophes dont il a parlé donnent une définition de l'âme, en rapport avec les principes ou avec les éléments admis par eux. Il ne peut donc pas ajouter qu'ils ont mis la force motrice, ou l'âme, au nombre des principes. Ce serait dire qu'ils sont partis de la considération de l'âme pour déterminer les éléments, tandis qu'il vient d'affirmer précisément le contraire. Il faut donc traduire ainsi la phrase en question : car ils considèrent comme âme ce qui, parmi les principes, est moteur de sa nature. — Cette interprétation ne nous paraît pas devoir être adoptée. D'une part, en effet, elle est moins conforme aux habitudes du style d'ARISTOTE que l'explication traditionnelle (v. *De an.*, I, 1, 402 a, 1 : τῶν καλῶν καὶ τιμίων τὴν εἴδησιν ὑπολαμβάνοντες...). D'autre part, la difficulté signalée par BONITZ n'est qu'apparente. Que veut dire ARISTOTE, en effet? Que tous les philosophes qu'il a mentionnés jusqu'ici, et quelques autres encore dont il va parler, ont donné des définitions de l'âme en rapport avec la nature des éléments admis par chacun d'eux. Or ces philosophes sont répartis par ARISTOTE en deux groupes : 1° Ceux qui portent surtout leur attention sur les facultés cognitives de l'âme et qui, pensant que le semblable doit être connu par le semblable, constituent l'âme avec les éléments des choses. Pour ceux-là, pas de difficulté ; il est clair que leur définition de l'âme dépend immédiatement de leurs idées sur le nombre et la nature des éléments, — et ARISTOTE le sous-entend ; 2° ceux qui sont surtout frappés par les propriétés motrices de l'âme. Ceux-là même, dit ARISTOTE, font entrer dans la définition de l'âme le ou les éléments qu'ils admettent. Car ils pensent, et ils ont raison de penser, que ce qui communique à l'âme sa motricité, c'est-à-dire ce qui est primitivement moteur, doit être un des principes. THEM., 23, 13 : οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ὅσοι τὸ κινεῖν τῆς ψυχῆς σύμφυτον δύναμιν ὑπενόησαν, εἰκότως καὶ οὗτοι συγγενῆ ταῖς ἀρχαῖς αὐτὴν ἀποφαίνονται · εὔλογον γὰρ καὶ λίαν πιθανὸν τὴν κινητικωτάτην αἰτίαν ἐν ταῖς πρώταις ἀρχαῖς κατατάττειν. — Sur l'emploi de πρῶτον dans le sens d'élément ou de principe, v. *An. post.*, I, 2, 72 a, 6 : ταὐτὸ γὰρ λέγω πρῶτον καὶ ἀρχήν. *Top.*, IV, 1, 121 b, 9 : ἥ τε γὰρ ἀρχὴ πρῶτον καὶ τὸ πρῶτον ἀρχή.

405 a, 4. κινητικὸν τὴν φύσιν. — *Phys.*, VIII, 4, 254 b, 16 (ὅσων δ' ἡ ἀρχὴ ἐν αὐτοῖς τῆς κινήσεως, ταῦτα φύσει φαμὲν κινεῖσθαι) *et sæp.*

405 a, 5. οὐκ ἀλόγως. — Il est à peine besoin de rappeler que, pour ARISTOTE lui-même, le premier moteur est le principe suprême des choses et que, même dans le monde sensible, le moteur est toujours antérieur au mobile. *Meta.*, Γ, 5, 1010 b, 37 : τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι. *Eth. Eud.*, II, 5, 1222 b, 20. V. *ad* III, 7, 431 a, 2.

ἔδοξέ τισι. — Il s'agit de l'opinion d'HÉRACLITE sur laquelle nous allons revenir. V. *ad* I, 2, 405 a, 25—29.

405 a, 6. μάλιστα.... 7. ἀσώματον. — Il faut insister sur le mot μάλιστα et ne pas conclure de ce passage, comme le fait THEMISTIUS (24, 17), que le feu qui constitue l'âme d'après HÉRACLITE, est absolument immatériel. μάλιστα ἀσώματον, comme plus loin (a, 27) ἀσωματώτατον, désigne simplement « la matière la plus subtile, la moins perceptible aux sens, la plus rapprochée de l'incorporéité proprement dite (ZELLER, tr. fr., t. II, p. 165, n. 5, I[5], 705, 1 t. a.) ».

405 a, 7. πρώτως. — THEM. (23, 20), pense que πρώτως désigne ici la proximité spatiale (τὰ ἄλλα κινεῖν, οἷσπερ ἂν πελάσῃ). Mais ce mot signifie, plus ordinairement, la proximité logique (*Ind. Ar.*, 653 b, 25; 52; *ad* II, 12, 424 a, 24—25). En outre, dans l'opinion d'HÉRACLITE, le feu est la substance et le moteur universels et, par suite, ce n'est pas seulement quand il s'approche des choses, qu'on peut dire que le feu les meut. Nous croyons donc qu'il faut traduire πρώτως par *primitivement*. C'est au feu qu'appartient prochainement et par soi la propriété motrice, tandis que le mouvement des autres choses est, en un sens au moins, dérivé.

405 a, 8. γλαφυρωτέρως. — γλαφυρὸς signifie, dans son sens primitif : *creusé, ciselé, travaillé au ciseau*, d'où, par extension : *poli, élégant*, etc. C'est à peu près dans cette acception qu'ARISTOTE l'emploie ici. Il veut dire que la théorie de DÉMOCRITE est plus nette et, aussi, plus achevée, plus finie, que les autres. Cela ressort, notamment, d'un passage de la *Politique* (II, 12, 1274 b, 8), où la même épithète est appliquée au législateur

CHARONDAS à cause de l'ἀκρίβεια des lois qu'il a établies. Or, nous l'avons dit (v. *ad* I, 1, 402 a, 2), ἀκριβὴς désigne, pour ARISTOTE, ce qui est exact, précis, ce dont les contours sont nettement dessinés. Il dit, par exemple, dans l'*Éthique à Nicomaque* (I, 1, 1094 b, 13), que, parmi les matières susceptibles d'être travaillées, il y en a qui comportent plus d'ἀκρίβεια que les autres. L'ivoire ou l'airain, ajoute ASPASIUS (*ad loc.*, 7, 4), sont plus capables que le plomb de recevoir des formes précises et finies. A ces idées se rattachent évidemment celles de finesse et de délicatesse dans les contours. C'est pourquoi ARISTOTE oppose quelquefois γλαφυρὸν à ἰσχυρὸν καὶ σκληρόν (*Part. an.*, III, 1, 662 b, 7).

405 a, 9. τούτων ἑκάτερον. — ZELLER (*ibid.*, p. 323, n. 2, 902, 4 t. a.) sous-entend après τούτων : τοῦ κινητικοῦ καὶ γνωριστικοῦ. Mais il nous semble que l'interprétation de THEMISTIUS (v. *inf.*) est préférable. Ce qui suit montre, en effet, que DÉMOCRITE a essayé d'indiquer, non pas pourquoi l'âme est le principe de la connaissance et celui du mouvement, mais pourquoi elle est, à la fois, éminemment motrice et éminemment mobile. — Sur l'opinion de DÉMOCRITE et la façon dont ARISTOTE l'interprète, v. *ad* I, 2, 403 b, 31—404 a, 9; 404 a, 2; 4; 7; 28.

405 a, 11. λεπτομέρειαν. — La plupart des manuscrits ont μικρομέρειαν. NOETEL (*Zeitschr. f. d. Gym.*, 1864, p. 142) remarque que ce mot : *nur aus einem Interpretament für* λεπτομέρειαν *entstanden ist, wie man an deutlichsten aus der Lesart des* S μικρολεπτομέρειαν *ersieht.*

τῶν δὲ σχημάτων. — Il faut marquer fortement le sens de δέ. ARISTOTE veut montrer, en effet, que DÉMOCRITE a essayé de déterminer pourquoi l'âme est τούτων ἑκάτερον, c'est-à-dire capable au plus haut point : 1° de mouvoir; 2° d'être mue. Il vient de dire que la motricité lui appartient en vertu de la forme et de la subtilité des atomes qui la constituent. Il ajoute maintenant que, d'autre part (δέ), c'est aussi à cause de la forme de ses atomes que l'âme est éminemment mobile (εὐκινητότατον). THEM., 23, 22 : τὸ μὲν κινεῖν διὰ τὴν σμικρομέρειαν, τὸ δὲ κινεῖσθαι διὰ τὸ σχῆμα.

405 a, 12. τοιοῦτον. — ZELLER (*l. l.*) entend par là εὐκινητότατον. Mais c'est, bien plutôt, σφαιροειδὲς qu'il faut entendre. En

effet, si DÉMOCRITE s'était borné à affirmer que le feu et l'âme sont mobiles, il n'aurait pas sur les autres physiciens la supériorité que signale ARISTOTE. Son mérite, d'après ce dernier, est d'avoir indiqué *pourquoi* le feu et l'âme possèdent cette propriété, en disant qu'ils la doivent à la forme sphérique de leurs atomes. C'est ainsi, d'ailleurs, qu'a compris SIMPLICIUS (31, 11).

405 a, 14. εἴπομεν καὶ πρότερον. — V. *De an.*, I, 2, 404 b, 1 sqq.

χρῆται δ' ἀμφοῖν ὡς μιᾷ φύσει. — *Ind. Ar.*, 837 a, 52 : *nomen* φύσις *usurpatur de peculiari rei alicujus naturalis indole*..... (838 b, 33) φύσις *eadem vi usurpatur atque* οὐσία. φύσις, au sens large, désigne donc les propriétés ou l'essence d'une chose, et ARISTOTE veut dire que, pour ANAXAGORE, les attributs de l'âme sont aussi ceux du Νοῦς et réciproquement. Cf. PLAT., *Crat.*, 400 A : καὶ τὴν τῶν ἄλλων ἁπάντων φύσιν οὐ πιστεύεις Ἀναξαγόρᾳ νοῦν τε καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν ; — ARISTOTE dit ZELLER (tr. fr., t. II, p. 420 ; I[5], 1011 t. a.) a raison de remarquer qu'ANAXAGORE « n'a pas fait de différence « entre l'âme et l'intelligence, et, par suite, de rapporter à « l'âme ce qu'il a dit tout d'abord de l'intelligence, à savoir « qu'elle est la force motrice (⌊v. *ad* I, 2, 404 a, 25⌋). L'intelli- « gence est toujours et partout ce qui meut la matière ; lors « même qu'un être se meut lui-même, c'est nécessairement « l'intelligence qui produit le mouvement ; seulement ce mou- « vement n'a pas lieu par une impulsion mécanique extérieure, « mais par une impulsion intérieure. L'intelligence doit donc « résider dans un tel être ; en lui elle devient âme. » (V. ANAX., fr. 6 Mull. : ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μέζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατέει.) Ce passage nous indique, en même temps, le sens qu'il faut donner à la remarque suivante (a, 15) πλὴν ἀρχήν γε... κτλ. ARISTOTE veut dire qu'ANAXAGORE appelle de préférence (μάλιστα) *intellect*, le principe des choses considérées dans leur ensemble, tandis que l'âme est, pour lui, la partie de l'Intellect qui réside dans tel ou tel individu particulier. C'est ainsi qu'explique THEMISTIUS (23, 28) : ἀλλὰ τὸν γε νοῦν ἀρχὴν φησι..... τῶν ὄντων ἁπάντων. SOPHON., 15, 26 : ὃν (*sc.* τὸν νοῦν) καὶ ἀρχὴν τῶν ὅλων μάλιστα τίθεται. Cette interprétation nous paraît, pour les raisons qui précèdent, préférable à celle de SIMPLICIUS (31, 17) qui traduit ainsi : ANAXAGORE considère l'intellect comme étant, plus que tout le reste (πρὸ πάντων), le principe. Nous croyons, par suite, qu'il faut adopter la leçon ἁπάντων qui convient mieux au sens que nous avons admis.

405 a, 16. ἁπλοῦν... 17. ἀμιγῆ... καθαρόν. — ANAX., fr. 6 Mull. : τὰ μὲν ἄλλα παντὸς μοῖραν μετέχει, νόος δέ ἐστι ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑωυτοῦ ἐστι . εἰ μὴ γὰρ ἐφ' ἑωυτοῦ ἦν, ἀλλά τεῳ ἐμέμικτο ἄλλῳ, μετεῖχε ἂν ἁπάντων χρημάτων, εἰ ἐμέμικτό τεῳ · ἐν παντὶ γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστι, ὥσπερ ἐν τοῖσι πρόσθεν μοι λέλεκται · καὶ ἐκώλυε ἂν αὐτὸν τὰ συμμεμιγμένα, ὥστε μηδενὸς χρήματος κρατέειν ὁμοίως, ὡς καὶ μοῦνον ἐόντα ἐφ' ἑωυτοῦ . ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον..... ...(*s. fin.*) παντάπασι δὲ οὐδὲν ἀποκρίνεται οὐδὲ διακρίνεται τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου πλὴν νόου . νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων. ἕτερον δὲ οὐδέν ἐστι ὁμοιον οὐδενὶ ἑτέρῳ ἀπείρων ἐόντων, ἀλλ' ὅτεων (v. sur cette leçon, ZELLER, *ibid.*, p. 401, n. 1, 991, 1 t. a.) πλεῖστα ἔνι, ταῦτα ἐνδηλότατα ἓν ἕκαστόν ἐστι καὶ ἦν. Dans le *De anima* (III, 4, 429 a, 18), dans la *Physique* (VIII, 5, 256 b, 25), dans la *Métaphysique* (A, 8, 989 b, 15) l'opinion d'ANAXAGORE est exprimée à peu près dans les mêmes termes. Mais l'identité n'est pas assez complète pour nous permettre de considérer ce passage, avec TRENDELENBURG (p. 193), comme une citation textuelle.

405 a, 18. τό τε γινώσκειν... τὸ πᾶν. — ANAXAGORE, dit THEMISTIUS (24, 3), assigne expressément à l'intellect le rôle de moteur ; mais il lui attribue aussi la faculté cognitive ὅτι μάλιστα νοῦ ἴδιον τοῦτο. Il faut donc insister, dans notre texte, sur le mot νοῦν. V. ANAX., *l. c. ad* I, 1, 404 b, 2.

405 a, 19. ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι. — Il faut remarquer qu'ARISTOTE ne parle jamais de THALÈS que d'après une tradition incertaine ou d'après ses propres conjectures. C'est une des raisons les plus fortes que l'on puisse invoquer contre l'authenticité des prétendus écrits de THALÈS. V. ZELLER, *ibid.*, t. I, p. 201, n. 2, 1[5], 186, 2 t. a. ; SIMPL., 31, 20 : ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς... ὅτι μηδὲν αὐτοῦ ἐφέρετο σύγγραμμα.

405 a, 20. λίθος, même employé seul, signifie quelquefois l'*aimant*. V. *Phys.*, VIII, 10, 267 a, 2 et *Ind. Ar.*, 431 a, 30. — Il n'est pas impossible que THALÈS ait réellement émis l'opinion que la tradition lui attribuait. « A priori il est vraisemblable

« qu'il s'est figuré toutes choses comme douées de vie, qu'il a « personnifié toutes les forces agissantes en prenant pour type « l'âme humaine. » DIOG., I, 24 : Ἀριστοτέλης δὲ καὶ Ἱππίας φασὶν αὐτὸν (*sc.* Θαλῆν) καὶ τοῖς ἀψύχοις διδόναι ψυχάς, τεκμαιρόμενον ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἠλέκτρου. STOB., *Ecl.*, I, 758 Heer. : Θαλῆς καὶ τὰ φυτὰ ἔμψυχα ζῷα. — C'est peut-être sur ce passage d'ARISTOTE qu'est fondée l'assertion, d'ailleurs probablement inexacte, d'AETIUS (*Plac.*, IV, 2, 386, 10 Diels) : Θαλῆς ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον. V. ZELLER, *ibid.*, pp. 206, n. 1 et 209, n. 6, 191, 2; 194, 6 t. a.

405 a, 21. ἕτεροί τινες. — THEM., 24, 10 : Ἀναξιμένης..... καὶ ὅσοι ἀέρα λέγουσι τὴν ψυχήν.

405 a, 22. ἀέρα. — *Sub.* : ὑπέλαβε τὴν ψυχήν. — V. ZELLER, *ibid.*, p. 264, n. 1, 263, 1 t. a. DIOG. APOLL., fr. 6, Mull. : καί μοι δοκέει τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλεόμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων καὶ ὑπὸ τούτου πάντα καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατέειν... καὶ πάντων τῶν ζώων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμότερος μὲν τοῦ ἔξω ἐν ᾧ ἐσμὲν,... ID., frg. 5 : ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζώει τῷ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ νόησις.

405 a, 25. καὶ Ἡράκλειτος... 29. οἱ πολλοί. — ARISTOTE veut établir qu'HÉRACLITE, comme DIOGÈNE D'APOLLONIE et les autres, a formé l'âme de l'élément des choses, et qu'il expliquait ainsi ses facultés motrice et cognitive : motrice, parce que le principe ou l'élément dont l'âme est formée est lui-même toujours en mouvement; cognitive, parce qu'étant toujours en mouvement, l'âme peut ainsi connaître les autres êtres qui se meuvent aussi sans cesse.

405 a, 26. ἀναθυμίασιν. — « Il est évident, dit ZELLER « (*ibid.*, t. II, p. 118, n. 1, 647, 2 t. a.), que cette ἀναθυμίασις « ne peut être distincte du πῦρ que l'on regarde partout comme « le principe premier d'Héraclite. » Celui-ci semble, d'ailleurs, avoir employé un grand nombre d'expressions différentes pour désigner le feu primordial. Il l'appelait πρηστήρ, κεραυνός, ou encore ψυχὴ et, peut-être, αἰθήρ. V. ZELLER, *ibid.*, p. 117 sq., 647 t. a.

405 a, 27. ἀσωματώτατόν τε. — THEM., 24, 13 : καὶ Ἡράκλειτος δὲ ἣν ἀρχὴν τίθεται τῶν ὄντων, ταύτην τίθεται καὶ ψυχήν · πῦρ γὰρ καὶ οὗτος · τὴν γὰρ ἀναθυμίασιν ἐξ ἧς τὰ ἄλλα συνίστησιν, οὐκ ἄλλο τι ἢ πῦρ ὑπολημπτέον, τοῦτο δὲ καὶ ἀσώματον (v. *ad* I, 2, 405 a, 6—7) καὶ ῥέον ἀεί. — Au lieu de δή, qu'adoptent BEKKER et TRENDELENBURG, ou de δέ, que préfère ZELLER (*ibid.*, p. 117, n. 2, 646, 3 t. a.), nous lisons τε (EWy) avec TORSTRIK et BIEHL. — L'opinion d'HÉRACLITE sur la nature de l'âme et les fragments qui l'expriment sont bien connus. V. ZELLER, *ibid.*, pp. 165, n. 5; 166, n. 1 et 2, 705, 1 et 3 t. a.

405 a, 27. τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι. — Ce passage n'exprime pas seulement, comme on pourrait le croire, une opinion qu'ARISTOTE attribue par conjecture à HÉRACLITE. Le témoignage de PLATON semble, en effet, prouver qu'HÉRACLITE avait réellement émis cette idée. V. *Crat.*, 412 A : .....ὡς φερομένοις τοῖς πράγμασιν ἑπομένης τῆς ψυχῆς...., καὶ οὔτ' ἀπολειπομένης οὔτε προθεούσης. — Il faut remarquer, d'ailleurs, qu'en un autre sens, HÉRACLITE soutenait que la connaissance a lieu par les contraires. V. THEOPH., *De sens.*, 1, 499, 3 Diels.

405 a, 29. οἱ πολλοί. — ARISTOTE fait peut-être allusion aux disciples des Sophistes, de PROTAGORAS en particulier, qui appuyaient leur scepticisme sur la doctrine d'HÉRACLITE. Peut-être aussi a-t-il en vue CRATYLE et les autres disciples d'HÉRACLITE lui-même (v. *Meta.*, Γ, 5, 1010 a, 11 : τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν). PLATON atteste qu'au commencement du IV^e^ siècle l'école d'HÉRACLITE comptait encore de nombreux représentants en Ionie et, particulièrement, à Éphèse (v. *Théét.*, 179 D).

Ἀλκμαίων. — V. sur ce personnage, ZELLER, tr. fr., t. I, p. 463 sqq., I^5^, 488 sqq. t. a, et TANNERY, *Pour l'hist. de la sc. hell.*, p. 201 sq. — DIOG., VIII, 83 : ἔφη δὲ (*sc.* Ἀλκμαίων) καὶ τὴν ψυχὴν ἀθάνατον, καὶ κινεῖσθαι αὐτὴν συνεχῶς, ὡς τὸν ἥλιον. PHILOPON (88, 15) déclare qu'il ne connaît pas les écrits d'ALCMÉON et qu'il ne sait de lui que ce qu'en dit ARISTOTE.

405 a, 31. τοῦτο δ' ὑπάρχειν. — Τοῦτο remplace τὸ ἐοικέναι, comme l'indique THEMISTIUS (24, 20). L'interprétation de SIMPLICIUS (32, 9) : ὑπάρχειν δὲ αὐτῇ τὸ ἀθάνατον ὡς ἀεικινήτῳ, est moins satisfaisante au point de vue du sens et de la construction grammaticale.

405 b, 2. φορτικωτέρων semble devoir être pris dans le sens

directement opposé à celui de γλαφυρωτέρως (v. *ad* I, 2, 405 a, 8). De même qu'au moral φορτικοὶ a pour contraire χαρίεντες, qui exprime la délicatesse, la finesse résultant de la culture (v. *Eth. Nic.*, I, 3, 1095 b, 16—22; *Pol.*, VIII, 7, 1342 a, 20; 6, 1341 b, 16), de même, au point de vue intellectuel, il désigne la simplicité d'une pensée primitive qui voit les choses en gros. Cf. *Meta.*, B, 4, 1001 b, 14 : θεωρεῖ φορτικῶς. — Dans la *Métaphysique* (A, 3, 984 a, 4), ARISTOTE signale, de même, la simplicité des idées d'HIPPON : τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας. — Un passage du scoliaste d'ARISTOPHANE (*Nub.*, 96; V. ZELLER, tr. fr. t. I, p. 256, n. 3, I[5], 254, 3 t. a.) nous apprend qu'HIPPON était contemporain de Périclès.

405 b, 2. τινὲς. — ARISTOTE pense probablement à THALÈS.

405 b, 3. ἐοίκασιν..... ὑγρά. — Dans la *Métaphysique* (A, 3, 983 b, 22), ARISTOTE dit, de même, à propos de THALÈS : λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν..... καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν.

405 b, 4. ἐλέγχει..... ψυχήν. — Il est possible qu'HIPPON ait particulièrement visé l'opinion d'EMPÉDOCLE. V. *ad* I, 2, 404 b, 11 et ZELLER *l. l.*

ἡ γονὴ οὐχ αἷμα. — D'après CENSORINUS (*De die nat.*, 5, 13, 9 Jahn) HIPPON cherchait à prouver, par des observations sur les animaux, que la semence vient de la moëlle.

405 b, 6. καθάπερ Κριτίας. — Quelques auteurs ont voulu établir une distinction entre le sophiste CRITIAS et l'homme d'État de ce nom, qui fut l'un des Trente (v. PHILOP., 89, 8; ALEX. *ap.* PHILOP., *l. l.*; SIMPL., 32, 22 et ZELLER tr. fr., t. II, p. 478 n. 1, I[5], 1071, 2 t. a.). La question n'a, du reste, comme le remarque SIMPLICIUS, que peu d'importance. ZELLER (*ibid.*, p. 507, n. 6, 1109, 6 t. a.) fait observer qu'on ne peut pas conclure de ce passage d'ARISTOTE que le sophiste CRITIAS, à supposer qu'il s'agisse de lui, se soit livré à une étude plus approfondie des questions naturelles que les autres sophistes.

405 b, 7. τὴν τοῦ αἵματος φύσιν. — Tous les commentateurs (THEM., 24, 28; SIMPL., 32, 23; PHILOP., 89, 13; SOPHON., 15, 3) disent que l'avis de CRITIAS était fondé sur le fait que les parties

dépourvues de sang, comme les os, les ongles, les dents, ne sont pas douées de sensibilité. D'après PHILOPON (*l. l.*), CRITIAS aurait exprimé son opinion dans ce vers : αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα. WALLACE (p. 209) paraît admettre l'exactitude de cette indication. Mais le vers en question est d'EMPÉDOCLE (v. 374 Mull.). ZELLER (tr. fr. II, p. 243, n. 2, 802, 3 t. a.) remarque avec raison, que, s'il a figuré dans un poème orphique, comme semble l'indiquer TERTULLIEN (*De an.*, 15), c'est qu'on l'y a transporté. V. CIC., *Tusc.*, I, 9, 19; DIELS, *Dox. gr.*, pp. 204; 214.

405 b, 8. πάντα γὰρ ..... 10. ἢ πάντα. — Cf. *Meta.*, A, 8, 989 a, 5 : οὐθεὶς γοῦν τῶν ὕστερον ἠξίωσε καὶ ἓν λεγόντων γῆν εἶναι στοιχεῖον, δηλονότι διὰ τὴν μεγαλομέρειαν . τῶν δὲ τριῶν στοιχείων ἕκαστον εἴληφε κριτήν τινα· ..... καίτοι διὰ τί ποτ' οὐ καὶ τὴν γῆν λέγουσιν, ὥσπερ οἱ πολλοὶ τῶν ἀνθρώπων; πάντα γὰρ εἶναί φασι γῆν· φησὶ δὲ καὶ Ἡσίοδος τὴν γῆν πρώτην γενέσθαι τῶν σωμάτων. Ce passage montre : 1° qu'il ne faut pas voir dans les expressions πλὴν εἴ τις une allusion à un philosophe déterminé, mais seulement à une opinion générale, ou, tout au plus, à HÉSIODE comme représentant de cette opinion. Par suite, PHILOPON (89, 27) a tort de la rapporter a EMPÉDOCLE. Celui-ci admettait, sans doute, que l'âme consiste dans un mélange de tous les éléments (v. *ad* I, 2, 404 b, 11), mais il pensait, pour cette raison, que c'est le sang qui en est principalement le siège; 2° qu'il ne faut pas sous-entendre στοιχεῖα après ἢ πάντα, comme le fait WALLACE, mais traduire πάντα par *toutes choses*.

405 b, 11. ὁρίζονται δή. — Il est clair que ce passage est un résumé de l'exposition qui précède (THEM., 25, 6; PHILOP., 90, 20; SOPHON., 15, 8). Nous pensons, par suite, avec HAYDUCK, qu'il faut lire δή au lieu de δέ, quoique cette leçon ne figure dans aucun manuscrit. Mais THEMISTIUS paraît avoir lu ainsi et ARGYROPULE traduit : *ut igitur in summam omnia redigamus*.

ὡς εἰπεῖν. — *Ind. Ar.*, 872 a, 34 : *Aristoteli usitatum in formulis restrictivis :* ὡς εἰπεῖν, *quae formula saepissime, nec tamen ubivis, cum vocabulis universalibus,* πᾶς, οὐδείς, μόνος *sim, coniuncta est.* — Le sens serait plus simple si l'on pouvait lire, comme le conjecture CHRIST, πάντες ὡς εἰπεῖν. Mais l'avantage qu'on y trouverait n'est pas assez grand pour qu'il

y ait lieu d'introduire dans le texte une modification que n'autorise aucun manuscrit.

405 b, 12. τῷ ἀσωμάτῳ. — Comme nous l'avons indiqué plus haut (v. *ad* I, 2, 405 a, 6), il ne faut pas prendre ces mots dans leur sens strict. Ils signifient seulement que certains des philosophes énumérés par ARISTOTE, ont considéré l'âme comme la chose la plus subtile : ἀσώματον λέγων καὶ τὸ λεπτομερὲς σῶμα (SIMPL., 33, 3).

405 b, 14. πλὴν ἑνός. — Il s'agit d'ANAXAGORE, comme le disent tous les commentateurs et comme le prouve le contexte 405 b, 19.

405 b, 15. τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ. — V. *ad* I, 2, 404 b, 10 et THEOPH., *De sens.*, 1, 499, 1 Diels : περὶ δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι δύ' εἰσίν · οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν.... κτλ.

405 b, 19. πλείω ποιοῦσιν. — *Int.* : ἐκ πλειόνων ποιοῦσιν (TREND., p. 197).

405 b, 20. ἀπαθῆ.... νοῦν. — V. *ad* I, 2, 405 a, 16. Par l'apathie attribuée au νοῦς dans ce passage, « Aristote entend son immutabilité, car, d'après le texte *Metaph.*, V, 21 (1022 b, 15), il entend par πάθος une ποιότης καθ' ἣν ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται (ZELLER, tr. fr., t. II, p. 401, n. 1, I[5], 991, 1 t. a.) ».

405 b, 22. οὔτ' ἐκεῖνος εἴρηκεν. — Le reproche qu'ARISTOTE adresse à ANAXAGORE n'est pas complètement fondé. Nous savons, en effet, par THÉOPHRASTE, que, contrairement à l'opinion commune, ANAXAGORE admettait que la sensation est produite par les contraires, et qu'il s'efforçait d'établir la vérité de cette proposition pour chaque sens en particulier. THEOPH. *De sens.*, 27, 507, 7 Diels : Ἀναξαγόρας δὲ γίνεσθαι μὲν (*sc.* τὰς αἰσθήσεις) τοῖς ἐναντίοις · τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου · καθ' ἑκάστην δ' ἰδίᾳ πειρᾶται διαριθμεῖν. Comment ANAXAGORE, ne faisant pas de distinction entre l'âme et l'intelligence, pouvait-il concilier cette assertion avec celle de l'impassibilité du Νοῦς? Peut-être admettait-il une âme inférieure, siège de la sensation; peut-être, aussi, pensait-il qu'elle s'explique par l'action mutuelle des substances, sans intervention d'un principe spécial, âme ou intellect; ou encore, et plutôt, n'avait-il pas aperçu la difficulté.

En ce cas, c'est sur ce point que devrait porter le reproche d'obscurité que lui adresse ARISTOTE.

405 b, 23. ὅσοι δ' ἐναντιώσεις. — THEM., 25, 23 : ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς . δοὺς γὰρ ἐν τοῖς στοιχείοις θερμότητα ψυχρότητα, ὑγρότητα ξηρότητα, δίδωσι καὶ τῇ ψυχῇ τὰς ἐναντιώσεις ταύτας ὑπάρχειν.

405 b, 26. ἔν τι τούτων. — PHILOP., 92, 2 : θάτερον τῶν ἐναντίων τίθεται Ἵππων καὶ Ἡράκλειτος, ὁ μὲν τὸ θερμόν · πῦρ γὰρ τὴν ἀρχὴν εἶναι · ὁ δὲ τὸ ψυχρόν, ὕδωρ τιθέμενος τὴν ἀρχήν. A HÉRACLITE il faut sans doute ajouter DÉMOCRITE, CRITIAS et DIOGÈNE D'APOLLONIE.

405 b, 27. καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται. — Trad. : *ipsum vivere ductum nominatumque fuisse* (ARGYR.). Cf. *Poet.*, 21, 1458 a, 6 (τοῦ ὀνομαζομένου *sc.* ὀνόματος) et XENOPH., *Mem.*, IV, 5, 12. — THEM., 26, 5 : λέγοντες ὅτι καὶ τὸ ζῆν παρὰ τὸ ζέειν ὠνομάσθη. Comme le remarque STEINTHAL (*Gesch. d. Sprachwiss. bei d. Griech. u. Röm.*, p. 80, cité par BELGER *in alt. ed.* TREND., p. 198 note), en parlant de ceux qui τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν, *welche dem Namen nachgehend philosophiren,* ARISTOTE ne fait pas allusion à une école spéciale; notre passage suffirait à le prouver. Mais nous savons que les disciples d'HÉRACLITE étaient connus pour leurs étymologies fantaisistes que PLATON raille dans le *Cratyle* (v. ZELLER, tr. fr., t. II, p. 196, I[5], 749 t. a.). Il est bien possible que la première des étymologies indiquées ici ait été de leur invention. Il se pourrait même que la seconde eût été imaginée par leurs adversaires, peut-être par PLATON, pour montrer qu'en employant une pareille méthode, on peut aussi bien prouver que l'âme est du froid ou de l'eau que le contraire. Nous la retrouvons précisément dans le *Cratyle* (399 E) : ..... τὴν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψῦχον, ἅμα δὲ ἐκλείποντος τοῦ ἀναψύχοντος τὸ σῶμα ἀπόλλυταί τε καὶ τελευτᾷ · ὅθεν δή μοι δοκοῦσιν αὐτὸ ψυχὴν καλέσαι. Cependant JAMBLIQUE (*ap.* STOB., *Ecl.*, I, 868 Heer.) rattache cette étymologie à l'opinion orphique à laquelle ARISTOTE fait allusion ci-dessous (5, 410 b, 27 sqq.; V. *ad h. loc.*) et les Stoïciens expliquaient d'une façon analogue l'origine du mot ψυχή (ZELLER, III, I[3], p. 197, n. 1 t. a.). — Le sens que nous avons adopté suppose un point en haut après ἀκολοῦθουσιν (TORST., BIEHL). Si l'on met la virgule après λέγοντες (BEKKER, TREND., TORST., BIEHL), la construction de la phrase (b, 27) οἱ μὲν γὰρ τὸ θερμὸν λέγοντες..... 29. καλεῖσθαι ψυχήν, est irrégulière. NOETEL (*Zeitschr. f. d. Gym.*, 1864, p. 142) propose

soit de supprimer καλεῖσθαι ψυχήν, soit de lire : οἱ μὲν γὰρ τὸ θερμὸν (*sc.* τιθέασιν) ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται, οἱ δὲ τὸ ψυχρόν, λέγοντες διὰ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν κατάψυξιν καλεῖσθαι ψυχήν . ὅτι *ist als Causalconjunktion zu nehmen, und diesem begründenden Satze entspricht denn* λέγοντες κ. τ. λ. On obtient le même résultat en plaçant après τὸ θερμὸν la virgule que l'on met ordinairement après λέγοντες : οἱ μὲν γὰρ τὸ θερμόν (*sc.* τιθέασιν), λέγοντες ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται, οἱ δὲ τὸ ψυχρὸν (*sc.* λέγοντες) διὰ τὴν ἀναπνοήν.... κτλ. — La conjecture de ESSEN (*D. erste Buch*, etc., p. 16) : οἱ μὲν γὰρ τὸ θερμὸν λέγοντες διὰ τὴν τοῦ αἵματος ζέσιν φασὶ τὸ ζῆν ὠνομάσθαι, apporte au texte plus de modifications qu'il n'est nécessaire.

CHAPITRE III

405 b, 31. οὐ μόνον ψεῦδός ἐστι. — *Meta.*, Θ, 4, 1047 b, 12 : οὐ γὰρ δή ἐστι ταὐτὸ τό τε ψεῦδος καὶ τὸ ἀδύνατον · τὸ γάρ σε ἑστάναι νῦν ψεῦδος μέν, οὐκ ἀδύνατον δέ. Cf. *De cœlo*, I, 12, 281 b, 2 sqq.; *An. pr.*, I, 15, 34 b, 25.

406 a, 1. ἢ δυνάμενον *sc.* ἢ δυνάμενον κινεῖν ἑαυτό (THEM., 26, 16). — THEMISTIUS (*ibid.*) remarque avec raison que l'opinion combattue par ARISTOTE est surtout celle de PLATON. V. *Lois* X, 896 A : ΚΛ. τὸ ἑαυτὸ κινεῖν φῆς λόγον ἔχειν τὴν αὐτὴν οὐσίαν, ἥνπερ τοὔνομα, ὃ δὴ πάντες ψυχὴν προσαγορεύομεν ; — ΑΘ. φημί γε. V. *ad* I, 3, 406 b, 26 — 407 a, 2.

406 a, 3. πρότερον εἴρηται. — Les commentateurs ne sont pas d'accord sur le passage auquel ce renvoi s'applique. D'après TRENDELENBURG (p. 199), il s'agirait du début du *De anima* (I, 2, 403 b, 29). Mais on ne trouve là aucune discussion dogmatique; il n'y est question que des opinions des philosophes antérieurs. BÓNITZ (*Ind. Ar.*, 99 a, 1), à l'opinion duquel se range BELGER (*in alt. ed.* TREND., *l. l.*), désigne le chapitre 5 du VIII[e] livre de la *Physique*. WALLACE (p. 210) reproduit cette indication, en mentionnant spécialement *Phys.*, VIII, 5, 257 b, 20. SPENGEL (*in app. crit. ad* THEM., p. 26) renvoie à *Phys.*, VII, 1; VIII, 4 sqq.; HAYDUCK (*in app. crit. ad* SOPHON., p. 16), à *Phys.*, VIII, 6, 258 b; enfin, le même auteur, dans son édition de SIMPLICIUS (*in app. crit.*, p. 34), à *Phys.*, VIII, 5 et 6, et, dans

celle de PHILOPON (*in app. crit.*, p. 96), à *Phys.*, VIII, 5, 256 b. — En réalité, la démonstration à laquelle s'applique l'allusion est tout entière contenue dans le cinquième chapitre du VIII[e] livre de la *Physique*, spécialement à partir de 257 a, 31. ARISTOTE a établi, dans les chapitres précédents, que toute chose mue l'est par quelque chose, ou que tout mû suppose un moteur. Il s'applique alors à démontrer : 1° que tout mouvement a nécessairement pour origine, soit médiatement, soit immédiatement, une chose qui se meut elle-même; 2° (depuis 257 a, 31) que, si l'on analyse la notion de chose qui se meut elle-même (v. *ad* I, 3, 406 b, 11—15), on voit qu'un tel être se compose : d'une part, d'un mobile; d'autre part, d'un moteur immobile : (258 a, 1) τῆς ὅλης ἄρα τὸ μὲν κινήσει ἀκίνητον ὂν τὸ δὲ κινηθήσεται..... (b, 8) συμβαίνει τὸ πρώτως κινοῦν ἐν ἅπασιν εἶναι τοῖς κινουμένοις ἀκίνητον. — L'animal étant un être qui se meut lui-même (*ibid.*, VIII, 9, 265 b, 34), se décompose en un mobile, le corps, et un moteur immobile, l'âme (*ibid.*, 4, 254 b, 15). Il est donc non seulement faux, mais radicalement impossible, en vertu de la nature même de l'âme, qu'elle puisse se mouvoir elle-même.

406 a, 4. διχῶς δὲ κινουμένου παντός. — Il ne s'agit pas ici de la distinction, dont nous avons parlé dans la note précédente, des mobiles mus par eux-mêmes, ou par un moteur interne, et des mobiles mus par autre chose qu'eux, mais de celle du mouvement propre et du mouvement par accident. Sont mues par accident les choses qui appartiennent, à titre d'attributs ou de parties, au sujet mû par soi (quelle que soit, d'ailleurs, la cause du mouvement de celui-ci). Par exemple, quand l'homme blanc se meut ou est mû, la blancheur se meut par accident. De même, quand le navire est mû, les clous ou les matelots sont mus par accident (*Phys.*, IV, 4, 211 a, 17; VI, 10, 240 b, 17; VIII, 4, 254 b, 7).

406 a, 6. οἷον πλωτῆρες. — Il ne faut pas prêter à cette comparaison plus de valeur qu'elle n'en a. ARISTOTE n'entend pas comparer l'âme aux matelots et le corps au navire; l'âme n'est pas dans le corps comme le pilote dans le navire. V. *De an.*, II, 1, 413 a, 8—9; ALEX., *De an.*, 15, 9 et ci-dessous *ad loc.*

406 a, 8. δῆλον δ' ἐπὶ τῶν μορίων. — PHILOP., 97, 32 : δῆλόν φησιν ἐκ τοῦ τὰ μόρια, δι' ὧν κινεῖται καθ' αὑτὸν κινούμενος ὁ πλωτήρ,

ἀκίνητα εἶναι. On pourrait encore interpréter ce passage de la façon suivante : il y a des choses qui ne se meuvent que parce qu'elles sont contenues dans le mû ; c'est ce qui est évident si l'on considère les parties d'un tout qui se meut, par exemple celles d'un animal. Cette explication trouverait à s'appuyer sur les textes de la *Physique* que nous venons d'indiquer, où les expressions κατὰ μόριον sont appliquées à ce genre de mouvements. THEMISTIUS (28, 1) et SOPHONIAS (16, 36) ont peut-être adopté ce sens. Mais il faut, en ce cas, considérer δῆλον δ' ἐπὶ τῶν μορίων comme une parenthèse.

406 a, 10. διττῶς δὲ. — Il vaudrait peut-être mieux lire διττῶς οὖν avec U et THEMISTIUS, ou δισ. δὴ que propose SUSEMIHL (*Jen. Liter.*, IV, 1877, p. 708 ; *Burs. Jahresb.*, IX, 351).

406 a, 12. καὶ μετέχει κινήσεως. — PHILOPON (98, 9) et SOPHONIAS (17, 1) pensent qu'ARISTOTE a l'intention de distinguer ici deux espèces de mouvements par soi. Certaines choses, disent-ils, ne peuvent pas ne pas se mouvoir ; le mouvement leur est essentiel. Tels sont, par exemple, les astres. D'autres, tout en se mouvant par soi, ne sont pas toujours et essentiellement en mouvement; on peut dire seulement qu'elles en participent. Mais, comme le remarque TRENDELENBURG (p. 200), si cette interprétation était exacte, il faudrait, au lieu de la conjonction καί, une particule disjonctive comme ἤ. SUSEMIHL (*ibid.*), conjecture : καὶ οὐκ εἰ μετέχει ou καὶ οὐκ εἰ καθ' ἕτερον μετέχει. On peut expliquer, en conservant le texte traditionnel : cherchons..... si l'âme se meut par soi, *c'est-à-dire* si elle participe par soi au mouvement qu'elle produit, [ou si elle n'y participe que par accident].

τεσσάρων δὲ..... 13. αὐξήσεως. — φορὰ désigne le mouvement de translation κατὰ τόπον ; ἀλλοίωσις, l'altération ou mouvement κατὰ πάθος ou κατ' εἶδος ; enfin φθίσις et αὔξησις les modifications du volume κατὰ μέγεθος (*De cœlo*, IV, 3, 310 a, 23 ; *Phys.*, VIII, 7, 260 a, 26). Dans les *Catégories* (14, 15 a, 13) et le III[e] livre de la *Physique* (ch. 1 et 2), ARISTOTE ajoute la production et la destruction (v. aussi *Meta.*, Λ, 2, 1069 b, 9 ; N, 1, 1088 a, 31 ; *Mot. an.*, 5, 700 a, 26). Mais la classification qu'il indique ici paraît être celle à laquelle il s'est définitivement arrêté, car c'est seulement d'une façon provisoire (v. *Phys.*, IV, 10, 218 b, 19) que, dans le troisième livre de la *Physique*, il considère la production et la destruction comme des mouvements. Dans le cinquième livre, il démontre que ce ne sont pas des κινήσεις au sens propre, et qu'il faut les faire rentrer sous le concept plus général de μεταβολή. En effet, la κίνησις proprement dite suppose un sujet qui persiste au milieu de ses modifications successives, tandis que, dans la γένεσις et dans la φθορά, c'est le sujet lui-même qui est produit ou détruit (*Phys.*, V, 1, 224 b, 35 sqq.) ; il y a passage non plus de l'être à l'être, mais de l'être au néant et réciproquement. — Dans les endroits où il donne au concept de κίνησις son extension exacte, ARISTOTE en indique ordinairement *trois* espèces. Cf. *De cœlo*, IV, 3, 310 a, 23 : ἐπεὶ γάρ εἰσι τρεῖς αἱ κινήσεις, ἡ μὲν κατὰ μέγεθος, ἡ δὲ κατ' εἶδος, ἡ δὲ κατὰ τόπον... (v. *Ind. Ar.*, 391 b, 34 ; CHAIGNET, *Ess. sur la psych. d'Ar.*, p. 212). Comme, en outre, φθίσεως ne figure pas dans la copie primitive de E, DITTENBERGER (*Götting. gelehr. Anz.*, 1863, p. 1612), — qui aurait pu invoquer le texte de SOPHONIAS (17, 11) : τριῶν δὲ οὐσῶν κινήσεων φυσικῶν, — conjecture qu'à cet endroit du *De anima*, ARISTOTE n'avait sans doute énuméré que trois espèces de mouvements : φορά, ἀλλοίωσις, αὔξησις (αὔξησις désignant la μεταβολὴ κατὰ τὸ ποσὸν en général, comme ci-dessous II, 4, 415 b, 24, cf. 25). Si cette conjecture est exacte, on n'aura pas le droit d'invoquer, comme le fait BONITZ, ce texte du *De anima*, en faveur de l'authenticité du passage *Cat.*, 14, 15 a, 13, où l'αὔξησις et la φθίσις sont aussi comptées comme deux espèces de mouvements. *Ind. Ar.*, 391 b, 39 : κινήσεώς ἐστιν εἴδη ἕξ, γένεσις, φθορά, αὔξησις, μείωσις, ἀλλοίωσις, ἡ κατὰ τόπον μεταβολή *K 14. 15 a 13 Wz, hanc computandi rationem non esse Aristotelicam judicat Spgl Münch GA 1845 p 44, sed ex eadem computandi ratione* φορά ἀλλοίωσις φθίσις αὔξησις *dicuntur* τέσσαρες κινήσεις ψα *3.406 a 12.*

406 a, 16. πᾶσαι γὰρ.... τόπῳ. — Tout mouvement est continu (*Phys.*, VI, 4) et, par suite, divisible, aussi bien que tout mobile. Il en résulte que tout mouvement est dans l'espace. On arrive à la même conclusion si l'on remarque que tous les mouvements, sans exception, même la production et la destruction, ont pour condition la translation (φορά), c'est-à-dire la κίνησις κατὰ τόπον. V. *Phys.*, VIII, 7, 260 a, 26. — SOPHONIAS (17, 15) complète ainsi l'argument : τουτῷ δ' ἕπεται τὸ σῶμα εἶναι . πῶς οὖν ἀσώματος κατ'Ἀναξαγόραν καὶ Πλάτωνα ;

406 a, 16. εἰ δ' ἐστὶν..... 22. μετέχει.— Ce passage, d'après TRENDELENBURG (p. 200) et WALLACE (p. 211), ne fait que développer et compléter le précédent. Mais, dans cette hypothèse, εἰ δὴ conviendrait mieux que εἰ δέ. En outre, on ne comprend pas pourquoi ARISTOTE, dans l'exposition du même argument, répéterait des propositions à peu près identiques, comme (a, 14) εἰ δὲ **κινεῖται μὴ κατὰ συμβεβηκός** et (a, 16) εἰ δ' ἐστὶν ἡ οὐσία τῆς ψυχῆς τὸ κινεῖν ἑαυτήν. Enfin, il faudrait **entendre par** οὐκ ἔστι τόπος αὐτῶν que la blancheur et la dimension de trois coudées **ne sont** pas dans l'espace, ce qui est inexact. Il nous semble, par conséquent, qu'ARISTOTE propose ici, en réalité, un argument nouveau. Ce qui empêche de l'apercevoir, c'est l'ambiguïté du mot τόπος. τόπος sert, en effet, à désigner, d'abord, le lieu en général ou l'espace. Mais il signifie aussi le lieu naturel, ou propre, d'un corps (v., entre autres passages, *Gen. et corr.*, II, 3, 330 b, 31), et c'est en ce dernier sens qu il est employé ici. La nature étant un principe de mouvement, les corps naturels sont tous mobiles. Or, il y a deux espèces de mouvements : le circulaire et le rectiligne. Ce dernier, à son tour, se divise en deux espèces opposées : le mouvement vers le haut et le mouvement vers le bas. Le mouvement circulaire appartient au corps le plus parfait, celui dont sont formés les astres. Quant au mouvement vers le bas, il appartient à la terre ou au grave ; le mouvement vers le haut, au léger ou au feu. Mais il y a, entre le grave et le léger absolus, un grave et un léger relatifs, à savoir l'eau et l'air. Le lieu naturel d'un corps est celui vers lequel tend son mouvement naturel. C'est, pour la terre, le centre ; pour le feu, le haut et, pour les deux autres éléments, les espaces intermédiaires (*De cœlo,* I, 2, 268 b, 20, 269 a, 14; IV, 1, 308 a, 29; 4, 311 b, 27; 312 a, 7—12; 5, 312 a, 22). — Il est impossible que l'âme ait un lieu naturel puisque, en dehors de ceux qu'occupent les éléments, il ne reste pas de place dans l'univers. Quel sera donc le lieu propre de l'âme (τίνα οὖν τοῦτον ; THEM., 28, 19)?

406 a, 22. εἰ φύσει κινεῖται..... 27. ἀποδοῦναι. — Tout mouvement forcé suppose un mouvement naturel (v. *Phys.*, IV, 8, 215 a, 1 : πᾶσα κίνησις ἢ βίᾳ ἡ κατὰ φύσιν . ἀνάγκη δ' ἄν περ ᾖ βίαιος, εἶναι καὶ τὴν κατὰ φύσιν · ἡ μὲν γὰρ βίαιος παρὰ φύσιν ἐστίν, ἡ δὲ παρὰ φύσιν ὑστέρα τῆς κατὰ φύσιν. Cf. *De cœlo,* III, 2, 300 a, 21). Mais la réciproque n'est pas absolument vraie; tout mouvement naturel ne suppose pas un mouvement forcé. En effet, le

mouvement forcé c'est le transport du mobile dans un sens contraire à celui de son mouvement naturel, comme serait, par exemple, le transport de la terre vers le haut ou du feu vers le centre. Pour qu'un mouvement forcé soit possible, il faut donc que le mouvement naturel ait un contraire. Par exemple, le mouvement naturel de haut en bas aura pour contraire le mouvement forcé de bas en haut. Mais il y a des mouvements qui n'ont pas de contraire ; ce sont les mouvements circulaires (*De cœlo,* I, 3, 270 a, 18; II, 3, 286 a, 3). Par suite, les êtres auxquels ce mouvement est naturel, les astres, **ne** sont pas susceptibles de subir un mouvement **forcé.** Ainsi la proposition : εἰ φύσει κινεῖται, κἂν βίᾳ κινηθείη n est pas vraie comme principe général. Mais, ainsi que le remarque SIMPLICIUS (35, 19), les êtres éternels seuls y font exception, et elle est vraie de toutes les choses soumises à la production et à la destruction : ..... βίᾳ κινηθείη . ἡ τῶν ἐν γενέσει ζῴων δηλαδὴ ψυχή, περὶ ἧς ὁ λόγος καὶ ἡ ὑπόθεσις τῷ κινεῖσθαι κινεῖν. οὐ γὰρ καθόλου ἠξίωται....., ὅπερ ψεῦδος διὰ τὰ οὐράνια. — TRENDELENBURG (p. 201) est tenté de regarder comme suspecte l'authenticité des mots κἂν εἰ βίᾳ, καὶ φύσει. Cette proposition, dit-il, est tout à fait fausse (*falsa omnino*) et il ajoute : *Quae enim moles vi pelluntur, multum absunt, ut et natura sua moveantur.* WALLACE (p. 211) répète, en changeant seulement les termes : les corps que des forces extérieures pourraient mouvoir ne doivent pas, *ipso facto,* être mus par des forces internes. Mais il nous semble que l'objection ne porte pas. Tout mouvement, dit en effet ARISTOTE, implique une direction ; quand le mouvement est forcé, c'est que le mobile qui le subit se mouvrait, par nature, dans la direction opposée. Et cette conséquence est parfaitement légitime, parce qu'il n'y a pas dans l'univers de corps absolument inerte. Tout corps naturel a une tendance spontanée, interne, vers un but qui est pour chaque élément, ou partie d'élément, son lieu propre. Supposer un mobile qui en serait dépourvu est impossible et contradictoire. Ce serait un être naturel qui n'aurait pas de nature, puisque la nature de chacun n'est pas autre chose que ce principe interne de mouvement. — D'ailleurs, ni TRENDELENBURG, ni WALLACE n'ont compris le sens littéral de la phrase en question. ARISTOTE veut dire que les êtres qui sont doués d'un mouvement naturel peuvent aussi être mus par force et réciproquement (cf. *Phys.* et *De cœlo ll. ll.*). Il ne dit point que toute chose mue d'un mouvement naturel soit *en même temps* mue d'un mouvement forcé, ce

que TRENDELENBURG trouve absurde, et qui l'est en effet ; il ne dit pas davantage ce que comprend WALLACE : *that any movement which is caused by internal force can be also caused by external.*

406 a, 25. καὶ ἠρεμεῖ ἐν τούτῳ βίᾳ. — V. *De cœlo,* III, 2, 300 a, 28 : καὶ γὰρ ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον ἢ βίᾳ ἢ κατὰ φύσιν · βίᾳ δὲ μένει οὗ καὶ φέρεται βίᾳ, καὶ κατὰ φύσιν οὗ κατὰ φύσιν.

406 a, 26. ποῖαι δὲ βίαιοι..... 27. ἀποδοῦναι. — Le mouvement forcé est, par définition, celui qui imprime au mobile une direction opposée à celle de sa tendance naturelle ou interne : παρὰ τὴν ὁρμὴν καὶ τὴν προαίρεσιν (*Meta.*, Δ, 5, 1015 a, 27). Cette tendance interne, qui est la nature de l'être inanimé et l'âme de l'animal, n'est pas susceptible de subir un mouvement forcé. C'est seulement l'ensemble, le σύνολον dont elle est la forme, qui peut subir un tel mouvement. V. *ad* II, 1, 412 b, 5—6.

406 a, 27. πλάττειν. — πλάσμα = *hypothèse imaginaire.* ARISTOTE (*Meta.*, M, 7, 1082 b, 3), définit ce terme de la façon suivante : λέγω δὲ πλασματῶδες τὸ πρὸς ὑπόθεσιν βεβιασμένον. Et ALEXANDRE (*ad loc.*, 737, 8 Bon., 759, 12 Hayd.) explique ainsi ces expressions : si l'on dit que l'homme est ovipare parce qu'il vole, la conséquence sera légitime. Mais l'hypothèse dont l'oviparité de l'homme est la conséquence, à savoir qu'il vole, sera βεβιασμένη, c'est-à-dire impossible et fausse. Le πλάσμα est donc une hypothèse que l'on ne peut poser sans faire violence à la vérité ou à l'évidence.

ἔτι δ' εἰ..... 30. τῶν μεταξύ. — V. *ad* I, 3, 406 a, 16—22.

406 a, 30. περὶ τῶν μεταξύ. — WALLACE traduit : *of the intermediate elements.* Il nous semble que τὰ μεταξύ désigne plutôt les lieux intermédiaires, puisque le λόγος consiste précisément à conclure de la direction de l'âme vers tel lieu, qu'elle est formée de tel élément. V., d'ailleurs, *De cœlo,* IV, 4, 312 a, 7 : ..... οἱ τόποι δύο, τὸ μέσον καὶ τὸ ἔσχατον . ἔστι δὲ δή τι καὶ τὸ μεταξὺ τούτων..... διὰ τοῦτο ἔστι τι καὶ ἄλλο βαρὺ καὶ κοῦφον, οἷον ὕδωρ καὶ ἀήρ.

ἔτι δ' ἐπεὶ..... b, 5. τῶν ζῴων. — BONITZ (art. cit., *Hermes*, t. VII, 1873, p. 422 sqq.) fait, à propos de ce morceau, les remarques suivantes :

La première partie de ce passage est suffisamment claire. Elle signifie que, si l'on admet que l'âme se meut, il est raisonnable de la supposer animée de mouvements du même genre que ceux qu'elle imprime au corps, et que, par suite, on pourra conclure du genre des mouvements dont le corps est animé, à celui du mouvement que l'âme elle-même exécute. Or le corps se meut dans l'espace, φορᾷ. Mais comment faut-il expliquer la suite du texte : ὥστε καὶ ἡ ψυχὴ..... μεθισταμένη ? Étant données les deux prémisses : Les mouvements de l'âme sont de même espèce que ceux du corps ; les mouvements du corps sont des mouvements locaux, — la seule conclusion possible est celle-ci : par suite, les mouvements de l'âme seront des mouvements locaux. Cette conclusion peut-elle être exprimée par les mots en question ? TRENDELENBURG l'admet et il explique : μεταβάλλοι ἄν *i. e.* τόπον. Mais, bien que μεταβάλλειν soit quelquefois employé par ARISTOTE pour désigner le mouvement local (*Ind. Ar.*, 458 b, 50—54), il a ordinairement un sens beaucoup plus général, plus général même que celui de κινεῖσθαι (v. *ad* I, 3, 406 a, 12—13), et il est peu vraisemblable qu'ARISTOTE eût négligé de marquer par un terme précis ce qui est, en somme, l'essentiel de sa conclusion. On pourrait être tenté de penser que ce sont les mots κατὰ τὸ σῶμα qui ajoutent à μεταβάλλοι la détermination nécessaire pour désigner le mouvement local. Ces mots seraient susceptibles de deux interprétations ; ils pourraient signifier soit : les mouvements de l'âme sont, d'une manière générale, de même espèce que ceux du corps ; — c'est-à-dire des mouvements de translation, — soit : les mouvements de l'âme correspondent, dans le détail, à chacun des mouvements du corps. Mais ni l'une ni l'autre de ces interprétations ne paraît acceptable. La seconde serait, en effet, en désaccord avec la proposition qui la précède : τὸ δὲ σῶμα κινεῖται φορᾷ. Car cette proposition nous conduit seulement à conclure que l'âme se meut aussi φορᾷ, et non à une détermination spéciale de chacun des mouvements de l'âme, en particulier. En outre, cette conclusion, ainsi comprise, ne justifierait pas la remarque suivante : ἐξελθοῦσαν εἰσιέναι πάλιν etc. Mais, si l'on adopte la première interprétation (de sorte que l'âme se mouvrait du même genre de mouvement que le corps), la conclusion ne sera que la répétition pure et simple de l'une des prémisses (ἡ ψυχὴ καὶ αὐτὴ ταύτην τὴν κίνησιν κινεῖται,

ἤν τὸ σῶμα). Les mots précédents (κινεῖσθαι φορᾷ) annoncent, au contraire, une détermination précise du genre de mouvement qui, dans l'hypothèse, appartiendrait à l'âme. Il semble, par conséquent, qu'il faudrait, au lieu de κατὰ τὸ σῶμα, lire κατὰ τόπον (v. *Ind. Ar.*, 458 a, 42 sqq.). Sans doute, cette leçon ne peut s'appuyer sur l'autorité d'aucun manuscrit, mais THEMISTIUS et PHILOPON paraissent l'avoir suivie. Le premier dit, en effet (29, 15) : τὸ δὲ σῶμα κινεῖται κατὰ τόπον, ὥστε καὶ ἡ ψυχὴ κατὰ τόπον.... κτλ. (cf. 30, 13 ; 30, 15 ; 30, 18) ; et le second : ὥστε καὶ αὐτὴ κινηθήσεται κατὰ τόπον (PHILOP., 107, 20). — Ainsi, dans l'hypothèse contestée, le mouvement de l'âme serait le mouvement local, c'est-à-dire, soit que son ensemble changerait de place, soit que, l'ensemble restant immobile, ses parties seraient en mouvement, comme cela a lieu, par exemple, dans le mouvement circulaire. Telle est l'explication que donne CONRAD GESNER des mots : ἡ ὅλη ἢ κατὰ μόρια μεθισταμένη. TRENDELENBURG (p. 203) la rejette : *Minime, neque enim ad motus genus pertinet. Haec potius est sententia : Sequeretur animam, vel omnem, vel ejus inter se facultates tanquam partes locum mutare.* Mais on n'aperçoit pas pourquoi ARISTOTE introduirait ici les facultés de l'âme, ni ce qui, dans ses prémisses, pourrait l'autoriser à le faire. Il semble tout naturel, au contraire, qu'après avoir montré que, dans l'hypothèse qu'il combat, c'est le mouvement local qui appartient à l'âme, il indique les deux formes que ce mouvement peut recevoir. — Pour la seconde partie de ce passage, E donne le texte suivant : εἰ δὲ τοῦτ' ἐνδέχεται, καὶ ἐξελθοῦσαν εἰσιέναι πάλιν ἐνδέχοιτ' ἄν. BEKKER, TRENDELENBURG et TORSTRIK adoptent ce texte. Au contraire, les mss. SWX ont seulement : εἰ δὲ τοῦτο, ἐνδέχοιτο καὶ ἐξελθοῦσαν εἰσίεναι πάλιν. Cette dernière leçon (où il faut, sans doute, remplacer ἐνδέχοιτο par ἐνδέχοιτ' ἄν, comme le conjecture, avec raison, TORSTRIK, p. 119) paraît préférable. En effet, par l'argument précédent, ARISTOTE a voulu démontrer, non pas seulement qu'il est possible, d'après l'hypothèse, que l'âme se meuve dans l'espace, mais que c'est là une conséquence *nécessaire* de cette hypothèse. Ce point établi, il en résulte que, dans la théorie discutée, l'âme est, dans une certaine mesure, quelque chose d'indépendant du corps (SOPHON., 18, 23 : εἰ γὰρ μή τινι ζωτικῇ δυνάμει τῇ παρουσίᾳ τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα συνέχεται, ἀλλὰ μόνον ὡς ὥσει καὶ μοχλείᾳ τινὶ κινεῖ, οὐδὲν κωλύει ταῦτα γίνεσθαι) et que, par suite, cette théorie a pour conséquence possible, la séparation de l'âme d'avec le corps et sa rentrée dans celui-ci. Ni THEMISTIUS, ni SIMPLICIUS, ni PHILOPON ne pré-

sentent comme hypothétique le premier point, à savoir que la doctrine visée conduise à attribuer à l'âme la locomotion. Cf. THEM., 29, 16 : ὥστε καὶ ἡ ψυχὴ κατὰ τόπον ἤτοι γε ὅλη ἢ κατὰ μόρια μεθισταμένη . τοῦτῳ δὲ ἕπεται καὶ ἐξελθοῦσαν εἰσιέναι πάλιν, τούτῳ δὲ τὸ ἀνίστασθαι τὰ τεθνεῶτα τῶν ζῴων. — Les derniers mots τούτῳ δ' ἕποιτ' ἂν τὸ ἀνίστασθαι τὰ τεθνεῶτα τῶν ζῴων sont considérés par TRENDELENBURG comme une interpolation : *Verba non temere ea suspicione absolvenda sunt, proficisci a manu christiani lectoris carnis resurrectionem ex Aristotelis propositionibus cupide concludentis. Adeo verba Christianum saeculum sapiunt. Fortasse ex ipsis commentatoribus, sui temporis placita respicientibus, redundarunt* (p. 202). Mais il faut avouer que le lecteur chrétien aurait été singulièrement mal avisé de présenter la résurrection de la chair comme résultant précisément de l'opinion combattue. Il est plus probable que c'est ARISTOTE lui-même qui a tiré cette conséquence pour montrer, suivant son habitude, que l'opinion qu'il voulait réfuter conduisait à des conclusions contraires à l'expérience. Rapprocher les paroles de Praxaspe à Cambyse dans HÉRODOTE (III, 62) : Si les morts désormais reviennent (εἰ μέν νυν οἱ τεθνεῶτες ἀνεστᾶσι), attends-toi à voir revenir le Mède Astyage ; si les choses vont comme par le passé (εἰ δ' ἔστι ὥσπερ πρὸ τοῦ), rien de fâcheux contre toi ne se produira de son fait.

Bien que la plupart de ces considérations nous paraissent fondées, nous n'avons pas modifié le texte des manuscrits, dont l'explication ne nous semble pas radicalement impossible. Il faut, pensons-nous, prendre, comme le fait SIMPLICIUS (37, 4), κατὰ τὸ σῶμα dans le sens de καθάπερ σῶμα et chercher dans les mots ἡ ὅλη ἢ κατὰ μόρια μεθισταμένη la détermination qu'il faut ajouter à μεταβάλλοι pour désigner le mouvement local : L'âme, cause des mouvements du corps, doit se mouvoir du même genre de mouvement que lui. Or le corps se meut dans l'espace ; donc l'âme doit, comme le corps, se mouvoir ἡ ὅλη ἢ κατὰ μόρια μεθισταμένη (cf. *Ind. Ar.*, 449 b, 12 : μεθιστάναι..... *1. proprie de mutato loco*). Quant aux expressions εἰ δὲ τοῦτ' ἐνδέχεται, on peut les comprendre ainsi : si l'on admet que cela est possible (comme nous venons de montrer qu'on doit nécessairement le faire quand on croit que l'âme se meut)..... etc.

406 a, 32. ἀντιστρέψασιν. — Lorsque deux propositions expriment, l'une une cause, l'autre son effet, on peut, ou bien conclure de la première à la seconde, ce qui est la méthode

normale et syllogistique, ou bien conclure de la seconde à la première, ou de l'effet à la cause, ce qui est quelquefois avantageux, l'effet étant, souvent, plus clair et plus connu pour nous. C'est ainsi que, du fait que les planètes ne scintillent pas (effet de leur proximité), on peut conclure qu'elles sont près (*An. post.*, I, 13, 78 a, 26 : ἄλλον δὲ — *sc.* τρόπον γίνεται ὁ συλλογισμός — εἰ δι' ἀμέσων μέν, ἀλλὰ μὴ διὰ τοῦ αἰτίου ἀλλὰ τῶν ἀντιστρεφόντων διὰ τοῦ γνωριμωτέρου). De même ici, on conclurait des effets, les mouvements du corps, à la cause supposée, les mouvements de l'âme.

406 b, 5. τὴν δὲ κατὰ συμβεβηκὸς... 11. εἴπερ κινεῖται. — Ce passage, d'après THEMISTIUS, aurait pour but de prévenir une objection. On pourrait dire, en effet, que ce n'est pas toujours par accident que l'âme est mue, comme le voudrait ARISTOTE. Les mouvements accidentels pour elle seraient seulement les déplacements qu'elle imprime au corps, et qu'elle se trouve partager. Ce qui prouve bien qu'ils sont accidentels pour l'âme, c'est, dirait-on, qu'ils peuvent être communiqués à l'animal et, par suite, à l'âme, même par un agent extérieur (THEM., 31, 2 : ἀλλ' ἴσως τὰς μὲν σωματικὰς ταύτας κινήσεις διὰ τοῦτο τὴν ψυχὴν κατὰ συμβεβηκὸς ἐροῦσι κινεῖσθαι..... ταύτας γὰρ καὶ ὑπ' ἄλλου κινεῖσθαι αὐτὴν οὐδὲν κωλύει · καὶ γὰρ ὠθουμένου βίᾳ τοῦ ζώου συναπολαύειν ἀνάγκη τὴν ψυχὴν..... κτλ.). Cependant, ajouterait-on, il est d'autres mouvements qui sont plus particuliers à l'âme, et qui lui appartiennent par soi (THEM., à la suite du texte cité : ἀλλὰ τὰς τῆς ψυχῆς κινήσεις καὶ ὡς ψυχῆς ταύτας ἐροῦσιν αὐτὴν ὑφ' αὑτῆς κινεῖσθαι καὶ ταύτας εἶναι ἐκ τῆς οὐσίας τῆς ψυχικῆς, ἃς οὐχ οἷόν τε αὐτὴν ὑπ' ἄλλου κινεῖσθαι, ὡς τῆς ἔνδοθεν φύσεως ἐξηρτημένας). Mais, répond ARISTOTE, les mouvements que l'on pourrait prétendre propres à l'âme, par exemple la sensation, le désir, ou même la pensée (THEM., 31, 15 : αἱ διανοήσεις..... εἴπερ οὐδέποτε ἄνευ φαντασίας) sont provoqués en elle (si l'on admet qu'elle puisse se mouvoir), par le sensible. — Il faut reconnaître que, si tel est le sens de ce passage, les expressions d'ARISTOTE sont singulièrement insuffisantes, et qu'il a sous-entendu des parties essentielles de l'argumentation. L'interprétation suivante, que propose WALLACE (p. 212), nous paraît plus conforme au texte : on pourrait renoncer à soutenir que l'âme se meut elle-même et maintenir, néanmoins, qu'elle est mobile. En effet, dirait-on, des mouvements accidentels peuvent lui être communiqués, même par autre chose qu'elle, comme,

par exemple, dans le cas où l'animal est poussé par une impulsion extérieure. Mais alors, faut-il répondre, on renoncerait à l'hypothèse du mouvement essentiel de l'âme. Car, si elle n'est mobile que par autre chose, elle n'est pas mobile par soi. De plus, l'opération que les partisans du mouvement essentiel de l'âme pourraient le plus naturellement considérer comme un tel mouvement, la sensation, est provoquée par le sensible et accompagnée d'un mouvement corporel. Par suite, même quand elle sent, on ne peut pas dire que l'âme se mette en mouvement d'elle-même, ni même qu'elle soit mue par soi.

406 b, 9. τὸ καθ' αὐτὸ ἀγαθὸν ἢ δι' αὐτό,.. — Ce qui est bon *pour* soi (δι' αὐτό) c'est la fin dernière ou le souverain bien. Mais il y a des choses qui, tout en étant bonnes comme éléments ou conditions du souverain bien, ont aussi, *par* soi, prises en elles-mêmes (καθ' αὑτά) et indépendamment de la fin supérieure qu'elles permettent d'atteindre, une certaine valeur. Telles sont la prudence, la vision etc. *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b, 16 : καθ' αὐτὰ δὲ ποῖα θείη τις ἄν (*sc.* ἀγαθά); ἢ ὅσα καὶ μονούμενα διώκεται, οἷον τὸ φρονεῖν καὶ ὁρᾶν καὶ ἡδοναί τινες καὶ τιμαί; ταῦτα γὰρ εἰ καὶ δι' ἄλλο τι διώκομεν, ὅμως τῶν καθ' αὐτὰ ἀγαθῶν θείη τις ἄν.

406 b, 10. ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν. — D'après ARISTOTE, dans la sensation, pas plus que dans la marche, l'âme n'est mue par soi. La sensation, comme la marche, est un mouvement de l'animal, c'est-à-dire de l'ensemble constitué par l'âme et le corps, mouvement qui appartient par soi à cet ensemble, mais qui n'appartient que par accident soit à sa forme, soit à sa matière. *De Somno*, 1, 454 a, 7 : ἐπεὶ δ' οὔτε τῆς ψυχῆς ἴδιον τὸ αἰσθάνεσθαι οὔτε τοῦ σώματος...., φανερὸν ὡς οὔτε τῆς ψυχῆς τὸ πάθος ἴδιον, οὔτ' ἄψυχον σῶμα δυνατὸν αἰσθάνεσθαι. V. *ad* II, 5, 417 a, 9—14.

406 b, 11. ἀλλὰ μὴν..... 15. αὐτῆς καθ' αὐτήν. — Tout mouvement est une modification du mobile, soit en qualité (altération), soit en quantité (accroissement et diminution), soit dans le lieu (translation). Ce dernier genre de mouvement, n'atteignant pas les déterminations internes de la chose, est celui qui modifie le moins profondément sa nature (*Phys.*, VIII, 7, 261 a, 20 : ἥκιστα τῆς οὐσίας ἐξίσταται τὸ κινούμενον τῶν κινήσεων ἐν τῷ φέρεσθαι ·). Quant au changement qui modifie, non plus le lieu, le volume ou les qualités accidentelles de la

chose, mais son essence, ce n'est pas, à proprement parler, un mouvement qu'il faut l'appeler. Car, en pareil cas, le sujet même du mouvement ne subsiste pas; il y a production ou destruction (v. *ad* I, 3, 406 a, 12—13). Si donc l'âme se meut elle-même en tant qu'âme, elle sera, à chaque instant, produite et détruite. — On pourrait objecter que l'animal est un être qui se meut lui-même, sans que, pour cela, il soit produit ou détruit. Il faut répondre que ce n'est pas l'essence même de l'animal qui est mue. Il y a en lui un moteur immobile, qui est précisément sa forme essentielle ou son âme (v. *ad* I, 3, 406 a, 3). — Pourquoi, dirait-on encore, n'en serait-il pas de même pour l'âme, et pourquoi n'y distinguerait-on pas un moteur immobile et un mobile? Mais, d'abord, ce serait déjà reconnaître dans l'âme un élément immobile. En outre, ce serait intercaler, entre l'âme motrice et le corps mû, une âme motrice-mobile dont l'intervention n'est nullement nécessaire. En effet, le moteur immobile et le mû sont les éléments suffisants d'une chose qui se meut elle-même, comme l'animal. Dans la *Physique* (VIII, 5, 258 a, 5—18), après avoir prouvé par l'absurde qu'une chose qui se meut elle-même se compose d'une chose mue et d'un moteur immobile, ARISTOTE établit directement la même conclusion par l'argument suivant : « Puisque toute chose meut, soit en étant mue elle-même par « une autre, soit en étant immobile, et puisque ce qui est mû « ou bien meut, à son tour, ⌊autre chose,⌉ ou bien ne meut « rien, il est nécessaire que ce qui se meut soi-même soit « composé d'une chose immobile et mouvante, et d'une autre « chose mue et qui n'en meut pas nécessairement une autre, « mais qui peut, soit le faire, soit ne pas le faire (ὁπότερ' ἔτυχεν). « Soient, en effet, A un moteur immobile, B une chose mue « par A et mouvant, à son tour, Γ, lequel est mû par B, mais « ne meut rien. — Il se peut, d'ailleurs, que le mouvement « parvienne à Γ par un plus grand nombre d'intermédiaires, « mais ⌊nous⌉ supposons ⌊, comme nous pouvons le faire sans « que la conclusion s'en ressente,⌉ qu'il se transmet par un « seul ⌊intermédiaire⌉. — Cet ensemble ABΓ constitue une « chose qui se meut elle-même. Mais, si l'on enlève Γ, AB « continuera à se mouvoir soi-même, A étant le moteur et B le « mû, tandis que Γ ⌊,ainsi isolé,⌉ ne se mouvra pas lui-même « et ne sera absolument pas mû. BΓ ne saurait, non plus, « séparé de A, se mouvoir soi-même, car B ne meut que parce « qu'il est mû par autre chose.... Par conséquent, c'est à AB

« seul qu'appartient la propriété de se mouvoir soi-même. Une « chose qui se meut elle-même se compose donc d'un moteur « immobile et d'une chose mue, qui peut ou non mouvoir à « son tour. » Cf. SIMPL., *ad loc.*, 1243, 1 sqq.; 20 sqq. — V., pour l'ensemble de l'argument, ALEX., ἀπ. κ. λύσ., II, 2, 46, 22.

406 b, 11. ἀλλὰ μήν. — *Ind. Ar.*, 33 b, 26 : ἀλλὰ μήν *admodum frequens apud Ar,... ad significandum argumentationis progressum.*

406 b, 13. ἔκστασις. — Cf. *Phys.*, IV, 13, 222 b, 16 : μεταβολὴ δὲ πᾶσα φύσει ἐκστατικόν.

ἢ κινεῖται. — ALEX., *l. l.*, 47, 22 : πᾶν τὸ κατά τι κινούμενόν τε καὶ μεταβάλλον ἐξίσταται τοῦ καθὸ κινεῖται.

406 b, 16. ὡς αὐτὴ κινεῖται, *sc.* κατὰ τόπον. — THEM., 34, 25 : οἱ κινουμένην κατὰ τόπον τὴν ψυχὴν κινεῖν τὸ σῶμα ἀποφαινόμενοι.

406 b, 17. Φιλίππῳ. — PHILIPPE, fils d'ARISTOPHANE (*Sch.* PLAT., p. 331 Bekk., et d'autres *ap.* MEINEKE, *Ffrg. comic. græc.*, I, 340 sqq.). ATHÉNÉE et d'autres (v. MEIN., *l. l.*) indiquent les titres de quelques-unes de ses comédies. Il semble résulter du texte de THEMISTIUS (34, 27) que Dédale figurait comme personnage dans l'une d'elles : φησὶ γὰρ ὁ Δαίδαλος παρ' αὐτῷ (*sc.* Φιλίππῳ)... κτλ.

406 b, 19. ἄργυρον χυτόν. — SIMPL., 39, 23 : τὸν χυτὸν ἄργυρον τὸν ὑδράργυρόν φασι δηλοῦν. Les deux termes ne sont pourtant pas absolument synonymes. V. IDEL., *Meteor.*, II, 500 *in f.*

406 b, 21. διὰ τὸ πεφυκέναι. — Il ne faut pas conclure de ces expressions qu'ARISTOTE a attribué aux atomes de DÉMOCRITE un mouvement naturel ou essentiel. S'il est naturel aux atomes psychiques de n'être jamais en repos, c'est uniquement parce que leur forme sphérique les rend éminemment propres à être mus. V. *ad* I, 2, 404 a, 7; 10.

406 b, 25. προαιρέσεώς τινος καὶ νοήσεως. — *Eth. Nic.*, VII, 6, 1148 a, 9 : παρὰ τὴν προαίρεσιν καὶ τὴν διάνοιαν. *Phys.*, II, 5, 197 a, 7 : ἡ γὰρ προαίρεσις οὐκ ἄνευ διανοίας. *Mot. An.*, 6, 700 b,

17 : ὁρῶμεν δὲ τὰ κινοῦντα τὸ ζῷον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν. Il faut donc prendre ici νόησις dans le sens large de διάνοια plutôt que dans son acception étroite. TREND., p. 206 : *Hac quidem ratione hoc loco additur* « καὶ νοή- « σεως », *quae, magis communi, quam suprema illa vi intellegitur, qua in summa veritate invenienda versatur.* V. *ad* III, 9, 432 a, 18; 10, 433 a, 23.

Le mouvement que le corps reçoit de l'âme ne peut pas être une impulsion extérieure et mécanique; car une telle impulsion supposerait, entre l'âme et le corps, un contact, puisque l'action et la passion physiques sont impossibles sans contact (*Phys.*, III, 1, 201 a, 24; *Gen. et corr.*, I, 6, 322 b, 21; *Gen. an.*, II, 1, 734 a, 3; *Phys.*, VII, 2, déb.; *Gen. et corr.*, I, 9, 327 a, 2). Mais, entre l'âme et le corps, il n'y a pas de contact possible, si ce n'est en un sens tout métaphorique (*Gen. et corr.*, I, 6, 323 a, 20 sqq.; 7, 324 b, 14; SIMPL., *Phys.*, 1243, 35). C'est que le contact exige la séparation et la distinction actuelles du touchant et du touché : συμφυὲς μὲν οὖν ἕκαστον καὶ ἓν ὃν ἀπαθές (*Gen. et corr.*, I, 9, 327 a, 1; *Meta.*, Δ, 4, 1014 b, 22; K, 1, 1046 a, 28; *Phys.*, IV, 5, 213 a, 9; V, 3, 227 b, 6 sqq.; a, 25; VIII, 4, 255 a, 13 : ᾗ γὰρ ἓν καὶ συνεχὲς μὴ ἀφῇ ταύτῃ ἀπαθές ·). Or l'âme et le corps ne sont pas deux substances distinctes; ils ne sont rien l'un indépendamment de l'autre. L'âme est inséparable du corps, comme la forme de la matière, et, réciproquement, séparé de l'âme, le corps n'est plus qu'une masse informe qui n'a de commun que le nom avec sa nature primitive (v. *ad* I, 2, 402 a, 6; II, 1, 412 b, 20; 21). On ne doit même pas se demander comment l'âme et le corps sont unis, car ils ne sont rien en dehors de cette union (v. *ad* II, 1, 412 b, 6—9; THEM., *ad loc.*, 77, 17). De plus, il ne peut y avoir action et passion réciproques de l'âme et du corps. Il faudrait, en effet, pour cela, que ce fussent deux substances ayant même matière, car, quand il s'agit de choses qui n'ont pas la même matière, l'agent ne subit aucune réaction de la part du patient (*Gen. et corr.*, I, 6, 323 a, 24; 7, 324 a, 34; *Gen. an.*, IV, 3, 768 b, 15). L'âme n'est pas mue et ne meut pas par contact, pas plus qu'elle ne tisse ou ne bâtit (*De an.*, I, 4, 408 b, 1—15). Elle ne fait, d'ailleurs, en cela, que participer aux caractères communs à toute forme (v. *ad* III, 4, 429 b, 10). Ce sont, dit ALEXANDRE (*De an.*, 21, 23), seulement les choses qui poussent, tirent, font tourner ou transportent qui meuvent par contact. L'âme meut comme forme, elle ne se meut pas par soi. Dirons-nous

que l'âme meut le corps par le désir (ὄρεξις) et la représentation (φαντασία — v. *Mot. an.*, 7, 701 a, 33; *De an.*, III, 10, *præs.* 433 a, 17 sqq.; b, 27 : ὅλως μὲν οὖν, ὥσπερ εἴρηται, ᾗ ὀρεκτικὸν τὸ ζῷον, ταύτῃ ἑαυτοῦ κινητικόν · ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας)? Mais il faut s'entendre sur ce point. Le désir et la représentation sont déjà, en effet, des affections communes à l'âme et au corps, des mouvements de l'animal dans son ensemble (*De an.*, III, 10, 433 b, 15; b, 28; *Mot. an.*, 6, 700 b, 35; *ad* I, 1, 403 a, 16 sqq.). Ou plutôt même, à prendre les choses à la rigueur, le désir n'est pas une affection commune à l'âme et au corps, pas plus que le mouvement. De même que l'âme ne partage pas le mouvement du corps, si ce n'est par accident, de même elle n'est pas affectée par le désir. C'est l'animal qui se meut ou qui désire, ce n'est pas son âme. On ne peut donc pas dire, comme le fait THEMISTIUS (35, 1), que le corps obéit au choix et au jugement de l'âme (προελομένης μόνον καὶ κρινάσης εὐθὺς ὑπερετεῖται τὸ σῶμα). En réalité, l'âme meut le corps exactement comme le premier moteur meut le monde; il n'y a de différence que dans l'éternité du mouvement causé par celui-ci (v. *Mot. an.*, 6, 700 b, 29; *ad* III, 10, 433 b, 15—16). Ce qui meut l'animal, ce n'est pas la forme qu'il possède, c'est la forme parfaite et achevée qu'il devrait posséder pour réaliser pleinement son essence; c'est, en un mot, le désirable. De même, ce qui meut la terre ou le feu c'est leur lieu naturel, en qui seul ils arrivent à être pleinement ce qu'ils tendent à être. Mais, de même aussi que les éléments restent en repos quand ils ont atteint ce lieu, ainsi l'animal qui aurait atteint sa forme parfaite resterait immobile. L'âme qui le meut n'est pas celle qui est réalisée en lui, c'est celle qui le sera après que le mouvement aura été accompli (v. *ad* I, 3, 407 b, 17—26; 4, 407 b, 32). A la question de savoir pourquoi l'animal se meut ainsi, il n'y a rien à répondre, sinon que c'est précisément parce qu'il est tel animal. Sa nature consiste dans sa tendance à se mouvoir spontanément de cette façon, comme celle de la terre consiste dans la pesanteur (ALEX., *De an.*, 7, 14 sqq.). La terre est pesante, l'animal se meut vers sa forme, sont des propositions immédiates dont, par suite, il n'y a pas de démonstration possible. De même qu'on ne peut distinguer que par abstraction la pesanteur mouvante de la terre mue, de même on ne peut séparer le corps organisé de la tendance spontanée qui le porte vers sa forme. Tout est tendance et désir dans les choses, et l'être

qui peut être dit agir sur un autre est seulement celui qui lui sert de fin, c'est-à-dire dans lequel on peut trouver de quoi rendre raison a priori de ce qui se passe dans cet autre. S'il paraît y avoir une certaine contingence dans les mouvements de l'homme et des animaux, s'ils sont capables d'en choisir la direction (προαίρεσις = βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν, *Eth. Nic.*, III, 5, 1113 a, 10 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 633 b, 45), cela tient plutôt à une imperfection qu'à une supériorité de leur nature; car, chez les êtres animés les plus parfaits, les astres, nous retrouvons la même détermination que dans les éléments. V. ALEX., *De An., lib. alt.*, 171, 25 sqq.; *ad* III, 10, *præs.* 433 b, 15.

406 b, 26. ὁ Τίμαιος. — Il ne s'agit pas, comme le pense THEMISTIUS (35, 15 : Ἀριστοτέλης δὲ οὐ πρὸς Πλάτωνά φησιν ἀντιλέγειν, ἀλλὰ πρὸς Τίμαιον), du Pythagoricien TIMÉE de Locres dont le prétendu traité περὶ ψυχᾶς κόσμω (publié par J. DE GELDER, 1836) est certainement apocryphe (v. ZELLER, tr. fr., t. I, p. 291, I[5], 291 t. a.), mais du *Timée* de PLATON. Dans le chapitre 2 du *De sensu*, nous trouvons (437 b, 15) la même référence (ὥσπερ ὁ Τίμαιος λέγει) précédée quelques lignes plus haut (b, 11) de celle-ci : καὶ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται.

406 b, 27. τῷ γὰρ κινεῖσθαι..... 407 a, 2. κινήσεις. — Voici le passage du *Timée* (34 C sqq.) auquel ARISTOTE fait allusion : « De l'essence indivisible et toujours la même, et de « l'essence corporelle divisible et qui naît toujours (Dieu) forma, « pour constituer l'âme par leur mélange, une troisième espèce « d'essence intermédiaire, qu'il composa aussi de la nature du « Même et de celle de l'Autre, et qu'il plaça ainsi entre l'essence « indivisible et l'essence corporelle et divisible. Et prenant ces « trois espèces d'essences, il les mélangea toutes en une seule « espèce, forçant violemment la nature de l'Autre à s'unir avec « celle du Même. Et mêlant ces deux natures avec l'essence, « et des trois choses en ayant fait une seule, il divisa encore « ce tout en autant de parties qu'il convenait, de sorte que « chacune de ces parties offrît un mélange du Même, de l'Autre « et de l'essence. » — Nous avons suivi la traduction de TH. H. MARTIN en la modifiant seulement pour la phrase : τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως αὖ πέρι καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου. Il faut, en effet, semble-t-il, accentuer la distinction que PLATON établit entre l'Indivisible et le Divisible, d'une part, et le Même et l'Autre, d'autre part. Bien que ces deux couples de termes soient connexes, ils ne

coïncident pas. Car il y a du Même et de l'Autre à la fois dans l'Indivisible et dans le Divisible, dans l'Idée et dans le sensible (*Tim.*, 37 A sqq.; *Soph.*, 255 C sqq.). L'âme participe de l'ἀμέριστον par son aptitude à concevoir l'Idée; du μεριστόν, par sa faculté de connaître le sensible. Enfin, le ταὐτὸν et le θάτερον représentent respectivement sa capacité d'apercevoir, d'une part, l'identique, d'autre part, le différent, à la fois dans les Idées et dans le sensible. Cf. ZELLER, II, 1[4], p. 769, n. 3 t. a.

« Voici comment il opéra cette division : D'abord il sépara « du tout une partie; puis une autre double de la première; « une troisième valant une fois et demi la seconde et trois fois « la première; une quatrième double de la seconde; une cin- « quième triple de la troisième; une sixième valant huit fois « la première; une septième valant la première vingt-sept « fois. » — La série ainsi déterminée est représentée par les nombres.

1. 2. 3. 4. 9. 8. 27.

Nous pouvons répartir ces nombres en deux progressions géométriques dont la première (A) aura pour raison 2, et la seconde (B), 3.

A) ∴ 1:2:4:8
B) ∴ 1:3:9:27

« Ensuite, il remplit les intervalles de la série des doubles et de celle des triples en retranchant encore du tout des parties, et en les plaçant dans ces intervalles, de sorte qu'il y eût, dans chacun d'eux, deux moyennes, dont l'une surpassait le premier extrême de l'intervalle et était surpassée par le second d'une même fraction de chacun d'eux..... »

Dans une progression géométrique, dont le premier terme est a et la raison q, le second terme sera aq, le troisième aq^2, le quatrième aq^3, le $n^{\text{ième}}$ aq^{n-1}. Nous avons à trouver une moyenne x, qui surpasse l'un quelconque des termes de la progression d'une certaine fraction (dont nous représenterons le dénominateur par y) de ce terme,

$$x = aq^{n-1} + \frac{aq^{n-1}}{y}$$

et qui soit surpassée par le terme suivant d'une même fraction de celui-ci :

$$x = aq^n - \frac{aq^n}{y}$$

Nous avons donc par comparaison :

$$q^{n-1} + \frac{q^{n-1}}{y} = q^n - \frac{q^n}{y}$$
$$\frac{q^{n-1}}{y} + \frac{q^n}{y} = q^n - q^{n-1}$$
$$q^{n-1} + q^n = (q^n - q^{n-1})\, y$$
$$y = \frac{q^{n-1} + q^n}{q^n - q^{n-1}} = \frac{q^{n-1}(1+q)}{q^{n-1}(q-1)} = \frac{q+1}{q-1}$$

Dans la progression A, dont la raison est 2, $y = \frac{2+1}{2-1} = 3$.

Dans la progression B, dont la raison est 3, $y = \frac{3+1}{3-1} = 2$.

Nous avons donc à ajouter, après chaque terme de la progression A, un moyen qui le surpasse de $\frac{1}{3}$ et, après chaque terme de la progression B, un moyen qui le surpasse de $\frac{1}{2}$.

Ces deux progressions deviennent alors :

A) $1 . \frac{4}{3} . 2 . \frac{8}{3} . 4 . \frac{16}{3} . 8.$

B) $1 . \frac{3}{2} . 3 . \frac{9}{2} . 9 . \frac{27}{2} 27.$

« Et l'autre surpassait autant en nombre un des extrêmes qu'elle-même était surpassée par l'autre. » — Pour trouver cette seconde série de nombres intercalaires, il suffit, évidemment, d'ajouter à chaque terme antécédent la moitié de la différence qui le sépare du suivant. Les séries A et B sont alors ainsi complétées. (Nous indiquons au-dessus de chaque série les fractions par lesquelles il faut multiplier chaque terme pour obtenir le suivant) :

A) $1 \overset{\frac{4}{3}}{.} \frac{4}{3} \overset{\frac{9}{8}}{.} \frac{3}{2} \overset{\frac{4}{3}}{.} 2 \overset{\frac{4}{3}}{.} \frac{8}{3} \overset{\frac{9}{8}}{.} 3 \overset{\frac{4}{3}}{.} 4 \overset{\frac{4}{3}}{.} \frac{16}{3} \overset{\frac{9}{8}}{.} 6 \overset{\frac{4}{3}}{.} 8.$

B) $1 \overset{\frac{3}{2}}{.} \frac{3}{2} \overset{\frac{4}{3}}{.} 2 \overset{\frac{3}{2}}{.} 3 \overset{\frac{3}{2}}{.} \frac{9}{2} \overset{\frac{4}{3}}{.} 6 \overset{\frac{3}{2}}{.} 9 \overset{\frac{3}{2}}{.} \frac{27}{2} \overset{\frac{4}{3}}{.} 18 \overset{\frac{3}{2}}{.} 27.$

« Et comme des intervalles tels que chaque nombre valut le « précédent multiplié par un plus un demi, ⌊soit $\frac{3}{2}$,⌉ ou un « plus un tiers, ⌊soit $\frac{4}{3}$,⌉ ou un plus un huitième, ⌊soit $\frac{9}{8}$,⌉ « résultèrent de cette interposition de moyennes dans les inter-

« valles précédents, il remplit chaque intervalle d'un plus un « tiers ⌊$\frac{4}{3}$⌉ par des intervalles d'un plus un huitième ⌊$\frac{9}{8}$⌉..... » En faisant l'opération indiquée, on trouve qu'il faut deux nouveaux termes pour ramener chaque intervalle de $\frac{4}{3}$ à des intervalles de $\frac{9}{8}$. Ce sont, dans la série A :

1° entre 1 et $\frac{4}{3}$, $\frac{9}{8}$ et $\frac{81}{64}$ 4° entre 3 et 4, $\frac{27}{8}$ et $\frac{243}{64}$

2° » $\frac{3}{2}$ et 2, $\frac{27}{16}$ et $\frac{243}{128}$ 5° » 4 et $\frac{16}{3}$, $\frac{36}{8}$ et $\frac{81}{16}$

3° » 2 et $\frac{8}{3}$, $\frac{9}{4}$ et $\frac{81}{32}$ 6° » 6 et 8, $\frac{27}{4}$ et $\frac{243}{32}$.

Dans la série B :

1° entre $\frac{3}{2}$ et 2, $\frac{27}{16}$ et $\frac{243}{128}$.

2° » $\frac{9}{2}$ et 6, $\frac{81}{16}$ et $\frac{729}{128}$.

3° » $\frac{27}{2}$ et 18, $\frac{243}{16}$ et $\frac{2187}{128}$.

« Laissant de chacun des premiers une petite partie, de « sorte que l'intervalle de chaque partie offrît, entre les deux « nombres consécutifs, un rapport dont les termes fussent 243 « et 256. » — Si l'on considère, en effet, le second de chacun des deux nombres que nous avons à intercaler dans les séries, nous verrons qu'il faut le multiplier par $\frac{256}{243}$ pour obtenir le nombre consécutif, ce qui revient à dire qu'il est à ce nombre ce que 243 est à 256.

Pour la série A :

$$\frac{81/64}{4/3} = \frac{243}{256} \qquad \frac{243/128}{2} = \frac{243}{256} \qquad \frac{81/32}{8/3} = \frac{243}{256}$$
$$\frac{243/64}{4} = \frac{243}{256} \qquad \frac{81/16}{16/3} = \frac{243}{256} \qquad \frac{243/32}{8} = \frac{243}{256}$$

Pour la série B :

$$\frac{243/128}{2} = \frac{243}{256} \qquad \frac{729/128}{6} = \frac{729}{768} = \frac{243}{256}$$
$$\frac{2187/128}{18} = \frac{2187}{2304} = \frac{243}{256}$$

« Et le mélange d'où il retranchait ces parties se trouva alors « complètement employé. »

Voici les deux séries complètes :

$$\text{A)}\quad 1\cdot\frac{9}{8}\cdot\frac{81}{64}\cdot\frac{4}{3}\cdot\frac{3}{2}\cdot\frac{27}{16}\cdot\frac{243}{128}\cdot 2\cdot\frac{9}{4}\cdot\frac{81}{32}\cdot\frac{8}{3}\cdot 3\cdot\frac{27}{8}\cdot\frac{243}{64}\cdot 4\cdot\frac{36}{8}\cdot\frac{81}{16}\cdot\frac{16}{13}\cdot 6\cdot\frac{27}{4}\cdot\frac{243}{32}\cdot 8.$$

$$\text{B)}\quad 1\cdot\frac{3}{2}\cdot\frac{27}{16}\cdot\frac{243}{128}\cdot 2\cdot 3\cdot\frac{9}{2}\cdot\frac{81}{16}\cdot\frac{729}{128}\cdot 6\cdot 9\cdot\frac{27}{2}\cdot\frac{243}{16}\cdot\frac{2187}{128}\cdot 18\cdot 27.$$

On voit que, dans la première série, la raison est constamment soit $\frac{9}{8}$, soit $\frac{256}{243}$. Dans la seconde, elle est tantôt $\frac{9}{8}$, tantôt $\frac{256}{243}$, tantôt aussi $\frac{3}{2}$. Mais cette dernière se ramène aux précédentes, car :

$$\frac{3}{2}=\frac{9}{8}\times\frac{9}{8}\times\frac{9}{8}\times\frac{256}{243}.$$

Or, ces proportions sont précisément celles qui déterminent les intervalles des sons. En effet, les sons produits par les huit cordes de l'octacorde sont entre eux dans les rapports suivants :

ὑπάτη	$\frac{256}{243}$
παρυπάτη	$\frac{9}{8}$
λιχανός	$\frac{9}{8}$
μέση	$\frac{9}{8}$
παραμέση	$\frac{256}{243}$
τρίτη	$\frac{9}{8}$
παρανήτη	$\frac{9}{8}$
νήτη	

V. notamment PHILOLAÜS, frg. 2 Mull. Cf. RITT. et PRELL., t. 56, n. C : ἁρμονίας δὲ μέγεθός ἐντι συλλαβὰ (quarte) καὶ δι' ὀξειᾶν (quinte) · τὸ δὲ δι' ὀξειᾶν μεῖζον τᾶς συλλαβᾶς ἐπογδόῳ (8 : 9). ἔντι γὰρ ἀπὸ ὑπάτας ἐπὶ μέσαν συλλαβά, ἀπὸ δὲ μέσας ἐπὶ νεάταν δι' ὀξειᾶν..... οὕτως ἁρμονία πέντε ἐπόγδοα καὶ δύο διέσιες..... (διέσις = 243 : 256, v. ZELLER, II, 1⁴, p. 777, n. 1 t. a.).

« Ce mélange étant donc ainsi disposé, il le coupa en deux « suivant toute la longueur, croisa les deux parties en appli- « quant l'une sur le milieu de l'autre en la forme d'un X, puis « il les courba en cercle, unissant les extrémités de chacune, « et les appliquant sur les extrémités de l'autre, au point « opposé à leur intersection; il les enveloppa toutes deux dans « un mouvement de rotation uniforme et sans déplacement, « et fit que l'un des cercles fût intérieur et l'autre extérieur. « Il appela le mouvement extérieur mouvement de la nature « du Même, et le mouvement intérieur, mouvement de la « nature de l'Autre... » — Le cercle du mouvement du même c'est l'équateur, suivant lequel s'opère le mouvement diurne du ciel autour de son axe; le cercle de la nature de l'autre est l'écliptique, suivant lequel ont lieu les mouvements particuliers du soleil et des planètes. L'angle que font les deux cercles correspond à l'inclinaison du plan de l'écliptique sur celui de l'équateur. Le cercle du même est extérieur : *C'est ainsi,* dit MARTIN (*Ét. sur le Timée*, t. II, p. 40), *que, dans la sphère armillaire, on a coutume de faire l'équateur extérieur, l'écliptique intérieur.*

« Mais il donna le pouvoir à la révolution de la nature du « même et de l'invariable; car il la laissa une et non divisée, « tandis qu'il opéra six divisions dans la révolution intérieure, « et forma ainsi sept cercles inégaux, dont les uns suivent la « progression des doubles, les autres celles des triples.... » — La progression des doubles est 1 : 2 : 4 : 8; celle des triples 1 : 3 : 9 : 27. La série des sept cercles correspond, par conséquent, à celle des nombres : 1. 2. 3. 4. 8. 9. 27. C'est-à-dire que le Soleil, Vénus, Mercure, Mars, Jupiter et Saturne sont respectivement 2, 3, 4, 8, 9 et 27 fois plus éloignés de la terre que la lune (v. ZELLER, *l. l.; Tim.*, 38 C; *Rép.*, X, 617 A sqq.; *Epinom.*, 986—987).

Il est clair qu'il ne faut pas prendre à la lettre le passage du *Timée* que nous venons de citer. Ce n'est qu'en un sens tout métaphorique que PLATON peut parler de l'âme du monde comme d'une sorte de « mélange chimique » (ZELLER, *ibid.*, p. 771) étendu et divisé dans l'espace, et traiter comme une matière ce qu'il considère comme immatériel. Il faut donc voir dans cette exposition une allégorie mythique et l'inter-

préter en conséquence. — Il est hors de doute que PLATON a considéré le cosmos comme un être vivant, et qu'il lui a attribué l'âme la plus parfaite et la plus intelligente. Cette conviction résultait pour lui, d'une part, de ses considérations touchant les rapports de l'âme et du corps en général, d'autre part, de ses vues sur la nature et l'esprit humain. Dieu a créé le monde le plus parfait possible, et cette perfection doit appartenir à l'univers qui comprend en lui toutes les essences mortelles et immortelles (*Tim.*, 30 A ; C sqq. ; 37 A ; 92 *in f.*), à un plus haut degré qu'à n'importe quelle de ses parties. Or, ce qui est doué d'intelligence est toujours plus parfait que ce qui en est dépourvu, et l'intelligence ne peut résider dans un être que par la présence, en lui, d'une âme. Le monde, le plus parfait de tous les êtres, doit donc posséder l'intelligence la plus parfaite et, par suite, l'âme la plus parfaite. — En outre, tout ce qui est mû par autre chose suppose un moteur qui se meut lui-même ; tout ce qui est corporel est mû par autre chose, l'âme, au contraire, est le mouvement se mouvant lui-même (*Lois*, X, 896 A : τὴν δυναμένην αὐτὴν αὑτὴν κινεῖν κίνησις. V. *ad* I, 3, 406 a, 1). L'âme est, par conséquent, antérieure au corps et les affections de l'âme : la raison, l'art, l'opinion droite, la mémoire etc., sont antérieures aux affections du corps : longueur, largeur etc. Dans le monde, comme dans l'individu, l'âme est le principe premier et dominateur ; le corps lui est postérieur et subordonné (*Lois*, X, 891 E—896 E ; *Phèdre*, 245 C ; *Tim.*, 34 C). Si l'on considère, d'ailleurs, l'économie de l'univers, l'adaptation des moyens aux fins qui s'y manifeste, et l'admirable régularité des mouvements des astres, on ne pourra pas mettre en doute que la raison et la sagesse ne le régissent. Mais où cette raison pourrait-elle résider si ce n'est dans l'âme du monde (*Phil.*, 30 A ; 28 D ; *Tim.*, 46 D ; *Lois*, X, 897 B)? Enfin, l'existence de l'esprit humain prouve l'existence de celle-ci ; car il n'y aurait pas d'âme en nous, s'il n'y en avait pas dans l'univers. Notre âme doit dériver d'une âme cosmique comme notre corps dérive du corps du monde. Et, de même que les éléments, dans l'univers, sont incomparablement plus purs et plus parfaits que dans notre corps, de même l'âme du monde surpasse la nôtre en beauté et en perfection (*Phil.*, 29 A sqq.). En un mot, l'âme du monde est nécessaire, parce que c'est seulement par son intermédiaire que la raison peut se communiquer au monde des corps ; elle est le terme moyen indispensable entre l'Idée et le phénomène. Comme telle, d'une part, elle constitue le principe de tous les mouvements réguliers et de tous les phénomènes qui en dérivent ; d'autre part, elle est la source de toute vie spirituelle et, en particulier, de toute science. Telles sont les idées qui dominent la description que fait PLATON de l'âme du monde. Elle est composée de l'essence divisible et de l'essence indivisible, c'est-à-dire qu'elle réunit en elle les attributs de l'Idée et ceux du phénomène sensible. Ce n'est pas qu'elle contienne les Idées et les choses sensibles elles-mêmes, mais elle en renferme la substance ou les éléments : le νοητὸν et l' αἰσθητὸν ὄρον ou les γενικὰ στοιχεῖα τοῦ ὄντος, suivant les expressions de SIMPLICIUS (28, 1). Elle est incorporelle comme l'Idée ; elle s'oppose à la multiplicité indéfinie et au devenir incessant des phénomènes, comme le principe permanent qui y introduit l'unité et la loi. Mais elle n'est pas, comme l'Idée, en dehors de cette multiplicité. En tant qu'âme d'un corps, en tant que cause première du mouvement, elle n'est soustraite ni au mouvement, ni à l'espace. — Le Même et l'Autre, qui contribuent à former la substance de l'âme, correspondent à l'uniformité et à la diversité du mouvement des corps célestes, et, dans la connaissance, aux opérations par lesquelles l'âme saisit soit la différence, soit la ressemblance. Dans les révolutions de la sphère des fixes et dans la connaissance rationnelle, c'est le principe du Même qui prédomine ; dans les mouvements des planètes et dans la connaissance sensible, c'est l'Autre. La division de l'ensemble de la substance de l'âme, suivant les rapports qui régissent les systèmes harmonique et astronomique, signifie que l'âme renferme primitivement, en elle-même, toute proportion et toute mesure. Elle est nombre et accord, et c'est d'elle qu'émanent toutes les déterminations numériques et toute l'harmonie qui se manifestent dans le monde. Car, pour PLATON comme pour les Pythagoriciens, c'est principalement dans l'harmonie musicale et dans le système des corps célestes que se révèlent les nombres invisibles et leurs accords (*Rép.*, VII, 527 D ; 529 C ; 530 D ; *Tim.*, 47 A). A ce point de vue, le concept de l'âme du monde a la même compréhension que celui auquel PLATON, dans le *Philèbe*, donne le nom de limite, πέρας. — A la limite appartient tout ce qui est nombre et mesure (*Phil.*, 25 A) ; et les principes mathématiques occupent précisément la situation intermédiaire que le *Timée* assigne à l'âme du monde (ARIST., *Meta.*, A, 6, 987 b, 14 *et sæp.*). Ce sont les sciences mathéma-

tiques qui, d'après PLATON, constituent la transition entre la perception sensible et la contemplation de l'Idée. — Le concept de l'âme du monde et celui du πέρας ne sont pourtant pas identiques. Celui de l'âme du monde, qui a pour origine la considération du mouvement et de la vie, représente primitivement les forces efficientes de l'univers conçues à l'image de l'âme humaine : le principe mathématique correspond aux déterminations formelles des choses, suivant le nombre et la mesure. Mais, comme les Idées platoniciennes sont, à la fois, les suprêmes causes formelles et les suprêmes causes efficientes, et qu'une exposition inadéquate peut seule distinguer les deux choses, de même l'âme du monde coïncide avec le principe mathématique. Sans être fondé à affirmer que PLATON a expressément identifié l'une et l'autre, et tout en reconnaissant que le problème de trouver un intermédiaire entre l'Idée et le phénomène est envisagé, dans la théorie de l'âme du monde et dans celle de la limite, sous deux aspects différents, on n'en est pas moins obligé d'admettre que les deux concepts ont, au fond, la même signification, et occupent la même place dans le système. Dans les formes mathématiques, l'unité de l'Idée se divise, sans doute, déjà, en une pluralité (*Meta., l. l.*, b, 16), mais ces formes ne sont pas soumises aux vicissitudes des choses sensibles. Pareillement, l'âme est immanente au corps et à ses mouvements, mais elle-même n'est pas corporelle (*Soph.*, 246 E sqq.; *Phédon*, 79 A sqq.; *Tim.*, 36 E *et sæp.*). Tandis que tout ce qui est corporel est mû par autre chose, l'âme est mue par elle-même et meut tout le reste. Quoique distincte de l'Idée, elle est, de toutes choses, ce qui s'en rapproche le plus (*Phédon, l. l.; Rép.*, X, 611 D). Nous devrions même, semble-t-il, aller plus loin et déclarer que l'âme du monde et les formes mathématiques sont, en tant que principe moteur et déterminations formelles du monde matériel, l'Idée elle-même. Car, puisque la matière, comme telle, est un non-être, ce qu'il y a de réel dans l'âme ne peut être que l'Idée. Mais les raisons qui avaient conduit PLATON à séparer l'Idée du phénomène, l'obligeaient aussi à distinguer l'âme de l'Idée. L'âme est dérivée, tandis que l'Idée est primitive ; l'âme est engendrée, l'Idée est éternelle ; l'âme est particulière, l'Idée est un universel ; l'Idée, enfin, est la réalité absolue, tandis que l'âme ne fait que participer à la réalité. De même que les Idées sont les unes en dehors des autres, quoique, à la rigueur, les moins élevées soient contenues dans les plus hautes, et toutes

dans l'Idée suprême ; de même aussi que le monde sensible existe à part des Idées, bien que tout ce qu'il y a en lui de réalité leur soit immanent, de même l'âme est distincte, à la fois, de l'Idée et du phénomène, et les formes mathématiques ont aussi leur place à côté d'elle, bien que, cependant, elle renferme toutes les proportions mathématiques.

L'activité de l'âme consiste, d'une part, dans le mouvement, d'autre part, dans la pensée. En se mouvant elle-même, elle meut aussi le corps (v. ci-dessus et *Phèdre*, 245 C). L'âme, dit le *Phèdre*, prend soin (ἐπιμελεῖται) de l'inanimé, elle gouverne (διοικεῖ) et dirige le monde (246 B) ; elle est répandue partout, du centre à la périphérie de l'univers (*Tim.*, 34 B ; 36 B—E), dont elle forme l'enveloppe extérieure. Ce qui signifie, sans doute, que l'âme est la cause de la répartition et des mouvements de la matière dans les sphères célestes, et que l'ordre et les révolutions des astres en manifestent l'harmonie et la vie. D'après le *Timée* (37 A sqq.), l'intelligence de l'âme du monde dépend de la façon dont elle est constituée et dont elle se meut. En raison de sa composition, parce qu'en outre elle est divisée et unie avec proportion, et, enfin, parce qu'elle tourne toujours sur elle-même, lorsqu'elle rencontre dans sa course quelque objet divisible ou indivisible, elle dit à l'ensemble de sa substance (λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς), par rapport à quoi cet objet est le même, par rapport à quoi il diffère, si et comment il se rattache à l'être ou au devenir. Cette parole, portée sans voix et sans aucun son au sein de ce qui se meut soi-même, y engendre le savoir. Lorsque c'est la sensibilité qui est ainsi atteinte par l'objet, et que le signal émane du cercle de l'Autre, les connaissances produites sont des opinions et des croyances droites. Si, au contraire, c'est le cercle du Même qui se fait entendre à l'âme, ce sont la science et la connaissance intellectuelle qui en résultent. — Il est difficile de savoir, et PLATON lui-même aurait peut-être été en peine de démêler, ce qu'il y a de mythique dans cette exposition, de ce qu'il faut prendre à la lettre. Il a certainement conçu l'âme du monde comme analogue à l'âme humaine, bien qu'il ne se soit peut-être jamais demandé dans quelle mesure la personnalité, la volonté et la conscience pouvaient lui appartenir. On comprend à peine comment l'activité intellectuelle de cette âme coïncide avec les révolutions célestes, et pourquoi la raison et la science sont assignées à la sphère des fixes, tandis que l'opinion appartient à celles des planètes. Il semble, par suite, qu'il ne faut

pas prendre ces propositions dans leur sens littéral. Mais il n'en reste pas moins vrai que PLATON a dû établir entre l'intelligence et le mouvement de l'âme un certain rapport, sans parvenir, du reste, à le déterminer exactement. D'autres philosophes, avant lui, avaient également rapproché le mouvement et la connaissance (par exemple ANAXAGORE et DIOGÈNE. V. *ad* I, 2, 405 a, 14; 25), et la comparaison que PLATON institue ailleurs entre l'un et l'autre, montre qu'il les considérait comme régis par des lois analogues (*Tim.*, 34 A; *Lois*, X, 898 A). On peut en dire autant de la division mathématique de l'âme. PLATON doit avoir admis, d'une manière générale, une analogie et une parenté entre le nombre et la science, de même qu'il représentait par des nombres les divers degrés du savoir. La multiplicité indéfinie devient connaissable, — comme PHILOLAÜS l'avait déjà enseigné, — quand elle est ramenée par le nombre et la mesure à des proportions définies. En somme, PLATON dérive l'intelligence de l'âme du monde, de la distribution harmonieuse de ses parties et aussi de sa composition et de ses mouvements, et à cela se réduit, sans doute, ce que l'on peut regarder comme le fond dogmatique de son exposition. — Les considérations qui précèdent sont empruntées, en majeure partie, à ZELLER, II, 1⁴, pp. 768-789 t. a.

406 b, 28. συμπεπλέχθαι. — Cf. *Tim.*, 36 E : ἡ δ' (*sc.* ψυχὴ) ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντῃ διαπλακεῖσα, κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα.... κτλ.

ἐκ τῶν στοιχείων. — C'est-à-dire du Divisible et de l'Indivisible, du Même et de l'Autre, qui sont les principes ou éléments des choses.

406 b, 32. ἐκ τοῦ ἑνὸς, *sc.* ἐκ τοῦ ἑνὸς κύκλου (THEM., 36, 25; SOPHON., 19, 23).

407 a, 5. οὐ γὰρ δὴ οἷόν γ' ἡ αἰσθητική. — En effet, l'âme sensitive et l'âme appétitive sont créées postérieurement à l'âme du monde : ταύτας γὰρ ὕστερον οἱ δεύτεροι θεοὶ προσυφαίνουσι τῇ ψυχῇ ἐπὶ τῶν ζώων τῶν μερικῶν (THEM., 37, 11). En outre, ce n'est pas le mouvement circulaire qui est celui de la sensation et du désir, mais ils se portent, comme en ligne droite, vers leurs objets : καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις ὥσπερ καθ' εὐθεῖαν ἐπὶ τὰ ἔξω, καὶ παρα-

πλησίως ἡ ὄρεξις (ID., 37, 14. De même SOPHON., 20, 30). Cf. *Tim.*, 43 E—44 C.

407 a, 6. ὁ δὲ νοῦς..... 7. νόησις. — Tout ce qui est vrai de l'intellection l'est aussi de l'intellect, puisque l'intellection est son acte et que, pris en lui-même et indépendamment de celle-ci, il n'est que pure puissance : δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ (*De An.*, III, 4, 429 b, 30; V. *ad loc.*).

407 a, 8. ταῦτα δὲ τῷ ἐφεξῆς ἓν,..... 9. μέγεθος. — SIMPLICIUS (42, 13) et les autres commentateurs (THEM., 37, 26; PHILOP., 126, 10; SOPHON., 21, 2) montrent que, dans le raisonnement, la consécution des divers concepts qui se succèdent ne forme pas une grandeur continue, mais une série analogue au nombre : ἡ δὲ λογικὴ ἡμῶν γνῶσις καθ' ὅρους ἀεὶ βαίνει, τά τε μέρη τῶν προτάσεων σκοποῦσα καὶ τὴν ὅλην συλλαμβάνουσα πρότασιν, καὶ τὸν ὅλον συναιροῦσα συλλογισμὸν,..... καὶ μεταβαίνουσα οὐ κατὰ τὴν μεγεθικὴν ἢ συνεχῆ διάστασιν, ἀλλὰ μᾶλλον ὡς οἱ ἀριθμοῦντες ἐκ μονάδος εἰς μονάδα ἑτέραν (SIMPL., *l. l.*). Il faut ajouter que les diverses parties que le concept réunit dans son unité ne sont pas juxtaposées les unes en dehors des autres, comme celles de l'étendue; il y a compénétration des unes par les autres. Autrement dit, elles sont subordonnées, tandis que les parties de l'étendue sont coordonnées. Par suite, il y a entre elles de l'antérieur et du postérieur (v. *ad* I, 1, 402 b, 5—8), c'est-à-dire que la suppression des unes entraîne celle des autres et non réciproquement, ce qui n'a pas lieu pour les parties de l'étendue (*Meta.*, Z, 10, 1035 b, 4 : ὅσα μὲν γὰρ τοῦ λόγου μέρη καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ὁ λόγος, ταῦτα πρότερα, ἢ πάντα ἢ ἔνια . ὁ δὲ τῆς ὀρθῆς λόγος οὐ διαιρεῖται εἰς ὀξείας λόγον, ἀλλὰ τῆς ὀξείας εἰς ὀρθήν · χρῆται γὰρ ὁ ὁριζόμενος τὴν ὀξεῖαν τῇ ὀρθῇ. *Cat.*, 13, 15 a, 4 : τὰ δὲ γένη τῶν εἰδῶν ἀεὶ πρότερα · οὐ γὰρ ἀντιστρέφει κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, οἷον ἐνύδρου μὲν ὄντος ἔστι ζῷον, ζῷου δὲ ὄντος οὐκ ἀνάγκη ἔνυδρον εἶναι). A ce point de vue, les divers éléments du concept forment une série qui ressemble plutôt à celle des nombres qu'à celle des parties d'une grandeur continue. Il y a, en effet, subordination des nombres postérieurs aux nombres antérieurs : δυοῖν μὲν γὰρ ὄντων ἀκολουθεῖ εὐθὺς τὸ ἓν εἶναι, ἑνὸς δὲ ὄντος οὐκ ἀναγκαῖον δύο εἶναι (*Cat.*, 12, 14 a, 31).

407 a, 9. οὐδ' ὁ νοῦς οὕτω συνεχής,..... 10. συνεχής. —

TREND., p. 209 : *Mera in his est repetitio, si* οὕτω *ad* τὸ μέγεθος *pertinet :* « *mens non ad magnitudinis modum continua.* » *Quid enim, si ita est, novi habet illud* ἢ οὐχ ὡς μέγεθος? *Quare interpretatione succurrendum est, ita quidem, ut ad Timaei rationem referatur* « *non ita esse continuam, quemadmodum e Timaei sententia necesse sit.* » — La répétition que constate TRENDELENBURG ne nous paraît pas aussi oiseuse qu'il le pense. Nous ne trouvons rien de choquant dans le rapprochement de ces deux propositions : L'intellect n'est donc pas continu comme la grandeur ; il faut admettre, par suite, ou bien qu'il est indivisible, ou bien que, *s'il est continu,* ce n'est pas de la même façon que la grandeur. Ce que les mots ἢ οὐχ ὡς μέγεθός τι συνεχὴς ajoutent de nouveau, c'est précisément la remarque : *si l'intellect est divisible*, ce sera donc d'une autre façon que la grandeur. Il n'y a là aucune répétition inutile et il n'y a lieu, ni de modifier l'interprétation traditionnelle (THEM., 38, 5 ; SIMPL., 42, 26 ; PHILOP., 126, 10 ; SOPHON., 20, 36), ni, à plus forte raison, de suspecter la correction du texte (BIEHL *in app. crit. ad loc.*) ou d'y apporter des modifications (ESSEN, *D. erste Buch* etc., p. 18).

407 a, 9. ἀλλ' ἤτοι ἀμερὴς.... — Nous avons dit qu'on pouvait comparer à une série numérique la consécution des éléments d'un concept dans lequel on peut distinguer des caractères génériques et des caractères spécifiques, une matière et une forme. Mais il est des notions simples, dans lesquelles cette distinction est impossible. Pures formes sans matière, genres derniers n'ayant pas eux-mêmes de genre, elles sont appréhendées par l'intellect, en une intuition indivisible comme elles. *Meta.*, Z, 7, 1037 a, 33 sqq. ; *De an.*, III, 6, 430 b, 27 ; *An. post.*, I, 2, 72 a, 6 ; 3, 72 b, 18 *et sæp.* ; V. *ad* I, 1, 402 b, 16—403 a, 2 ; II, 2, 413 a, 11—12 ; III, 4, 429 b, 11—12 ; 6, 430 b, 6—20. — THEM., 38, 4 : ὁ νοῦς..... ἤτοι παντάπασιν ἀμερής, ὥσπερ ἔχει ὁ τῶν πρώτων ὅρων, ἢ οὐχ ὡς μέγεθος.... κτλ.

407 a, 10. πῶς γὰρ δὴ..... 19. μεριστῷ; — THEM., 38, 9 : « Comment donc l'intellect peut-il penser, s'il est une grandeur « et, surtout, si, comme le dit le *Timée,* l'âme et l'intellect ont « besoin ⌊, pour penser,⌉ de la proximité et du contact avec « l'objet pensé? Ou bien, en effet, l'intellect pensera l'objet tout « entier en le touchant par chacune de ses parties ; ou bien il « ne le pensera pas par chacune de ses parties, mais par l'en-

« semble de la circonférence de son cercle ; ou bien, enfin, ses « parties penseront les parties de l'objet, et l'ensemble son en- « semble. Mais, s'il pense l'ensemble de l'objet par chacune de « ses parties, comme ces parties sont des points ou des gran- « deurs (si, du moins, il convient d'appeler les points des parties), « si c'est par chaque point, les points étant en nombre infini, « il est évident qu'il ne les parcourra jamais ⌊et, par suite, il « en résultera cette conséquence absurde que l'ensemble de « l'intellect ne pensera jamais, mais qu'une partie seulement « y parviendra : οὐδέποτε καθ' ὅλον ἑαυτὸν ὁ νοῦς νοήσει, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ « νοητὸν τὸ μέν τι αὐτοῦ τοῦ νοῦ νοήσει, τὸ δὲ οὐ νοήσει (SOPHON., 21, « 30 ; de même SIMPL., 43, 27)⌉ ; si c'est par des grandeurs, il « est évident qu'il pensera les mêmes objets plusieurs fois ou, « même, un nombre infini de fois ⌊πολλάκις μέν, εἰ ὡρισμένα τὰ « μεγέθη, εἰς ἃ ἡ διαίρεσις εἴη, ἀπειράκις δέ, εἰ ἀόριστα, τῷ ἀεὶ τὸ δεύτε- « ρον τοῦ πρὸ ἑαυτοῦ ἥμισυ φέρειν ἢ τρίτον λαμβάνεσθαι (SIMPL., 43, 33)⌉. « Et, cependant, il suffit qu'il le pense une seule fois. Ce qu'il « faut, en effet, ce n'est pas qu'il pense plusieurs fois la même « chose, mais la vérité est aussi bien dans un acte unique de « pensée (*diff.* SIMPL., 44, 2 : φαίνεται γὰρ καὶ ἅπαξ ἐνδεχό- « μενον, ὅταν ἅμα τῷ νοῆσαί τι εὐθέως ἐπ' ἄλλο μεταβαίνωμεν). Si l'on « prétend qu'il suffit qu'une partie de l'intellect touche l'objet, « à quoi sert-il, alors, qu'il se meuve ou même, absolument, « qu'il ait une grandeur? Car ce à quoi la grandeur ne sert pas « à réaliser sa nature, cela est inétendu par soi, lors même que « ce serait divisible par accident. En effet, la blancheur d'une « coudée n'est pas plus la blancheur que celle d'un pied.... « (39, 8) Si l'on dit que le cercle ne pense pas par chacune de « ses parties, mais par son ensemble, ⌊nous demanderons⌉ « encore, à quoi peut servir le contact des parties, et comment « l'ensemble constitué par des parties qui ne pensent pas « pourra penser?..... Enfin si, pour échapper à ces difficultés, « on déclare que les parties de l'objet sont pensées par les « parties de l'intellect, et l'ensemble par son ensemble, ⌊nous « demanderons⌉ comment les indivisibles seront connus, « puisque, parmi les objets de l'intellect, beaucoup sont indi- « visibles. Pourquoi, d'ailleurs, nous attacher à de vaines sub- « tilités? Dans l'hypothèse, en effet, où l'intellect serait une « grandeur, et où l'intellection aurait lieu par un attouchement « et un contact, il ne pourrait penser son objet, ni en le tou- « chant en un point, ni en s'y appliquant suivant une grandeur. « En les touchant en un point, en effet, il ne pourra saisir les

« choses divisibles, car il est impossible que l'indivisible « s'adapte au divisible et, d'autre part, si c'est suivant une « grandeur que le contact doit avoir lieu, comment saisira-t-il « l'indivisible? Or il est manifeste que l'intellect fait les deux « choses, et qu'il pense aussi bien les indivisibles que le « divisible. »

407 a, 10. πῶς γὰρ δὴ.... 11. αὐτοῦ; — La leçon de BEKKER et de la plupart des manuscrits (μέγεθος ὢν ὁτῳοῦν τῶν μορίων τῶν αὑτοῦ ;) est à peu près inintelligible, à moins que l'on n'ajoute, comme le propose SUSEMIHL (*Jen. Liter.*, IV, 1877, p. 708, *Burs. Jahresb.*, IX, 351) à la suite de TORSTRIK (qui écrit ὤν ; πότερον καθ' ὅλον θιγὼν.... κτλ., et non ὢν πότερον.... κτλ., suivant l'indication erronée de BIEHL, *in app. crit. ad loc.*, dont SUSEMIHL, *Œcon.*, p. 84, paraît admettre l'exactitude), un point d'interrogation après ὤν: BIEHL écrit, d'après la copie primitive de E : ὤν; πότερον ὁτῳοῦν μορίῳ τῶν αὑτοῦ; Mais, pourvu qu'on mette un point d'interrogation après ὤν, le texte de TRENDELENBURG : ὢν πότερον καθόλου ἢ ὁτῳοῦν τῶν μορίων τῶν αὑτοῦ paraît être, à très peu de chose près, celui que SIMPLICIUS et SOPHONIAS (21, 7) ont eu sous les yeux. Nous l'avons adopté, en remplaçant καθόλου par καθ' ὅλον d'après SIMPLICIUS (42, 36), et αὑτοῦ par αὐτοῦ (SIMPL., *l. l.*, PHILOP., 127, 12 ; SOPHON., *l. l.*).

407 a, 11. μορίῳ δ' ἤτοι. — Nous adoptons, avec BIEHL, la conjecture de SUSEMIHL (*Jen. Liter.*, *Burs. Jahresb.*, *ll. l.*) μορίῳ δ' ἤτοι pour μορίων δ' ἤτοι qu'ont tous les manuscrits.

407 a, 12. εἰ δεῖ καὶ τοῦτο μόριον εἰπεῖν. — En réalité, le point n'est pas, d'après ARISTOTE, une partie de la grandeur, pas plus que l'instant n'est une partie du temps. V. *Phys.*, IV, 11, 220 a, 18 ; ἔτι φανερὸν ὅτι οὐδὲ μόριον τὸ νῦν τοῦ χρόνου, οὐδ' ἡ διαίρεσις τῆς κινήσεως, ὥσπερ οὐδ' αἱ στιγμαὶ τῆς γραμμῆς. *Meta.*, K, 2, 1060 b, 14; *De cœlo*, III, 1, 300 a, 14; *Phys.*, VI, 1, 231 b, 11 *et sæp.*; *ad* III, 6, 430 b, 20. — La ligne n'est pas composée de points (*Phys.*, IV, 8, 215 b, 18); ils ne sont que les limites de la division possible de la ligne (*Meta.*, *l. l.*, 1060 b, 15—19 *et sæp.*), et ne constituent pas une partie aliquote de l'étendue ou du corps : οὐθὲν γὰρ στιγμὴ τῶν σωμάτων ἐστίν (*De cœlo*, II, 13, 296 a, 16).

407 a, 15. φαίνεται δὲ καὶ ἅπαξ ἐνδεχόμενον. — *A philo-*

sopho Platonico interpolatum existimat Christ (BIEHL, *ad loc.*). Si l'opinion de CHRIST est exacte, l'objection d'ARISTOTE porterait sur l'inutilité de penser plusieurs fois de suite la même chose, et l'impossibilité de le faire un nombre infini de fois. Du reste, la plupart des commentateurs considèrent ce passage comme authentique (THEM., 38, 20; PHILOP., 128, 6; SIMPL., 44, 2; SOPHON., 21, 25).

407 a, 16. ἢ καὶ ὅλως μέγεθος ἔχειν ; — TRENDELENBURG (pp. 210—211) est d'avis que ces mots sont interpolés : *Quae conclusio e protasi non sequitur. Etenim si ad cogitandum parte quadam tangere necesse est, tantum abest, ut magnitudine mens supersedere possit, ut omnino tanquam instrumentum requirat. Agnoscunt tamen veteres interpretes. Philoponus D. fol. 5 b.* εἰ γὰρ ἓν σημεῖον ἀρκεῖ εἰς νόησιν, περιττὴ ἡ τοῦ μεγέθους ὑπόθεσις εἰς μηδὲν τῷ νῷ συντελοῦντος. *At vel punctum magnitudo, si revera est, nec terminus sola mathematica cogitatione definitus..... Etiamsi albedo non magnitudino ipsa, tamen non sine magnitudine est, in qua cernitur. Ita et fieri potest, ut animus, si qua est comparatio, non sit magnitudino, sed sine magnitudine cogitari non possit.* Mais il faut remarquer, d'abord, qu'en consentant, pour les besoins de la discussion, à donner au point le nom de partie, ARISTOTE n'a pas, pour cela, concédé que le point ait une grandeur. Sa restriction même : εἰ δεῖ καὶ τοῦτο... κτλ. prouve le contraire ; en outre, qu'il ne veut pas établir, au moins pour le moment, que l'intellection est séparable des fonctions corporelles et de l'étendue, mais, seulement, que l'intellect n'est pas, en lui-même et essentiellement, une grandeur. Or, c'est bien ce que l'on serait obligé d'accorder, d'après lui, si l'on avouait que l'essence de l'intellect ne consiste pas précisément dans une grandeur déterminée. Car la forme est indivisible et indépendante de la quantité qu'elle occupe dans le temps ou dans l'étendue (*Meta.*, Z, 8, 1034 a, 8; H, 5, 1044 b, 21 *et sæp.*; *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b, 4 : μηδὲ λευκότερον τὸ πολυχρόνιον τοῦ ἐφημέρου. V. *ad* II, 2, 413 a, 13—16; III, 6, 430 b, 6—20). — D'ailleurs, alors même que l'intellect aurait, comme la blancheur, l'étendue pour condition, il n'en résulterait pas qu'il eût pour essence l'étendue, ou qu'il fût l'étendue, pas plus que la forme de l'homme n'est la chair, les os et les muscles (*Meta.*, Z, 11, 1036 b, 3 sqq.). Aussi ARISTOTE a-t-il soin de dire, un peu plus loin, que, dans la doctrine du *Timée*, le cercle n'est pas la con-

dition, l'instrument ou la matière de l'intellect, mais bien l'intellect même.

407 a, 18. ἡ τοῖς μορίοις θίξις. — Cf. *Tim.*, 37 A : αὐτή τε (*sc.* ἡ ψυχὴ) ἀνακυκλουμένη πρὸς αὑτήν, ὅταν οὐσίαν σκεδαστὴν ἔχοντός τινος ἐφάπτηται καὶ ὅταν ἀμέριστον..... κτλ.

407 a, 19. ἀναγκαῖον δὲ τὸν νοῦν εἶναι τὸν κύκλον τοῦτον..... ..... 22. νόησις. — TREND., p. 211 : *In quo illud* τοῦτον *premendum est. Necesse est, mentem non esse orbem in universum, orbis quamdam speciem animo informatam, sed hunc orbem h. e. materia expressum,.... Quo pertinet Simplicii explicatio fol. 11 a.* : καὶ οὔτε ὡς ἐντελέχειαν αὐτοῦ οὔτε ὡς ὀργάνῳ χρώμενον οὔτε ἔτι μᾶλλον ὡς πάντη χωριστόν. (*Consent.* WALLACE, p. 214). Cette interprétation nous paraît s'écarter un peu de celle qu'il y a lieu d'admettre.Sans doute, il faut insister sur τοῦτον : c'est du cercle du *Timée* qu'il s'agit, et non d'un cercle quelconque (οὐ παντὸς δηλαδὴ ἀλλὰ τούτου, SIMPL., 46, 9). Mais, cependant, pas au point d'y voir, comme le font aussi PHILOPON et SOPHONIAS (23, 16), le mot essentiel de la phrase (τὸ γὰρ τοῦτον δεικτικὸν τὸ αἰσθητὸν αὐτῷ σημαίνει · τοῦτο γάρ ἐστι τὸ δεικνύμενον, PHILOP., 132, 14). Dans le texte de SIMPLICIUS, les mots cités par TRENDELENBURG s'appliquent, non pas au cercle, comme il semble le donner à entendre, mais à l'intellect. C'est, d'ailleurs, SIMPLICIUS qui nous paraît avoir le mieux aperçu le sens du passage en question : aux arguments qu'ARISTOTE vient d'exposer, on pourrait objecter que le cercle dont il s'agit dans le *Timée* n'est pas l'intellect lui-même, mais seulement comme sa matière ou l'instrument de son activité (v. *ad* I, 3, 407 a, 16). D'où la nécessité, pour ARISTOTE, d'établir que le cercle du *Timée* ne peut pas être autre chose, d'après le *Timée* lui-même, que l'intellect (SIMPL., 46, 6 : τὸν νοῦν εἶναι τὸν κύκλον τοῦτον. καὶ οὔτε ὡς ἐντελέχειαν αὐτοῦ οὔτε ὡς ὀργάνῳ χρώμενον οὔτε ἔτι μᾶλλον ὡς πάντη χωριστόν,.... κτλ.). Et voici comment il le fait : des choses dont l'acte est identique, l'essence est identique. Or, le mouvement circulaire du cercle dont il s'agit est la pensée (cf. *Tim.*, 37 A : αὐτή τε — *sc.* ἡ ψυχὴ — ἀνακυκλουμένη πρὸς αὑτήν,..... λέγει κινουμένη διὰ πάσης ἑαυτῆς... κτλ.), et l'acte de l'intellect est aussi la pensée; ὧν δὲ μία ἡ ἐνέργεια, καὶ αὐτὰ τὰ αὐτά · νοῦς ἄρα καὶ ὅδε ὁ κύκλος τὰ αὐτά (SIMPL., 46, 13). — Comme le remarque TORSTRIK (p. 121), le mot νόησις (a, 22) est inutile. ARISTOTE veut dire, en effet, que,

si l'intellection est un mouvement circulaire, l'intellect sera précisément le cercle auquel appartiendra un tel mouvement circulaire, — c'est-à-dire l'intellection. Il faut donc mettre une virgule avant νόησις, qui serait alors en apposition, ou, plutôt même, le supprimer (ce que fait aussi DEMBOWSKI, *Woch. f. class. Phil.*, t. IV, 1887, p. 430), car on n'en trouve pas de trace dans les interprétations des commentateurs. SOPHONIAS, qui a l'habitude de reproduire textuellement les passages qu'il commente, écrit simplement (23, 17) : καὶ νοῦς ἂν εἴη κύκλος, οὗ ἡ τοιαύτη περιφορά.

407 a, 23. τῶν μὲν γὰρ πρακτικῶν νοήσεων ἔστι πέρατα. — πρακτικὸς ne doit pas être pris ici dans le sens spécial qui correspond à la distinction de πρᾶξις et de ποίησις, mais dans la signification large dont le mot πρᾶξις lui-même est susceptible. *De cœlo*, II, 6, 288 b, 33 : ἑκάστης ἐστὶ πράξεως ὡρισμένος ὁ ἐλάχιστος χρόνος *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 631 a, 24 sqq. — Dans les arts, la série des moyens employés ne va pas à l'infini : τῶν δὲ πρὸς τὸ τέλος οὐκ εἰς ἄπειρον, πέρας γὰρ τὸ τέλος πάσαις (*Pol.*, I, 9, 1257 b, 27 sqq.). Les activités pratiques proprement dites, à la différence des ποιήσεις (*Eth. Nic.*, VI, 4 et 5, *præs.* 1140 a, 2; b, 4 sqq.; *Meta.*, Θ, 8, 1050 a, 30) n'ont pas d'autre but qu'elles-mêmes; elles ne se réalisent pas dans une œuvre extérieure à l'agent (*Eth. Nic.*, *l. l.*, 1140 b, 6 : τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη · ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος). Il n'y a pas, d'ailleurs, de contradiction entre ce passage et celui qui nous occupe. Car, si la πρᾶξις a son but en elle-même (οἷον ἡ ὅρασις ἐν τῷ ὁρῶντι καὶ ἡ θεωρία ἐν τῷ θεωροῦντι, *Meta.*, *l. l.*, 35), il n'en est pas moins vrai qu'elle est distincte de la détermination, par la pensée discursive pratique, des moyens qui permettent de l'atteindre. *Meta.*, α, 2, 994 b, 15 : ἕνεκα γάρ τινος ἀεὶ πράττει ὅ γε νοῦν ἔχων · τοῦτο γάρ ἐστι πέρας · τὸ γὰρ τέλος πέρας ἐστίν. *Mot. an.*, 6, 700 b, 15 : πάντα γὰρ τὰ ζῷα καὶ κινεῖ καὶ κινεῖται ἕνεκά τινος, ὥστε τοῦτ' ἔστιν αὐτοῖς πάσης τῆς κινήσεως πέρας, τὸ οὗ ἕνεκα. — Sur l'intellect pratique, v. *ad* III, 10, 433 a, 14—21. La pensée pratique ne diffère de la pensée théorique que par son but. Car elle a pour fin, non pas le nécessaire, mais ce qui peut être réalisé ou non, c'est-à-dire le contingent. Pour que la discursion pratique soit possible, il faut, évidemment, que la série des moyens, qui peuvent amener la fin désirée, ne soit pas infinie.

407 a, 25. ὁρισμὸς ἢ ἀπόδειξις. — Toute pensée discursive est une définition ou une démonstration; cependant, toute définition n'est pas discursive. Toutes les fois qu'il s'agit de notions indivisibles, genres derniers, formes sans matière, l'acte de l'intellect qui les saisit est indivisible comme elles (v. *ad* I, 3, 407 a, 9; 16; III, 4, 429 b, 12—17; 6, 430 b, 6—20). Mais les définitions des choses dans lesquelles on peut distinguer un élément générique et un élément spécifique, appartiennent au domaine de la pensée discursive. On peut même, à la différence des autres définitions, les démontrer ou, du moins, démontrer la partie matérielle ou générique, en partant de l'élément spécifique ou formel (v. *ad* I, 1, 403 b, 7; II, 2, 413 a, 13—16; III, 6, 430 b, 6—20).

407 a, 27. τὸν συλλογισμὸν ἢ τὸ συμπέρασμα. — Bien que SIMPLICIUS (46, 32) prenne chacun de ces termes dans son sens spécial, il nous semble que BONITZ a raison de les considérer ici comme synonymes. Il y en a d'autres exemples dans ARISTOTE. *Ind. Ar.*, 712 a, 9 : *sed interdum* συλλογισμός *usurpatur pro v* συμπέρασμα *A α 9. 30 a 16 (coll 8. 30 a 5). ψα 3. 407 a 27.* — ESSEN (*D. erste Buch* etc., p. 19, n. 7) conjecture sans nécessité : τὸν (?) συλλογισμὸν εἰ τὸ συμπέρασμα τελειοῖ.

εἰ δὲ μὴ περατοῦνται..... 28. ἐπ' ἀρχήν. — SIMPL., 46, 36 : νῦν δὲ καὶ ἐνδιδοὺς ἐξ ὑποθέσεως μὴ πεπεράνθαι... κτλ. — Une suite de démonstrations successives est nécessairement limitée, parce que la série des termes qui peuvent jouer le rôle d'attributs ou de sujets, est limitée soit dans le sens de l'extension, soit dans celui de la compréhension croissante. V. *An. post.*, I, 19—22 : « (81 b, 30) Soit Γ une chose n'étant pas un attribut d'une autre ⌊c'est-à-dire un sujet substantiel, un ὑποκείμενον⌉, supposons que B lui appartienne prochainement, et qu'il n'y ait place pour aucun moyen terme entre les deux; que E appartienne de la même façon à Z, et Z à B. Faut-il s'arrêter dans cette série ⌊ascendante⌉, ou est-il possible de la continuer à l'infini? Supposons, de même, que rien ne s'affirme de A par soi ⌊, que A soit un genre dernier⌉, et que A soit un attribut immédiat de Θ, sans qu'il y ait place entre eux pour un moyen terme plus prochain; que Θ s'affirme de même de H, et H de B; faut-il, ici encore, s'arrêter, ou est-il possible que cette série se prolonge indéfiniment? les deux questions diffèrent l'une de l'autre en ce que la première

consiste à se demander s'il est possible, en partant de ce qui ne peut être attribué à aucune chose, mais à qui les autres choses sont attribuées, de remonter à l'infini ⌊dans le sens de l'extension croissante⌉; la seconde, à examiner si, en commençant par ce qui ne peut posséder un attribut ⌊plus général⌉, mais qui est toujours attribut d'autre chose, on peut descendre indéfiniment ⌊dans le sens de l'extension décroissante⌉. Il faut se demander, enfin, si, entre deux extrêmes déterminés, on peut insérer un nombre infini de moyens. Supposons, par exemple, que A appartienne à Γ, et que B soit moyen entre eux; qu'il y ait, en outre, d'autres moyens termes entre B et A, puis d'autres encore ⌊, entre A et ces derniers⌉, sera-t-il possible que cette série de moyens soit indéfinie, ou bien sera-ce impossible? Cela revient à se demander si les démonstrations vont à l'infini et s'il est possible de tout démontrer..... (82 a, 21) Il est évident que, si la série ascendante et la série descendante des attributions sont limitées, il est impossible qu'il y ait, entre deux termes, un nombre infini de moyens (j'entends par série ascendante celle qui se dirige vers la plus grande généralité et, par série descendante, celle qui se dirige vers le particulier). Si, en effet, A s'affirmant de Z, les intermédiaires, soit B, sont infinis, il est évident qu'il sera possible, en partant de A, d'ajouter indéfiniment des attributs les uns aux autres suivant la série descendante (puisqu'avant d'arriver à Z, on aura un nombre infini d'intermédiaires); de même, à partir de Z, en suivant la série ascendante, on aura à parcourir un nombre infini d'intermédiaires avant d'arriver à A. De sorte que, si c'est impossible ⌊, c'est-à-dire si la série hiérarchique des attributs est limitée⌉, il sera impossible aussi qu'entre A et Z il y ait un nombre infini de moyens »..... (82 b, 36—83 a, 18) Pour démontrer que la série ascendante ou descendante des termes plus extensifs ou moins extensifs qu'un sujet donné ne peut pas être infinie, il faut remarquer, d'abord, que les attributs essentiels d'un sujet quel qu'il soit, sont en nombre limité. Si, en effet, ils ne l'étaient pas, comme on ne saurait épuiser l'infini, il n'y aurait pas de définition possible et l'essence des choses serait inconnaissable. En outre, le sujet de toute attribution normale est une substance, un ὑποκείμενον, c'est-à-dire qu'il est par soi et n'a pas besoin, pour être, d'être en autre chose. Les attributs, au contraire, soit essentiels, soit accidentels, sont en lui. On peut affirmer que le

bois est blanc ou que l'homme est musicien, mais non que le musicien est homme ou que le blanc est bois, car le musicien et le blanc ne sont rien par soi, isolés de l'homme ou du bois en qui ils se réalisent. (83 a, 36—38) Il résulte de là qu'il y a, entre les concepts, un ordre naturel que l'on ne peut intervertir à volonté. D'ailleurs, n'est-il pas évident qu'une chose ne peut pas être une qualité d'une autre et celle-ci, en même temps, une qualité de la première? ou, en d'autres termes, qu'une chose ne peut pas être la qualité de sa qualité? (83 b, 9) Le sujet qui fait partie d'un genre ne saurait être le genre du genre dont il fait partie. Par conséquent, la proposition qui affirme ce genre de ce sujet ne peut se convertir naturellement, (83 b, 9—32) et il est impossible, par suite, que les démonstrations reviennent sur elles-mêmes, de façon à former un cercle qu'on pourrait parcourir indéfiniment. Ce qui précède montre, en même temps, que la série rectiligne des attributs d'un sujet donné ne peut pas être infinie. Car ce qu'on peut affirmer d'une chose, c'est ou bien une quantité, ou bien une qualité, ou une autre catégorie, ou, enfin, ses attributs essentiels. Mais nous avons vu que ces derniers sont en nombre limité, et il en est de même des catégories.

(83 b, 32—84 a, 6) On peut arriver à la même conclusion d'une autre manière : « Puisque les choses desquelles des « attributs antérieurs à elles ⌊, dans l'ordre de l'extension « décroissante,⌉ peuvent être affirmés, sont celles qui consti- « tuent ⌊seules⌉ l'objet des démonstrations, ⌊(on ne peut, en « effet, démontrer de Callias qu'il est bipède que parce qu'on « peut affirmer *homme* de Callias; le moyen est toujours « antérieur au mineur et possède avant lui le majeur)⌉, et « puisqu'il n'y a pas, à l'égard des choses démontrables, de « meilleure situation que celle de les savoir; qu'en outre, il est « impossible de les savoir sans démonstration; puisque, d'au- « tre part, la conclusion est connue scientifiquement par les « prémisses, si nous ne savons pas celles-ci ⌊par démonstra- « tion⌉, ou si nous ne sommes pas, vis-à-vis d'elles, dans une « meilleure situation que si nous les savions par démonstra- « tion, ⌊— c'est-à-dire si nous n'avons pas l'intuition d'un « rapport immédiat entre le sujet et l'attribut, —⌉ nous ne « saurons pas davantage les conclusions qui en résultent. Si « donc nous admettons qu'il est possible, par la démonstration, « de savoir quelque chose absolument, et non pas en s'appuyant « sur des postulats ou des hypothèses, il est nécessaire que

« les attributions intermédiaires ⌊entre les principes et la « conclusion⌉ soient limitées. Car si elles ne le sont pas, mais « s'il y a toujours, au contraire, un terme supérieur au der- « nier terme considéré, toute proposition sera démontrable. « De sorte que, puisqu'il n'est pas possible de parcourir l'in- « fini,⌊ il n'y aura pas de principe premier et⌉ nous ne saurons « pas par démonstration les choses démontrables. »

(84 a, 7—28) Voici, enfin, une argumentation plus rigoureuse que les précédentes : Dans les sciences démonstratives, la série ascendante ou descendante des propositions ne saurait être infinie. En effet, la démonstration scientifique a pour objet ce qui appartient à chaque chose par soi. Or ces termes « par soi » s'appliquent à deux sortes de choses : d'abord, aux attributs qui font partie de l'essence d'un sujet; ensuite, aux sujets qui font partie de la définition de leurs attributs. Il y a, en effet, certains attributs qui ne peuvent se réaliser que dans un sujet déterminé, et que l'on ne peut définir indépendamment de ce sujet. Par exemple, l'impair appartient au nombre par soi, car il appartient à l'essence du nombre, et, réciproquement, le nombre est compris dans la définition de l'impair..... Or, il est impossible que l'une ou que l'autre de ces séries d'attributions par soi soit infinie. Cela n'est pas possible, d'abord, dans le cas où l'on affirme une chose d'une autre, comme l'impair s'affirme du nombre (c'est-à-dire quand on suit la série descendante. V. WAITZ, *ad loc.*). Supposons, en effet, que l'impair renferme une autre chose, qui en fasse partie, et à laquelle, par conséquent, il appartienne, par exemple le nombre premier impair. Cela étant, le nombre appartiendra à l'un et à l'autre, c'est-à-dire à l'impair et à l'impair premier. Puis donc qu'il est impossible qu'une chose possède un nombre infini d'attributs, la série ascendante, à partir d'un terme donné, ne sera pas infinie, car il faut que tous les termes de cette série appartiennent au terme considéré. La série descendante n'est pas, non plus, infinie; car l'extension d'un terme donné est égale à celle de ses espèces. Mais, si la série de ces espèces était infinie, le genre lui-même devrait contenir une infinité d'attributs, et il serait impossible de le définir. (84 a, 29—33) S'il en est ainsi, les moyens intermédiaires entre deux termes sont toujours en nombre limité et, par conséquent, il est évident qu'il doit y avoir des principes premiers des démonstrations, et qu'il ne peut y avoir démonstration de tout. Si, en effet, il y a des principes premiers, on ne peut

ni tout démontrer, ni aller à l'infini de démonstration en démonstration.

Ibid., I, 3, 72 b, 25—32 : « Il est, de plus, évident qu'il est « impossible que les démonstrations proprement dites forment « un cercle, puisque la démonstration doit s'appuyer sur des « principes plus clairs ⌊que la conclusion⌉ et antérieurs ⌊à elle⌉. « Il est impossible, en effet, que les mêmes choses soient, par « rapport aux mêmes choses, antérieures et postérieures, ⌊(ce « qui arriverait si la conclusion servait, à son tour, à démontrer « le principe,)⌉ à moins que l'on ne prenne ces termes en deux « sens différents, et que l'on ne dise que les unes sont plus « claires en soi, les autres pour nous et de la clarté que pro- « duit l'induction. Mais, alors, nous n'aurions pas convenable- « ment défini la connaissance proprement dite ⌊, en affirmant « qu'elle résulte de la démonstration fondée sur des principes « antérieurs et plus clairs en soi⌉, mais elle serait double. — « Ne faut-il pas penser, plutôt, que la seconde espèce de dé- « monstration, celle qui part de ce qui est plus clair pour « nous, n'est pas la démonstration véritable »..... 73 a, 6—20 : Les démonstrations ne peuvent former un cercle que quand il s'agit de choses qui sont mutuellement conséquences les unes des autres, comme les propres..... « Si A est la con- « séquence de B et de Γ, et si B et Γ résultent mutuellement « l'un de l'autre et aussi de A, il sera possible, dans ces cas, « de démontrer réciproquement, en employant la première « figure, chacune des propositions posées, comme nous l'avons « prouvé dans les traités relatifs au syllogisme ⌊(*An. pr.*, II, « 5—7)⌉. Nous avons démontré aussi que, dans les autres « figures, ou bien la réciprocation des syllogismes n'est pas « possible, ou bien ils concluent autre chose que ce qui a été « posé ⌊, c'est-à-dire autre chose que les prémisses du raison- « nement primitif⌉. En outre, on ne peut, en aucune façon, « démontrer réciproquement des propositions dont les termes « ne s'affirment pas mutuellement l'un de l'autre. De sorte « que, puisque les propositions de cette nature sont en petit « nombre dans les démonstrations, il est évident qu'il est « impossible et vain de soutenir que les démonstrations sont « réciproques et que, pour cette raison, tout peut être dé- « montré. »

407 a, 29. προσλαμβάνουσαι..... εὐθυποροῦσιν. — *An. post.*, I, 22, 84 a, 36 : τῷ γὰρ ἐντὸς ἐμβάλλεσθαι ὅρον, ἀλλ' οὐ τῷ προσλαμβάνεσθαι ἀποδείκνυται τὸ ἀποδεικνύμενον. *Ibid.*, 23, 84 b, 33 : καὶ οὕτως ἀεὶ βαδίζοντι οὐδέποτ' ἐξωτέρω πρότασις οὐδ' ὑπάρχον λαμβάνεται τοῦ Α ἐν τῷ δεικνύναι, ἀλλ' ἀεὶ τὸ μέσον πυκνοῦται..... κτλ. Il n'y a pas de contradiction entre ces textes et celui du *De anima*. Dans les premiers, en effet, il est question d'une démonstration unique. Ici, il s'agit d'une série de démonstrations s'ajoutant les unes aux autres. Or une démonstration unique se complète en intercalant des moyens entre le mineur et le majeur, mais on ne saurait sortir de l'intervalle qu'ils déterminent, et faire entrer dans le raisonnement des termes moins extensifs que le mineur. Par exemple, pour démontrer que tout G est A, on insérera entre eux le moyen E, puis, entre E et A, le moyen D, et ainsi de suite. Il en est autrement si l'on considère, comme ARISTOTE le fait ici, une série de démonstrations dont les extrêmes ne sont pas déterminés. On peut démontrer d'abord que C est A, en insérant entre eux le moyen B; puis que E est C, en employant le moyen D; que G est E, en prenant le moyen F, etc. En pareil cas, c'est le mineur du syllogisme précédent qui sert de majeur au suivant, et le progrès a lieu par l'adjonction d'un nouveau mineur et d'un nouveau moyen. *An. post.*, I, 12, 78 a, 14 : αὔξεται δ' οὐ διὰ τῶν μέσων, ἀλλὰ τῷ προσλαμβάνειν, οἷον τὸ Α τοῦ Β, τοῦτο δὲ τοῦ Γ, πάλιν τοῦτο τοῦ Δ, καὶ τοῦτ' εἰς ἄπειρον. V. TORSTRIK, p. 121.

407 a, 30. ὁρισμοὶ πάντες πεπερασμένοι. — V. l'avant dernière note et *An. post.*, I, 22, 82 b, 38 : εἰ γὰρ ἔστιν ὁρίσασθαι ἢ εἰ γνωστὸν τὸ τί ἦν εἶναι, τὰ δ' ἄπειρα μὴ ἔστι διελθεῖν, ἀνάγκη πεπεράνθαι τὰ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενα. *Ibid.*, 83 b, 5.

407 a, 31. δεήσει πολλάκις νοεῖν τὸ αὐτό. — SIMPL., 47, 6 : ἀεὶ μὲν τὸ αὐτὸ ὁ κρείττων ἡμῶν νοεῖ νοῦς, ἀλλ' οὐ πολλάκις τὸ αὐτό . οὐδὲ γὰρ αὖθις καὶ αὖθις, οὐδὲ ὅλως κατὰ παράτασιν οὐδὲ νῦν εἶτα νῦν, ἀλλὰ καθ' ἓν ἑστὼς νῦν τὸ πᾶσαν τὴν χρονικὴν ἀπειρίαν ἀμερῶς συνειληφός, ὥστε οὐ πολλάκις τὸ αὐτὸ ἀλλ' ἅπαξ κατὰ τὸ αἰώνιον ἅπαξ.

407 a, 32. ἔτι δ' ἡ νόησις..... 33. κινήσει. — PHILOP., 136, 7 : ὁ γὰρ ἀπορῶν ἐν πολλῇ ταραχῇ καὶ κινήσει ἐστίν, ὁ μέντοι εὑρών, ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν νενοηκὼς ἐν ἠρεμίᾳ λοιπόν ἐστι καὶ γαλήνῃ. De même SOPHON., 24, 6. THEMISTIUS (41, 4) paraît avoir mieux saisi la pensée d'ARISTOTE : ἐπιστάσει γὰρ ἔοικεν μᾶλλον ἡ νόησις,... (8) διὰ τοῦτο δὲ..... καὶ ἧττον (*sc.* νοοῦσι) οἱ νέοι τῶν πρεσβυτέρων. Cf. *Prob.*, XXX, 14, 956 b, 38; *Phys.*, VII, 3, 247 b, 10 : τῷ γὰρ ἠρεμῆσαι

καὶ στῆναι τὴν διάνοιαν ἐπίστασθαι καὶ φρονεῖν λέγομεν..... (18) διὸ καὶ τὰ παιδία οὔτε μανθάνειν δύναται οὔτε κατὰ τὰς αἰσθήσεις ὁμοίως κρίνειν τοῖς πρεσβυτέροις · πολλὴ γὰρ ἡ ταραχὴ καὶ ἡ κίνησις. La pensée est un acte et, par suite, est soustraite au devenir et à la passivité (v. *ad* II, 5, 417 a, 16—17) ; ni l'acquisition de la science, ni, à plus forte raison, la contemplation de la science acquise ne sont des mouvements (v. *ad* II, 5, 417 b, 9—11 ; 12—16 ; III, 4, 429 a, 15 *et sæp.* ; *Phys.*, *l. l.*, a, 29 : κατ' οὐδεμίαν γὰρ δύναμιν κινηθεῖσιν ἐγγίνεται τὸ τῆς ἐπιστήμης, ἀλλ' ὑπάρξαντός τινος · ἐκ γὰρ τῆς κατὰ μέρος ἐμπειρίας τὴν καθόλου λαμβάνομεν ἐπιστήμην · οὐδὲ δὴ ἡ ἐνέργεια γένεσις, εἰ μή τις καὶ τὴν ἀνάβλεψιν καὶ τὴν ἀφὴν γενέσεις φησίν · τοιοῦτον γὰρ ἡ ἐνέργεια · ἡ δὲ ἐξ ἀρχῆς λῆψις τῆς ἐπιστήμης οὐκ ἔστι γένεσις οὐδ' ἀλλοίωσις · τῷ γὰρ ἠρεμίζεσθαι... κτλ. Cf. *ibid.*, b, 1 sqq.). Peut-être aussi, ARISTOTE a-t-il en vue un autre caractère de l'intellection. Les concepts, objets de l'intellect, sont, en effet, quelque chose de fixe et d'immobile ; ils ont pour condition l'arrêt et le repos dans l'âme de ce qu'il y a de commun entre plusieurs images différentes. *An. post.*, II, 19, 100 a, 6 sqq. : ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἠρεμήσαντος τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἑνὸς παρὰ τὰ πολλά,... τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης... οἷον ἐν μάχῃ τροπῆς γενομένης ἑνὸς στάντος ἔτερος ἔστη, εἶθ' ἕτερος, ἕως ἐπὶ ἀρχὴν ἦλθεν... στάντος γὰρ τῶν ἀδιαφόρων ἑνός, πρῶτον μὲν ἐν τῇ ψυχῇ καθόλου..... πάλιν ἐν τούτοις ἵστατσι, ἕως ἂν τὰ ἀμερῆ στῇ καὶ τὰ καθόλου... κτλ. V. *ad* II, 2, 413 a, 11—12 ; III, 7, 431 a, 15 ; 11, 434 a, 8. — Quoi qu'il en soit, le passage de la *Physique* que nous avons cité montre que νόησις peut être pris ici, même dans son sens le plus large, et que la conjecture de ESSEN (*D. erste Buch* etc., p. 20, n. 9) qui ajoute, après ce mot, τοῦ τί ἐστι, est sans fondement.

407 a, 34. καὶ ὁ συλλογισμός. — SIMPL., 47, 35 : εἴγε καὶ ἐπὶ ἡμῶν ἐξ ἄλλων ἄλλα συμπεραινομένοις, ὅπερ ὁ συλλογισμός, τὸ στάσιμον μᾶλλον ἐμφαίνεται ἢ ἡ κίνησις διὰ τὴν καθ' ὅρους ἀεὶ βάσιν . οὐ γὰρ ἐν τῇ μεταβάσει ἀλλ' ἐν τῇ καθ' ἕκαστον ὅρον στάσει ἀεὶ ἡ νόησις.

407 b, 1. εἰ δ' ἐστὶν ἡ κίνησις αὐτῆς μὴ οὐσία. — TORSTRIK, p. 122 : *Nec ex Aristotelis nec vero e communi Graecorum more esse dictum pro certo affirmari potest. Deinde ne verum quidem est, si motio non sit essentia alicujus rei, eam rem, si moveatur, vi moveri. Non est essentia hominis ut ambulet : nec tamen ideo vi ambulat homo cum ambulat. Themistium certum est negationem non legisse. Emendatio hujus loci petenda est ex 406 b 12.*

ὥστ' εἰ πᾶσα κίνησις ἔκστασίς ἐστι τοῦ κινουμένου ἢ κινεῖται, καὶ ἡ ψυχὴ ἐξίσταιτ' ἂν ἐκ τῆς οὐσίας, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς αὐτὴν κινεῖ..... *Expetet igitur anima suum interitum, id quod* παρὰ φύσιν *est.... Hinc sequitur vel, ut minimum dicam, veri simile est Aristotelem scripsisse :* εἰ δ' ἐστὶν ἡ κίνησις αὐτῆς ἢ οὐσία.... etc. Mais PHILOPON (137, 3) et SIMPLICIUS (48, 7), ont lu μὴ οὐσία. En outre, l'objection de TORSTRIK ne paraît pas concluante. De ce que l'essence de l'homme n'est pas la marche, il ne résulte pas, il est vrai, que, quand l'homme marche, il subisse un mouvement forcé. Mais il en serait autrement si l'essence de l'homme était le contraire, ou la négation même, de la marche. Il est certain, par exemple, que, quand l'homme se meut d'une façon anormale, sur les mains ou à reculons (*Phys.*, VIII, 4, 254 b, 20 sqq. et SIMPL., *ad loc.*, 1208, 18 ; PHILOP., *ad loc.*, 829, 20), il exécute un mouvement contraire à sa nature ou forcé (v. *ad* I, 3, 406 a, 22—27). De même, d'après ce qui précède, le mouvement est la négation même de l'essence de l'intellect ou de l'âme du monde, c'est donc contrairement à sa nature que cette âme sera mue. Ainsi peut s'expliquer l'irrégularité apparente de la construction, et il ne semble pas nécessaire de recourir aux corrections (v. app. crit.) proposées par TORSTRIK, SUSEMIHL (*Berl. phil. Woch.*, 1893, p. 1319 et *Burs. Jahresb.*, LXXIX, p. 100) et ESSEN (*op. cit.*, p. 20, n. 10). ARISTOTE ne dit pas seulement que l'essence de l'âme n'est pas le mouvement, mais que le mouvement est la négation de cette essence (μὴ οὐσία). — La phrase a, 34. ἀλλὰ μὴν.... b, 2. κινοῖτο expose donc moins un argument nouveau qu'une suite de l'argument précédent. Si le repos est essentiel à l'intellect, le mouvement sera contraire à sa nature et, par suite, sera pour lui une contrainte ou une fatigue qui rendront impossible le souverain bonheur que lui attribue PLATON. V. *Tim.*, 34 B : ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θεὶς..... οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησε,..... γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ . διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.

407 b, 1. αὐτῆς, *sc.* τῆς ψυχῆς. Cf. SIMPL., 48, 10.

407 b, 4. καθάπερ εἴωθέ τε λέγεσθαι. — Allusion probable à PLATON et spécialement au *Phédon*, 66 B (*Ind. Ar.*, 598 b, 19—20) : ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ᾖ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοιούτου κακοῦ, οὐ μή ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν.

407 b, 7. κατὰ συμβεβηκὸς οὕτω κινεῖται. — THEM., 42, 9 : εἰ γὰρ δεῖ προσέχειν τοῖς γεγραμμένοις, οὐκ ἔστι τῆς ψυχῆς ἡ οὐσία κυκλοφορία ἀλλ' ἐκ τῆς εὐθυωρίας εἰς κύκλον ὕστερον κατεκάμφθη, ὡς ἐκείνης μᾶλλον οὔσης αὐτῇ τῆς φύσεως οἰκοθεν ἡ τῆς τοῦ κύκλου καὶ κατὰ συμβεβηκὸς ἔξωθεν ὑπαρξάσης τῆς περιφορᾶς. Mais, bien que, d'après le *Timée*, le mouvement circulaire ne soit ajouté qu'en dernier lieu au mélange qui constitue l'âme du monde, rien n'indique que ce mouvement ne fasse pas partie de son essence au même titre que les autres éléments qui entrent dans sa composition. Il est donc plus probable qu'ARISTOTE exprime par là sa propre opinion, et s'appuie sur ce qu'il a démontré plus haut, à savoir que, si l'âme se meut, ce ne peut être que d'un mouvement accidentel (v. *ad* I, 3, 406 a, 12 sqq.).

407 b, 8. ἡ ψυχὴ μᾶλλον ἐκείνῳ. — PHILOPON (138, 19) pense que ἐκείνῳ désigne PLATON. THEMISTIUS (42, 17) et SIMPLICIUS (49, 28) rapportent ἐκείνῳ à σῶμα. Mais l'ensemble du passage ne justifie guère la première opinion. Quant à la seconde, TRENDELENBURG (p. 214) remarque que la question n'est pas de savoir si c'est l'âme qui meut le corps ou le corps qui meut l'âme, mais bien quel est le moteur du monde ; il propose de rapporter ἐκείνῳ à οὐρανόν. L'interprétation de THEMISTIUS et de SIMPLICIUS nous paraît, cependant, préférable. ARISTOTE vient de dire que ce n'est pas l'âme du monde qui peut être la cause de son mouvement circulaire. Il ajoute que, a fortiori, ce n'est pas, non plus, son corps, car ce serait, bien plutôt, l'âme qui pourrait jouer ce rôle.

407 b, 9. καίτοι γ' ἐχρῆν..... 11. οὕτως ἢ ἄλλως. — Il y a, à la fois dans le fond et dans la forme, une analogie peut-être voulue entre ce reproche et ceux que PLATON lui-même adresse à ANAXAGORE dans le *Phédon* (97 D sqq.).

407 b, 12. ἑτέρων λόγων οἰκειοτέρα. — *Ind. Ar.*, 99 a, 3 : *ψα 3. 407 b 12..... dubium est num Ar quaestionem alibi instituendam promittat.* D'après ALEXANDRE et PLUTARQUE (*ap.* SIMPL., 50, 36) ce renvoi s'appliquerait à la *Physique*, où sont traitées les questions relatives au mouvement. SIMPLICIUS objecte que la question réservée par ARISTOTE est de savoir : εἰ ἡ ψυχὴ κινεῖται καὶ εἰ τοῦτο αὐτῇ βέλτιον, καὶ ὅτι χρὴ τὸν θεὸν διὰ τὸ ἀγαθὸν ποιεῖν. Il pense, par conséquent, que c'est à la *Métaphysique* qu'ARISTOTE a voulu renvoyer. Il nous semble plus probable qu'il a en vue le huitième livre de la *Physique*, ou le commencement du *De cœlo*. Car ARISTOTE n'admet pas que l'âme se meuve, mais il admet, comme PLATON, que le mouvement du ciel est circulaire. Il est assez naturel qu'il ait renvoyé à la partie de ses ouvrages où il avait exposé, ou se proposait d'exposer, les raisons qu'il reproche à PLATON de n'avoir pas trouvées. SOPHON., 24, 23 : ἐπεὶ δὲ ἡ τοιαύτη σκέψις ἑτέρων λόγων οἰκειοτέρα τῶν περὶ οὐρανοῦ καὶ κινήσεως....

407 b, 17. διὰ γὰρ τὴν κοινωνίαν..... 26. τῷ σώματι. — Pour qu'il y ait action et passion entre deux choses, il est nécessaire qu'il existe entre elles certains rapports déterminés (*Gen. et corr.*, I, 7, 323 b, 30 : οὐ τὸ τυχὸν πέφυκε πάσχειν καὶ ποιεῖν. — La traduction de WALLACE : ... *relations of this kind are never found in cases of mere juxtaposition*, est un contresens) ; il ne peut y avoir de passif que ce qui contient en puissance la forme qu'il s'agit de réaliser, et d'actif que ce qui possède cette forme en acte. L'âme, qui sert de moteur prochain au corps, et qui le dirige vers sa fin ou vers la forme qu'il doit réaliser, n'est pas autre chose que la forme du corps ou ce qu'il y a d'essentiel dans le corps lui-même, comme la pesanteur est l'essence de la terre (v. *ad* I, 3, 406 b, 25). Mais ce n'est pas en elle que réside la véritable cause du mouvement, c'est plutôt dans la forme que le corps ne possède pas encore, qui sert de but et de fin à ce mouvement (*Gen. et corr., l. l.*, 324 b, 13 : ἔστι δὲ τὸ ποιητικὸν αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως . τὸ δ' οὗ ἕνεκα, οὐ ποιητικόν). C'est pour atteindre la vie sensitive ou la vie rationnelle que l'animal qui ne possède encore que la vie végétative, se meut et se développe. Mais il faut, pour cela, qu'il soit en puissance ce qu'il tend à être en acte ; car toute matière n'est pas apte à recevoir toute forme (ἄλλῳ γὰρ εἴδει ἄλλη ὕλη, *Phys.*, II, 2, 194 b, 9). C'est pourquoi certains êtres sont incapables de s'élever au-dessus de la vie végétative ou au-dessus de la sensation (SIMPL., 51, 33 : ὡς γὰρ οὐκ ἂν αὐλοῖς τεκτονικὴ χρήσαιτο, οὕτως οὐδὲ ἡ λογικὴ ψυχὴ τοῖς κατὰ τὴν ἄλογον ζωὴν χαρακτηριζομένοις ὀργάνοις). Il ne faudrait pas, d'ailleurs, attribuer à la comparaison d'ARISTOTE plus d'importance qu'elle n'en a. En affirmant que l'art du charpentier a besoin d'outils appropriés et ne peut pas descendre dans des flûtes, il veut dire seulement que, d'une manière générale, une forme ne peut se réaliser que dans une matière déterminée, et non que le corps

soit, à proprement parler, l'instrument de l'âme (v. *ad* II, 1, 412 b, 5—6). Car l'âme qui constitue la cause finale motrice de l'organisme, ne l'emploie pas comme instrument, mais il se meut spontanément vers elle. Quant à l'âme déjà réalisée en lui, elle n'est que sa tendance vers la première, ou, en d'autres termes, l'essence et la nature même du corps (v. *ad l. l.*).

407 b, 23. δοκεῖ. — δοκεῖ n'a ici aucun sens dubitatif. V. *ad* I, 1, 402 a, 4; THEM., 43, 9 : ὁρῶμεν γὰρ ὅτι..... κτλ. — Il faut, avant δοκεῖ, sous-entendre l'idée qui domine tout le passage : ἐκεῖνο δὲ ἄτοπον.....

ἕκαστον. — *Sub.* : σῶμα. — Cf. SOPHON., 24, 32. La leçon de E : ἕκαστον ἴδιον ἔχειν εἶδος σῶμα καὶ... qu'adopte BIEHL, ne nous paraît pas préférable au texte traditionnel. Ni SIMPLICIUS (51, 27), ni PHILOPON (140, 9) n'ont lu σῶμα, et l'absence de ce mot, qu'il est facile de suppléer puisqu'il termine la phrase précédente, ne nuit pas à la clarté du sens.

CHAPITRE IV

407 b, 27. πιθανὴ μὲν πολλοῖς. — V. *Phédon*, 88 D : θαυμαστῶς γάρ μου ὁ λόγος οὗτος ἀντιλαμβάνεται καὶ νῦν καὶ ἀεί, τὸ ἁρμονίαν τινὰ ἡμῶν εἶναι τὴν ψυχήν. *Pol.*, VIII, 5, 1340 b, 18 : διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.

407 b, 28. λόγους δ' ὥσπερ εὐθύνας δεδωκυῖα. — D'après BERNAYS (*D. Dial. d. Arist.*, p. 15), dont l'opinion est approuvée par HAECKER (*Zeitschr. f. d. Gym.*, 1864, p. 204), et par BONITZ (art. cit., *Hermes*, VII, 1873, p. 429), il faudrait supprimer λόγους δ' et lire : ὥσπερ εὐθύνας δὲ δεδωκυῖα... κτλ. En effet, λόγους διδόναι ou plutôt λόγον διδόναι, — seule façon de parler qui, d'après TORSTRIK (p. 123) et BERNAYS, soit usitée, — signifie rendre des comptes; εὐθύνας διδόναι (v. TREND., p. 215) s'applique spécialement aux comptes que les magistrats avaient à rendre de leurs fonctions. Mais cette expression se prend, presque toujours, en mauvaise part : εὐθύνων *enim ipse accusator dicitur, atque* εὐθύνας διδόναι *ad poenae luendae significationem accedit* (TREND., *l. l.*; cf. THEM., *Or.*, 8, p. 218 Dind., cité par HAECKER,

l. l.). Par suite, si l'on prend εὐθύνας διδόναι dans son sens général et assez rare de *rendre compte*, ces mots n'expriment rien de plus que λόγους διδόναι, et l'emploi de ὥσπερ ne s'explique pas. Si, au contraire, on les prend dans le sens spécial d'*être puni*, les deux expressions se contredisent. Mais PHILOPON (145, 19) et SOPHONIAS (25, 5) ont lu le texte traditionnel, et les manuscrits ne fournissent aucune variante, à l'exception de V, qui donne λόγοις au lieu de λόγους. D'ailleurs, les deux expressions peuvent n'être, ni absolument synonymes, ni absolument contradictoires. λόγον διδόναι ne se prend pas toujours en bonne part, et s'applique aussi bien aux mauvaises raisons qu'aux bonnes; εὔθυναι semble désigner les explications que fournit un accusé dont la cause est mauvaise. Notre passage pourrait donc signifier que les explications fournies par la théorie en question n'étaient que des expédients qui n'ont pas suffi à la justifier, ou, plutôt encore, que l'obligation où elle a été de fournir ses raisons et de soutenir la discussion, a été, pour cette doctrine, comme la peine de sa fausseté. V. *Rhet.*, III, 10, 1411 b, 19 : καὶ αἱ πόλεις τῷ ψόγῳ τῶν ἀνθρώπων μεγάλας εὐθύνας διδόασιν · ἡ γὰρ εὔθυνα βλάβη τις δικαία ἐστίν. — La conjecture de BERGK (*Miscell., Hermes*, XVIII, 1883, p. 518) λόγον δ' ὥσπερ καὶ, ou mieux, λόγον δὲ καὶ ὥσπερ (SUSEMIHL, *Burs. Jahresb.*, XXXIV, p. 27) ne manque pas de vraisemblance.

407 b, 29. ἐν κοινῷ γινομένοις λόγοις. — TREND., p. 216 : *sermones in vulgus noti ut, vel Platonis Phaedo* (*cf. p. 89 sqq.*) *vel ipsius Aristotelis Eudemus.* SIMPL., 53, 1 : ἐν κοινῷ δὲ γινομένους λόγους τοὺς συμμέτρως καὶ τοῖς πολλοῖς ἠρωτημένους καλεῖ, αἰνιττόμενος μὲν ἴσως καὶ τοὺς ἐν Φαίδωνι, λέγων δὲ καὶ τοὺς ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ διαλόγῳ τῷ Εὐδήμῳ γραφέντας ἐλεγκτικοὺς τῆς ἁρμονίας. De même PHILOP., 145, 22; SOPHON., 25, 6. PHILOPON cite à ce sujet un fragment de l'*Eudème* (frg. 43, 1482 a, 6. V. aussi ffrg. 32 sq., 1479 b), relatif à la question dont il s'agit. BONITZ, *Ind. Ar.*, 105 a, 42 : *quos denique Aristoteles* τοὺς ἐν κοινῷ γιγνομένους λόγους *appellat..... ψα 4. 407 b 29, eos Bernays p 15—29 et Heitz p 140, 200 eosdem esse judicant, ac* τοὺς ἐξωτερικοὺς λόγους, *editos primum ab Aristotele dialogos; quod quamquam probabile est, manet tamen dubitatio de usu praesentis temporis participii* γιγνόμενοι, *qui non videtur explicatus esse.* (Sur les ἐξωτερικοὶ λόγοι, v. RAVAISSON, *Ess. sur la Méta. d'Ar.*, t. I, p. 209 sqq.; BON., *Ind. Ar.*, 104 b, 56 sqq). TRENDELENBURG (p. 217) et WALLACE (p. 217 sq.) n'ont peut-être

pas tort de penser que λόγοι ἐν κοινῷ γιγνόμενοι et, par suite, ἐξωτερικοὶ λόγοι ne désignent pas seulement des ouvrages d'ARISTOTE lui-même. Ainsi s'expliqueraient la façon méprisante dont il parle des ἐξ. λόγ. dans la *Métaphysique* (M, 1, 1076 a, 28), et aussi le fait que, dans l'*Éthique à Nicomaque* (I, 13, 1102 a, 26), il renvoie aux ἐξ. λόγ. pour l'exposé de certaines opinions sur l'âme que lui-même n'a pas admises (v. *ad* III, 9, 432 a, 26—28). L'expression qui nous occupe pourrait s'appliquer, par conséquent, non seulement à l'*Eudème* d'ARISTOTE, mais aussi au *Phédon* comme le pensent les commentateurs. — TORSTRIK, p. 123 : *mihi persuasum est*..... τοὺς ἐν κοινῷ γιγνομένους λόγους *neque Phaedonem neque Eudemum significare dialogos sed eas disputationes quales homines elegantiores instituere solent*. Mais on peut objecter, entre autres choses, que, si la doctrine en question avait été reconnue fausse par le public éclairé, ARISTOTE n'aurait pas pu dire qu'elle était : πιθανὴ μὲν πολλοῖς.

407 b, 30. λέγουσι. — PHILOPON (70, 5 ; 16 ; cf. ZELLER, tr. fr., t. I, p. 423, n. 4 ; I[5], 445, 2 t. a.) attribue aux Pythagoriciens la doctrine de l'âme harmonie et, dans PLATON (*Phédon*, 85 E sqq.), c'est un disciple de PHILOLAÜS, SIMMIAS, qui la soutient. Puisque tout, d'après les Pythagoriciens, remarque ZELLER (*l. l.*), « doit être nombre et harmonie, il en est sans « doute ainsi de l'âme elle-même. Mais, en ce sens, dire d'une « manière générale que l'âme est harmonie ou nombre, c'est « ne rien dire de particulier. L'essence de l'âme n'est caractérisée par ces mots, d'une manière spéciale, que si l'âme est « donnée pour le nombre ou l'harmonie *de son corps*, comme « chez Platon et Aristote (l. c.). Or, il n'est dit nulle part, « expressément, que l'âme ait été définie ainsi par les Pythagoriciens; cette définition s'accorderait mal d'ailleurs avec « la croyance Pythagoricienne à l'immortalité. » Il est probable que, quelle que soit la source dont elle provienne, l'indication fournie par MAMERT CLAUDIEN est exacte, et que PHILOLAÜS s'était borné à dire que l'âme est unie au corps par le moyen du nombre et de l'harmonie : *anima inditur corpori per numerum et immortalem eamdemque incorporalem convenientiam* (PHILOL., *ap.* CLAUD. MAM., *De statu an.*, II, 7).

407 b, 31. καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων. — Il faut ajouter la conclusion, sous-entendue par ARISTOTE, que l'âme est

l'harmonie des éléments qui constituent le corps (*Phédon*, 86 B : ἐντεταμένου τοῦ σώματος ἡμῶν καὶ συνεχομένου ὑπὸ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ ξηροῦ καὶ ὑγροῦ καὶ τοιούτων τινῶν, κρᾶσιν εἶναι καὶ ἁρμονίαν αὐτῶν τούτων τὴν ψυχὴν ἡμῶν. Cf. SIMPL., 53, 10). Pour comprendre le sens de cette doctrine et en quoi elle diffère de celle d'ARISTOTE, il est utile de consulter le *De anima* d'ALEXANDRE (24, 18 sqq.) : « Il ne faut pas croire que ceux qui admettent « que l'âme est la forme qui se réalise dans tel mélange et « dans telle combinaison des corps qui lui servent de substrat, « admettent que l'âme est une harmonie. Car, de ce qu'il est « impossible qu'elle existe en dehors de telle combinaison et « de tel mélange, il ne résulte pas qu'elle soit ce mélange « même. L'âme n'est pas, en effet, ce qu'est l'harmonie, à « savoir tel mélange corporel, mais la puissance qui se sura- « joute (δύναμις ἐπὶ γεννωμένη) à ce mélange; en quoi elle est « analogue aux vertus des remèdes composés. En ceux-ci, en « effet, le mélange, la synthèse et la proportion des médica- « ments (l'un étant, par exemple, le double; l'autre la moitié; « l'autre les 3/2) a quelque rapport avec l'harmonie. Mais la « vertu engendrée par cette harmonie et cette proportion des « médicaments, n'est pas cette harmonie même. L'harmonie, « en effet, c'est la proportion et la synthèse des ingrédients « mélangés, mais la vertu de l'onguent n'est pas la proportion « suivant laquelle les substances qui le composent sont mé- « langées. Et l'âme est quelque chose qui ressemble à cette « vertu. Car la puissance (δύναμις) et la forme qui s'ajoutent « (ἐπιγινόμενον) au mélange des corps suivant telle proportion, « voilà ce qu'est l'âme; mais elle n'est ni la proportion, ni la « synthèse des éléments corporels (v. *Meta.*, Z, 17, 1041 b, « 17; *ad* II, 1, 412 b, 6—9; III, 4, 429 b, 12—17). C'est de la « santé, plutôt que de l'âme, qu'on pourrait dire avec raison « qu'elle est une harmonie; elle s'en rapproche, en effet, « davantage que l'âme. Car la santé est la proportion de cer- « taines choses, laquelle proportion est une synthèse et un « mélange suivant un certain rapport, tandis que l'âme n'est « pas la proportion (συμμετρία), mais la puissance qui s'ajoute « à la proportion, qui ne peut pas être sans elle, mais qui « n'est pas elle. Le mot harmonie peut s'entendre en deux « sens : il s'applique, d'abord, à la réunion des choses corpo- « relles (lorsqu'en effet ces choses sont réunies de telle façon « qu'on ne peut insérer entre elles aucune chose de même « nature, on dit qu'elles s'harmonisent, et un tel assemblage

« constitue une harmonie); ensuite, à la proportion des choses « mélangées; par exemple si le mélange a lieu suivant le « rapport de 1 à 2, ou de 2 à 3 (car le mélange constitué de « telle façon que l'une des choses mélangées soit le double, « l'autre la moitié, paraît être formé suivant une certaine « harmonie, et l'on pense qu'une telle mixtion est une har- « monie). En ce qui concerne la première espèce d'harmo- « nie, il faut remarquer que l'harmonie elle-même et ce qui « résulte des éléments harmonisés ne sont pas la même chose. « De ce que les bois qui forment une échelle sont assemblés « suivant une harmonie, il ne résulte pas que l'échelle soit « une harmonie, et, sous prétexte que les pierres sont assem- « blées suivant une harmonie, on ne peut pas dire que le « temple, issu de cette harmonie, en soit une lui-même. Et, de « même que, dans ce premier genre d'harmonie, autre chose « est l'harmonie elle-même, et autre chose ce qui résulte de « l'union harmonieuse des éléments, de même pour ce qui est « de l'harmonie qui consiste dans la proportion. Car, de ce que « certaines choses sont mélangées suivant une certaine pro- « portion et une harmonie, il ne résulte pas que le produit de « ce mélange soit, lui-même, une harmonie et une proportion « (λόγος)..... (26, 7) D'ailleurs, le mélange dont l'âme est la « forme ne consiste pas dans une proportion déterminée de « corps chauds, froids, secs et humides, c'est-à-dire d'éléments, « car l'âme demeure la même pendant que les qualités, qui « constituent ce mélange, augmentent ou diminuent dans une « certaine mesure. » L'âme est autre chose que la synthèse des éléments corporels ou la loi (λόγος) suivant laquelle ils sont unis, de même que la tendance d'un corps, composé par exemple d'eau et d'air, vers tel lieu déterminé, est autre chose que l'assemblage de l'eau et de l'air ou la loi de leur union.

ALEXANDRE insiste peut-être plus qu'ARISTOTE n'eût consenti à le faire, sur l'indépendance de l'âme à l'égard du corps. Mais, à un autre point de vue, il ne va pas aussi loin qu'ARISTOTE lui-même. L'âme dont il parle, c'est celle qui est tendance et désir ou, comme il le dit, puissance (δύναμις) de mouvoir vers la fin. Ce n'est là qu'une partie de l'âme; c'est celle qui est, à chaque instant, immanente au corps. Mais cette tendance ou cette puissance n'ont de raison d'être que dans l'acte auquel elles tendent, dans la fin ou la forme vers laquelle elles se meuvent. Cette forme, qui n'est pas encore réalisée dans l'animal, mais qui le sera quand il se sera mû, est aussi son

âme; non point l'âme ou la forme qu'il est déjà, mais celle qu'il aspire à réaliser (v. *ad* I, 3, 406 b, 25; 407 b, 17—26; III, 9, 432 b, 15). L'âme véritablement motrice n'est donc pas plus immanente à l'animal qu'elle meut, que le but n'est immanent au mobile, ou que le premier moteur n'est immanent au monde. L'animal qui réaliserait l'âme la plus parfaite qu'il lui soit possible de réaliser, qui atteindrait la perfection de sa forme, resterait immobile à la façon de la divinité ; tout mouvement ultérieur serait, pour lui, sans direction et sans but. Mais l'hypothèse est impossible, car un tel être ne peut se rencontrer dans la nature, c'est-à-dire dans le domaine des choses soumises à la production, au devenir et à l'imperfection, — ou, plus exactement, ce n'est que grâce à la génération et au devenir que les êtres naturels arrivent à réaliser, d'une façon durable, leur forme et leur âme. L'animal qui l'a atteinte ne s'y maintient que pendant un temps limité, et elle n'est éternelle que dans l'espèce. — L'harmonie du corps est donc seulement la matière dernière dont l'âme est la forme; autrement dit, elle est le dernier moyen de l'âme, en qui elle a sa raison et sa fin, et cette âme même n'est, à son tour, à chaque instant, que désir et tendance vers une réalisation plus complète de la forme qu'elle ne réalise encore qu'imparfaitement (v. *ad ll. l.*). — Le passage d'ALEXANDRE nous indique, en même temps, le sens exact qu'il faut donner à la doctrine de l'âme harmonie. L'âme n'est pas, dans cette doctrine, analogue à l'air musical qu'on peut faire rendre à la lyre, et que la lyre jouerait d'elle-même si elle était un être naturel; car, ainsi comprise, la théorie en question serait presque identique à celle d'ARISTOTE. L'air musical n'est-il pas, en effet, la forme et la fin de la lyre, comme la vertu curative est la fin de l'onguent et l'âme celle du corps? Il faut donc entendre ici par « harmonie », comme le dit ALEXANDRE, et comme le confirment le texte d'ARISTOTE et celui du *Phédon*, soit l'assemblage même des éléments dont le corps est fait, soit la loi (λόγος) ou la proportion de cet assemblage. — La doctrine de l'harmonie, ainsi entendue, fut reprise par ARISTOXÈNE. L'âme consistait, d'après lui, dans la disposition des organes corporels, et il comparait les états de l'âme à l'air musical (CIC., *Tusc.*, I, 10 : *Aristoxenus..... ipsius corporis intentionem quamdam — animam dixit —; velut in cantu et fidibus quæ harmonia dicitur, sic ex corporis totius natura et figura varios motus cieri tamquam in cantu sonos. Ibid.*, 22 : *Dicæarchus quidem et Aristoxenus... nullum*

omnino animum esse dixerunt. Cf. LACT., *Inst.*, VII, 13 ; *Opif. D.*, 16). CICÉRON, qui prend le mot *harmonie* dans son sens musical, ne comprend pas comment la situation et la forme des organes corporels peuvent constituer une harmonie : *membrorum vero situs et figura corporis vacans animo quam possit harmoniam efficere non video* (*Ibid.*, 18).

407 b, 34. ἔτι δὲ τὸ κινεῖν οὐκ ἔστιν ἁρμονίας. — THEM., 45, 3 : ἁρμονία δὲ οὐ κινεῖ τὰ ἡρμοσμένα, ἀλλ' ἐπιγίγνεται μὲν ἡρμοσμένοις, ἁρμόζει δὲ ἄλλο, ὥσπερ τὰς χορδὰς ὁ μουσικός . ἄλλης οὖν δεήσει τῇ ψυχῇ ψυχῆς τῆς ποιούσης αὐτῇ τὴν ἁρμονίαν.

408 a, 1. πάντες..... ὡς εἰπεῖν. — Du rapprochement des passages analogues (I, 2, 403 b, 25 ; 2, 405 b, 11), il semble résulter qu'il faut rapporter ὡς εἰπεῖν à πάντες plutôt qu'à μάλιστα.

ἁρμόζει δὲ μᾶλλον..... 3. ἢ κατὰ ψυχῆς. — Le développement de cet argument se trouvait dans un passage de l'*Eudème* d'ARISTOTE, que PHILOPON reproduit et que SIMPLICIUS (53, 25), THEMISTIUS (44, 25) et SOPHONIAS (25, 17) semblent avoir eu sous les yeux : τῇ ἁρμονίᾳ, φησί (*sc.* ἐν τῷ Εὐδήμῳ), τοῦ σώματος ἐναντίον ἐστὶν ἡ ἀναρμοστία τοῦ σώματος, ἀναρμοστία δὲ τοῦ ἐμψύχου σώματος νόσος καὶ ἀσθένεια καὶ αἶσχος..... εἰ τοίνυν ἡ ἀναρμοστία νόσος καὶ ἀσθένεια καὶ αἶσχος, ἡ ἁρμονία ἄρα ὑγίεια καὶ ἰσχὺς καὶ κάλλος. ψυχὴ δὲ οὐδέν ἐστι τούτων, οὔτε ὑγίεια φημὶ οὔτε ἰσχὺς οὔτε κάλλος · ψυχὴν γὰρ εἶχεν καὶ ὁ Θερσίτης αἴσχιστος ὤν . οὐκ ἄρα ἐστὶν ἡ ψυχὴ ἁρμονία (PHILOP., 144, 30 ; cf. ALEX., *l. c. ad* I, 4, 407 b, 31).

408 a, 4. τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα. — SIMPL., 54, 4 : ψυχῆς μὲν οὖν ἐνέργειαι αἵ τε παθητικαὶ λεγόμεναι, ἃς καὶ πάθη καλεῖ, ὅσαι καὶ τοῦ σώματος κοιναί, ὀργὴ πραότης, ἐπιθυμία ἀποστροφή, αἰσθήσεις φαντασίαι, καὶ αἱ ἀπαθεῖς, ἃς ἔργα προσαγορεύει, οἷαι αἵ τε θεωρητικαὶ ἐπιστῆμαι καὶ αἱ νοήσεις τῶν χωριστῶν. Peut-être, toutefois, ARISTOTE n'a-t-il pas eu l'intention d'établir ici une opposition aussi complète entre ces deux termes. V. *ad* I, 1, 402 a, 9 ; 403 a, 3 ; a, 10.

408 a, 5. χαλεπὸν γὰρ ἐφαρμόζειν. — SOPHON., 25, 27 : εἴπερ γὰρ ἡ ὅλη ψυχὴ τῇ ὅλῃ ἁρμονίᾳ ταὐτόν, καὶ τὰ μέρη τοῖς μέρεσι . μέρη δὲ ψυχῆς μὲν τυχὸν θυμός, ἐπιθυμία καὶ τἆλλα, ἁρμονίας δὲ Λύδιον, Φρύγιον καὶ τὰ λοιπά . ποῖα γοῦν ποίοις ἁρμόσαιμεν ; πότερον ὁ θυμὸς Λύδιος ἁρμονία ἢ Φρύγιος, καὶ πῶς οὐ γελοῖον ; Cette interprétation, empruntée par SOPHONIAS à PHILOPON (147, 17) qui la développe longuement, ne paraît pas tout à fait exacte, puisque l'harmonie dont il est question n'est pas l'air musical, mais la proportion des éléments d'un tout, ou leur assemblage. THEMISTIUS (45, 9) dit plus justement : ποίας γὰρ ἁρμονίας τὸ αἰσθάνεσθαι, καὶ ποίας τὸ φιλεῖν ἢ μισεῖν ; SIMPLICIUS (54, 8) donne un sens un peu différent : χαλεπὸν μὲν οὖν, μᾶλλον δὲ ἀδύνατον ὁποιαοῦν σωματικῇ ἁρμονίᾳ τὰς τοιαύτας ἀποδοῦναι ἐνεργείας.

408 a, 5. ἔτι δ' εἰ λέγομεν. — MADVIG (*Adv. crit.*, I, p. 471) pense qu'il faut écrire : ἔτι δὲ λέγομεν. Mais εἰ doit être pris ici dans le sens très fréquent de *puisque, étant donné que.*

408 a, 6. κυριώτατα μὲν..... 7. τὴν σύνθεσιν αὐτῶν. — SIMPL., 54, 27 : οὐ τὴν ἁρμονίαν ἐπὶ τῆς συνθέσεως κυριώτατα λέγεσθαι ἀκουστέον, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ἐχόντων κίνησιν καὶ θέσιν τὴν σύνθεσιν κυριώτατα ἔχειν. Cependant, il semble plus naturel de rattacher κυριώτατα à ἁρμονίαν comme le font THEMISTIUS (45, 10) et SOPHONIAS (25, 37 :..... ἁρμονία μάλιστα λέγεται). — *Ind. Ar.*, 416 a, 56 : κυρίως *ipsam propriam ac primariam alicujus vocabuli notionem, proprium ac peculiare alicujus notionis nomen significat.* — ἐν τοῖς ἔχουσι κίνησιν καὶ θέσιν indique qu'il s'agit des êtres naturels, et non des choses mathématiques. SIMPL., 54, 30 : τὰ γὰρ μαθηματικὰ θέσιν μὲν ἔχει, οὐ μὴν κίνησιν. (Cf. *Phys.*, II, 2, 193 b, 34 ; *Meta.*, E, 1, 1026 a, 9 *et sæp.* ; V. *ad* I, 1, 403 b, 15.) Il faut même aller plus loin, et dire que les essences mathématiques n'ont pas plus de position qu'elles n'ont de lieu. Considérées en elles-mêmes, in abstracto, elles n'ont pas de nature et, par suite, elles n'ont ni lieu, ni position, dans l'univers (*Phys.*, IV, 1, 208 b, 22 : δηλοῖ δὲ καὶ τὰ μαθηματικά · οὐκ ὄντα γὰρ ἐν τόπῳ ὅμως κατὰ τὴν θέσιν τὴν πρὸς ἡμᾶς ἔχει δεξιὰ καὶ ἀριστερά, ὥστε μόνον αὐτῶν νοεῖσθαι τὴν θέσιν, ἀλλὰ μὴ ἔχειν φύσιν τούτων ἕκαστον). Ce n'est que quand on les considère in concreto, réalisées dans les choses, qu'on peut et qu'on doit affirmer qu'elles ont un lieu et, par suite, une position et un mouvement naturel, ou une nature, car ces trois caractères s'impliquent réciproquement (*Gen. et corr.*, I, 6, 322 b, 32 : ὅμως δὲ τὸ κυρίως λεγόμενον — *sc.* ἁφή — ὑπάρχει τοῖς ἔχουσι θέσιν . θέσις δ' οἵσπερ καὶ τόπος · καὶ γὰρ τοῖς μαθηματικοῖς ὁμοίως ἀποδοτέον ἁφὴν καὶ τόπον, εἶτ' ἐστὶ κεχωρισμένον ἕκαστον αὐτῶν εἴτ' ἄλλον τρόπον — *i. e.* : que l'on admette ou non que les choses mathématiques existent en soi, du moment qu'on leur attribue le contact, on doit aussi leur attribuer un

lieu —..... ἐπεὶ δὲ θέσις μὲν ὅσοις καὶ τόπος ὑπάρχει, τόπου δὲ διαφορὰ πρώτη τὸ ἄνω καὶ κάτω..... ἅπαντα τὰ ἀλλήλων ἁπτόμενα βάρος ἂν ἔχοι ἢ κουφότητα, ἢ ἄμφω ἢ θάτερον.). Prises en elles-mêmes et par abstraction, les choses mathématiques ne sont donc nulle part dans le monde ; elles n'ont pas de situation dans l'univers. Sans doute, les figures géométriques, même abstraites, sont encore étendues, mais leur étendue n'est pas un lieu; elle n'existe que pour la pensée (*Phys.*, III, 4, 203 b, 23). On comprend, par suite, comment les choses mathématiques, par elles-mêmes, c'est-à-dire isolées de l'être doué de situation et de mouvement, ne peuvent constituer un assemblage.

408 a, 8. οὕτω συναρμόζωσιν..... παραδέχεσθαι. — STEINHART (*Symb. crit.*, p. 4) : *Aristoteles.... dicere non potuit :* ὥστε μηδὲν συγγενὲς παραδέχεσθαι, *sed* μηδὲν μὴ συγγενές *scripsit.* SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, XVII, p. 264, n. 24), adoptant le sens proposé par BARCO (*Arist., Espos. crit. della psic. gr.*, p. 36, n. 1), conjecture : μηδὲν μήτε συγγενὲς μήτε μὴ συγγενὲς, et ESSEN (*D. erste Buch* etc., p. 34, n. 17), μηδὲν μὴ συγγενὲς παρέχεσθαι. Mais ces conjectures ne sont fondées, à notre avis, que sur une interprétation inexacte de l'idée d'ARISTOTE. Le genre d'harmonie auquel il pense est celui des choses disposées suivant un plan symétrique ou un ordre de consécution, de sorte qu'on ne peut ajouter, entre elles, aucune chose de même espèce sans détruire la symétrie. Si l'on ajoute, par exemple, un arbre entre des arbres disposés en quinconce, un échelon entre ceux d'une échelle, des pierres entre les pierres du temple, ou une couleur entre les couleurs rangées dans leur ordre naturel, l'harmonie est détruite. Mais les promeneurs peuvent passer entre les arbres ou les colonnes, sans rompre l'harmonie (v. *Phys.*, V, 3, 226 b, 34 : ἐφεξῆς δὲ οὗ μετὰ τὴν ἀρχὴν μόνον ὄντος ἢ θέσει ἢ φύσει ἢ ἄλλῳ τινὶ οὕτως ἀφορισθέντος μηδὲν μεταξύ ἐστι τῶν ἐν ταὐτῷ γένει καὶ οὗ ἐφεξῆς ἐστιν..... ἄλλο δὲ οὐδὲν κωλύει μεταξὺ εἶναι. Cf. SIMPL., *ad loc.*, 875, 2 : ... οἷον εἰ τὰ χρώματα ἐφεξῆς καθ' ἕκαστον λάβοιμέν ἀπὸ τοῦ λευκοῦ ἀρξάμενοι μέχρι τοῦ μέλανος.... κτλ.). D'ailleurs, le *De anima* d'ALEXANDRE, que rien n'obligeait à reproduire un texte difficile ou douteux, confirme la leçon traditionnelle. ALEX., *De an.*, 25, 9 : διχῶς δὲ τῆς ἁρμονίας λεγομένης, τῆς μὲν ἐπὶ τῆς τῶν σωμάτων συνθέσεως (ὅταν γὰρ οὕτως ᾖ συγκείμενα, ὡς μηδὲν αὐτῶν συγγενὲς παραδέχεσθαι μεταξύ, ἡρμόσθαι λέγεται.....), τῆς δὲ ἐπὶ τοῦ λόγου τῶν μιγνυμένων,.... ἐπὶ τῆς πρώτης ἁρμονίας οὐ ταὐτὸν ἡ ἁρμονία καὶ τὸ γινόμενον ἐκ τῶν ἡρμοσμένων . οὐ

γὰρ ἐπεὶ καθ' ἁρμονίαν παράκειται τὰ ξύλα ἀλλήλοις τὰ ἐν τῷ βάθρῳ, διὰ τοῦτο τὸ βάθρον ἁρμονία . οὐδ' ἐπεὶ οἱ λίθοι εἰσὶν καθ' ἁρμονίαν συγκείμενοι, ἤδη καὶ ὁ νεὼς ἁρμονία ὁ ἐκ τῆς τούτων γεγονὼς ἁρμονίας. Cette interprétation paraît plus exacte que celle de SIMPLICIUS (54, 20) : διὸ ἅπτεσθαι δεῖ καὶ ἀκριβῶς ἅπτεσθαι τὰ κυρίως συγκεῖσθαι λεγόμενα, ὡς μὴ τῶν συγγενῶν τι..... παρεμπίπτειν μεταξὺ δύνασθαι, οἷον εἰ ξύλα εἴη, μὴ ξύλον, εἰ δὲ ξύλον καὶ λίθος, μήτε ξύλον μήτε λίθον · ὑγρὸν γάρ τι οἷον ἀέρα ἢ ὕδωρ, οὐ θαυμαστὸν παρεμπίπτειν.

408 a, 9. ἐντεῦθεν δὲ..... λόγον. — THEMISTIUS (45, 16) comprend ainsi la filiation des deux sens : ἐντεῦθεν δὲ καὶ τὰ μεμιγμένα κατὰ λόγον τινὰ..... ἡρμόσθαι φαμέν, ὅτι συμφώνως μέμικται..... οὐδὲ παραδέχεταί τινα ἕτερον μεταξὺ λόγον, ὃς μᾶλλον αὐτὰ ἁρμόσει. — Les deux sortes d'harmonies qu'ARISTOTE vient de distinguer sont représentées, dans le corps, par deux sortes de parties : les parties *non homœomères* et les parties *homœomères*. Les premières sont les divers organes, comme la main, le pied, le visage, etc. Ces organes sont constitués par l'assemblage de plusieurs tissus de natures diverses; ils se divisent en chair, os, nerfs, peau etc., c'est-à-dire en parties qui ne sont pas semblables au tout qu'elles forment (le pied, par exemple, ne se divise pas en pieds, etc.). Ces tissus, au contraire, sont homœomères, c'est-à-dire qu'en eux chaque partie est de même nature que le tout. Ils sont formés par le mélange des éléments, suivant certaines proportions définies pour chacun d'eux. V. *Meteor.*, IV, 10, 388 a, 10 sqq.; *Part. an.*, II, 1, 647 a, 1 sqq.; *ad* II, 1, 412 a, 28.

408 a, 10. εὐεξέταστος. — SIMPL., 55, 8 : τουτέστιν εὐέλεγκτος. PHILOP., 148, 32. V. la note suivante.

408 a, 11. πολλαί τε... καὶ πολλαχῶς. — SIMPL., 55, 10 : ἡ δὲ κατὰ τὰ μέρη (*sc.* σύνθεσις) οὐδὲ ἐξ ὑποκειμένων τῶν αὐτῶν, ἀλλὰ πῇ μὲν ὀστέων πρὸς ὀστέα ἢ πρὸς σάρκας, πῇ δὲ νεύρων ἢ ἀρτηριῶν,..... οὐδὲ ἡ αὐτὴ σύνθεσις πάντως · οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ ὀστέου καὶ σαρκὸς, καὶ ὀστέου πρὸς ὀστέον καὶ σαρκὸς πρὸς νεῦρον. — C'est pour cela que l'opinion suivant laquelle l'âme serait une harmonie dans le premier sens, est plus manifestement fausse que celle qui la considérerait comme une harmonie dans la seconde acception du mot. Car les assemblages qui constituent les parties non homœomères du corps sont, à la fois, πολλαὶ καὶ πολλαχῶς, tandis que les proportions qui forment les os ou la chair sont seule-

ὅπως ἔτυχε συνελθόντων οὐδὲν γίγνεται, καθάπερ ἐκεῖνός φησιν, ἀλλὰ λόγῳ τινί. τί οὖν τούτων αἴτιον; ..... ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἡ φιλία καὶ τὸ νεῖκος · συγκρίσεως γὰρ μόνον, τὸ δὲ διακρίσεως αἴτιον. τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ οὐσία ἡ ἑκάστου, ἀλλ' οὐ μόνον « μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων », ὥσπερ ἐκεῖνός φησιν. τύχη δ' ἐπὶ τούτων ὀνομάζεται, ἀλλ' οὐ λόγος · ἔστι γὰρ μιχθῆναι ὡς ἔτυχεν. V. *ibid.*, 334 a, 1; *Phys.*, II, 4, 196 a, 19; VIII, 1, 252 a, 5; *ad* II, 4, 416 a, 2.

408 a, 19. τοῦτό γε désigne la question qui suit (a, 20) : πότερον... κτλ. V. *Ind. Ar.*, 546 a, 40 : *pronomen* οὗτος *etiam ad ea quae sequuntur potest referri.*

ἕκαστον γὰρ..... 20. εἶναι. — EMPED., v. 206 sqq. Mull. :

ἡ δὲ χθὼν τούτοισιν ἴσῃ συνέκυρσε μάλιστα
Ἡφαίστῳ τ' ὄμβρῳ τε καὶ αἰθέρι παμφανόωντι,
.....
εἴτ' ὀλίγον μείζων εἴτ' οὐ πολὺ ἔσκεν ἐλάσσων ·
ἐκ τῶν αἷμα τ' ἔγεντο καὶ ἄλλης εἴδεα σαρκός..... κτλ.

V. *De an.*, I, 5, 410 a, 4.

408 a, 21. μέρεσιν. — BEKKER adopte la leçon μέλεσιν qu'ont quelques manuscrits. Mais μέρεσιν semble préférable. TORST., p. 124 : *Qui* μέρεσιν *mutavit in* μέλεσιν, *homo ut mihi videtur haud indoctus, de Parmenidis fortasse versu cogitavit praepostere, qui versus a nostro laudatur Met. Γ 5. 1009 b 24. At profecto non de artubus agitur neque artus Empedocles* λόγῳ τινί *genuerat, sed ea quae Aristoteles vocare solet* τὰ ὁμοιομερῆ. *Cf. de Gen. et corr. A 1. 314 a 26—28.*

408 a, 22. καὶ αὕτη. — Comme le remarquent TRENDELENBURG (p. 218) et, d'après lui, BONITZ (art. cit., p. 433) il faut rapporter αὕτη à φιλία, et non à μίξις. C'est, d'ailleurs, ce que fait SIMPLICIUS (56, 7) : καὶ εἰ αὐτὸν τὸν τῆς μίξεως λόγον τὴν τῆς φιλίας τίθεται οὐσίαν, ..., κτλ.

408 a, 24. ταῦτα μὲν..... ἀπορίας. — Si l'on considère le passage relatif à EMPÉDOCLE comme une parenthèse, il faut regarder cette phrase comme faisant suite à a, 16 : συμβήσεται οὖν.... κτλ.

408 a, 25. ἅμα τῷ σαρκὶ εἶναι, *i. e.* : λυομένου τοῦ λόγου τῆς σαρκός (cf. THEM., 46, 20).

τί δή ποτε..... 26. τοῦ ζῴου; — ALEXANDRE (*ap.* PHILOP., 152, 3), SIMPLICIUS (56, 10) et PHILOPON (151, 23) ont lu τὸ τοῖς ἄλλοις. Le premier (*l. l.*) explique ainsi : εἴ γὰρ μὴ εἴη, φησίν, ἡ ψυχὴ ἁρμονία ἀλλ' ἑτερόν τι τῆς μίξεως, διὰ τί τῆς μίξεως τῆς σαρκὸς φθειρομένης καὶ ἡ τῶν λοιπῶν μορίων συμφθείρεται μῖξις; mais la leçon τῷ τοῖς ἄλλ. est d'une explication plus facile. Elle est suivie par THEMISTIUS (*l. l.*) et SOPHONIAS (26, 29).

408 a, 26. πρὸς δὲ τούτοις..... 28. ἀπολειπούσης; — D'après SUSEMIHL (*Œcon.*, p. 84), SIMPLICIUS aurait lu εἴπερ ἕκαστον. Mais, si l'on admet qu'il n'a pas lu μὴ devant ἕκαστον, il faut admettre qu'il ne l'a pas lu, non plus, devant ἐστιν (a, 27), comme nous l'avons indiqué dans l'appareil critique. Voici, en effet, comment il interprète (56, 18) : τὸ δὲ ἐφεξῆς αὐτὸ τοῦτο κατασκευάζειν βούλεται τὸ τὴν ψυχὴν τὸν τῆς μίξεως εἶναι λόγον, διά τε τὸ ἕκαστον μόριον ψυχὴν ἔχειν καὶ διὰ τὸ ἀπολειπούσης τῆς ψυχῆς φθείρεσθαι τὰ ὄργανα ὡς ἀπολλύντα τοὺς λόγους. Toutefois, à y regarder de près, cette interprétation paraît être, au fond, identique à celle que nous avons adoptée. Il se pourrait donc, somme toute, que SIMPLICIUS eût lu le texte traditionnel, et donné seulement un autre tour à l'argument. — CHAIGNET (*Ess. sur la psych. d'Ar.*, p. 247, n. 2) déclare adopter la leçon εἴπερ ἕκαστον, et explique en conséquence : « si l'âme est différente de la « proportion du mélange, pourquoi, cette proportion détruite, « l'âme même est-elle anéantie, puisque chaque partie du corps « a une âme. » Mais, d'autre part, le même auteur donne, à la page suivante, cette traduction, qui suppose, évidemment, μὴ ἕκαστον : « En outre, si l'âme n'est pas la raison, le principe « intelligible du composé corporel, et qu'on n'admette pas une « âme pour chaque partie du corps, comment se fait-il qu'aban- « donné par l'âme, le corps soit détruit? »

408 a, 24. εἰ δ' ἐστὶν ἕτερον..... 28. ἀπολειπούσης; — THEM., 46, 22 : ἀλλὰ καὶ ἔμπαλιν ἀπορητέον, διὰ τί.... κτλ. — BONITZ (art. cit., p. 435) résume ainsi ces deux arguments : si l'on refuse d'admettre que l'âme soit l'harmonie du corps, on ne peut expliquer pourquoi la disparition de l'un est solidaire de celle de l'autre, de telle sorte que la dissolution du corps entraîne l'anéantissement de l'âme, et que, réciproquement, la

disparition de l'âme entraîne la dissolution du corps. Tous les interprètes, à l'exception de TORSTRIK, sont, du reste, d'accord pour voir, dans ce passage, des raisons en faveur de la théorie de l'âme-harmonie. Le début du chapitre est, au contraire, destiné à la combattre. Ce changement d'attitude ne peut, d'après BONITZ, s'expliquer que par l'hypothèse suivante : tout le morceau, depuis 408 a, 5 : ἔτι δ' εἰ jusqu'à a, 28 : ἀπολειπούσης, aura été introduit à tort à la place qu'il occupe. Ce devait être primitivement une discussion antinomique de la doctrine de l'âme-harmonie, une suite d'ἀπορίαι, analogue au livre B de la *Métaphysique* (v. *ad* I, 1, 403 b, 20 ; *Eth. Nic.*, VII, 4, 1146 b, 7 : *Top.* VIII, 11, 162 a, 15 : ἔστι δὲ φιλοσόφημα μὲν συλλογισμὸς ἀποδεικτικός,..... ἀπόρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως, *i. e.* : une argumentation qui aboutit à deux conclusions contradictoires entre elles. Cf. TREND., *Elem. log. ar.*, 8e ed., p. 111). Le rédacteur (v. *ad* I, 4, 408 a, 5—18), voulant introduire ce passage dans son texte du traité de l'âme, l'y a rattaché par le mot ἔτι (408 a, 5), qui indique une nouvelle objection. Puis, arrivé à l'endroit (408 a, 24 : εἰ δ' ἐστὶν) où les raisons pour succédaient aux raisons contre, il a intercalé, assez maladroitement, les mots ταῦτα μὲν οὖν ἔχει τοιαύτας ἀπορίας (a, 24), qui devaient figurer primitivement à la fin de la discussion d'ARISTOTE, après 408 a, 5 : ἐφαρμόζειν. — Ces conclusions ne nous semblent pas absolument nécessaires. D'abord, en effet, ARISTOTE lui-même n'indique-il pas nettement, au début du chapitre 2, que l'objet des suivants sera, non seulement l'exposé des opinions des anciens, mais aussi celui des difficultés (ἀπορίαι) qu'il faudra résoudre dans la suite? Ni THEMISTIUS, ni SIMPLICIUS, ni PHILOPON ne trouvent étrange que les raisons qui rendent vraisemblable la théorie de l'âme-harmonie aient été introduites à cette place. Il est aisé d'apercevoir, du reste, que, de toutes les opinions examinées jusqu'ici, c'est celle-là qui se rapproche le plus de la doctrine d'ARISTOTE. N'est-il pas naturel, par conséquent, qu'il indique les arguments qu'on pourra faire valoir en sa faveur et n'y a-t-il pas été amené précisément parce qu'il vient de penser à la doctrine d'EMPÉDOCLE, laquelle, si l'on définissait mieux ce qu'elle ne fait que balbutier, pourrait être interprétée dans un sens très voisin de l'Aristotélisme? D'ailleurs, la définition d'ARISTOTE ne sera-t-elle pas d'autant plus fortement établie qu'elle aura le droit d'invoquer tous les arguments de celle qui se rapproche le plus de la vérité, sans être en butte aux mêmes objections (THEM.,

46, 13 : ὅτι μὲν οὖν οἱ λέγοντες ἁρμονίαν τὴν ψυχὴν οὔτε ἐγγὺς ἄγαν, οὔτε πόρρω τῆς ἀληθείας βάλλειν ἂν δόξειαν,..... δῆλόν ἔστι.)? En concevant l'âme comme la forme ou la fin du corps, ARISTOTE la fait dépendre de l'harmonie des éléments corporels aussi étroitement que la forme dépend de la matière (v. *ad* I, 3, 407 b, 17) et, d'autre part, l'âme, forme du corps, a sur lui la supériorité qui manquait à l'harmonie. — TORSTRIK (pp. 124—125) considère le passage dont nous venons de parler comme la suite des objections adressées à la doctrine d'EMPÉDOCLE; il l'interprète donc ainsi : *jure Aristoteles in utramque partem disputans lacunam indicat quae apud Empedoclem observetur, demonstratque ex iis quae apud Emp. posita inveniuntur hanc de quâ agimus quaestionem non posse solvi, sive eandem dicas animam atque* τὸν λόγον τῆς μίξεως *sive diversam.* Par suite, le premier argument doit être compris comme l'a fait THEMISTIUS : *si anima prorsus diversa est a proportione mixtionis, cur sublatâ mixtionis proportione ipsa anima tollitur?* Mais TORSTRIK est obligé de reconnaître que l'interprétation qu'il propose de πρὸς δὲ τούτοις... κτλ. ne peut pas se concilier avec le texte et spécialement avec les mots a 28 : τί ἐστιν ὃ φθείρεται.

408 a, 31. καθάπερ εἴπομεν. — V. *ad* I, 3, 406 a, 30—b, 11. L'âme peut être mue par accident lorsque le corps qu'elle anime est mû lui-même; quand c'est l'âme qui se trouve être la cause du mouvement du corps, elle se meut elle-même par accident. — SIMPL., 56, 26 : οἱ μὲν οὖν τὸ ἀκίνητον αὐτῆς (*sc.* τῆς ψυχῆς) δεικνύντες λόγοι τὸ ἀσώματον αὐτῆς καὶ ἀμέριστον κατεσκεύαζον · (Lcf. *De Cœlo*, III, 5, 304 b, 13 : — ὁρῶμεν γὰρ πᾶν τὸ φυσικὸν σῶμα κινήσεως ἔχον ἀρχήν — *et sæp.*]) οἱ δὲ τῆς ἁρμονίας ἐλεγκτικοὶ οὐκ ἐῶσιν ὥς τι τῶν συμβεβηκότων ἀσώματον αὐτὴν φαντάζεσθαι, ἀλλ' ὡς οὐσίαν καὶ ὡς ἀρχικὴν οὐσίαν · καὶ γὰρ κινητικὴν τίθενται,... κτλ.

408 b, 5. εἰ γὰρ καὶ..... 15. τῇ ψυχῇ. — Nous avons adopté, pour ce passage, l'interprétation de BONITZ (*Arist. Stud.*, II—III, p. 23).

εἰ γὰρ καὶ..... 6. κινεῖσθαι τούτων. — C'est-à-dire : « alors même qu'on regarderait la colère etc., comme étant « proprement et essentiellement des mouvements... » — ARISTOTE admet, quant à lui, que ces modifications ne sont pas, en elles-mêmes, des mouvements, mais des actes, dont les mouvements ne sont que la condition ou la matière, et qu'on ne

peut définir complètement qu'en tenant compte, à la fois, du mouvement et de la forme ou de la fin qu'il sert à réaliser. V. *ad* I, 3, 403 a, 24—b, 19.

408 b, 7. τὸ δὲ κινεῖσθαί ἐστιν ὑπὸ τῆς ψυχῆς. — SIMPLICIUS (58, 1) pense que ces mots expriment déjà la propre doctrine d'ARISTOTE et signifient que l'âme ne joue, dans les mouvements en question, que le rôle de moteur immobile : αὐτὸ γὰρ τὸ κινεῖν ταύτης ἴδιον καὶ οὐ συμπεπλεγμένον τῷ κινεῖσθαι, ἀλλ' ὡς ποιητικὸν προσεστὼς αἴτιον. Mais il semble plutôt qu'ARISTOTE ne fasse ici que continuer à exprimer l'hypothèse de laquelle il ne résultera pas, d'après lui, que l'âme se meuve : alors même que la joie, la pensée etc. seraient des mouvements, et des mouvements provoqués par l'âme, il n'en résulterait pas etc. — Cf. *De an.*, I, 2, 403 b, 29 : οἰηθέντες δὲ τὸ μὴ κινούμενον αὐτὸ μὴ ἐνδέχεσθαι κινεῖν ἕτερον... κτλ.

408 b, 8. τὸ τὴν καρδίαν ὠδὶ κινεῖσθαι. — L'opinion exposée par ARISTOTE est, non pas que la colère est accompagnée d'un mouvement ou a pour condition un mouvement, mais qu'elle est ce mouvement même. Il faut lire par suite τὸ τὴν καρδίαν au lieu de τῷ τὴν καρδίαν, leçon traditionnelle (cf. BONITZ, *l. l.*, p. 22). — Sur la définition matérielle de la colère, v. *ad* I, 1, 403 a, 31.

408 b, 9. ἢ τὸ τοῦτο. — Tous les manuscrits ont ἢ τοιοῦτον que lit aussi PHILOPON (157, 10). La leçon ἢ τὸ τοῦτο, proposée par BONITZ (*l. l.*) et adoptée par BIEHL, paraît cependant préférable. Car ARISTOTE ne veut pas dire que la pensée est, dans l'hypothèse, quelque chose d'analogue à un mouvement du cœur, mais qu'elle est un mouvement du cœur ou d'un autre organe. — Sur le rôle du cœur, v. *Part. an.*, III, 3, 665 a, 10; 4, 666 b, 14 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 365 b, 34; *ad* III, 10, 433 b, 19—27.

τούτων δὲ συμβαίνει..... 11. λόγος. — THEM., 50, 14 : διχῶς γὰρ ἴσως ἐν τοῖς πάθεσι τοῖς τοιούτοις ὑπὸ τῆς ψυχῆς κινεῖται τὸ ἔμψυχον σῶμα, ἢ κατὰ φοράν..... κτλ. — Il faut, avec SUSEMIHL *Burs. Jahresb.*, IX, 351), considérer ce morceau comme une parenthèse.

408 b, 10. τὰ μὲν κατὰ φοράν. — Par exemple les battements du cœur (*Part. an.*, III, 6, 669 a, 19; *Probl.*, XI, 31, 902 b, 30 : τῶν δεδιότων... σείεται ἡ καρδία τοῦ θερμοῦ ἐξιόντος) ou l'afflux du sang vers certaines parties du corps (THEM., 50, 16).

408 b, 10. τὰ δὲ κατ' ἀλλοίωσιν. — Cf. *Probl.*, XXI, 32, 902 b, 37 : τοῖς μὲν φοβουμένοις καταψύχεται ὁ τόπος ὁ περὶ τὴν καρδίαν. V. *ad* III, 9, 432 b, 31.

408 b, 11. τὸ δή. — Il faut lire, avec les manuscrits ST, δή au lieu de δέ (cf. BONITZ, *l. l.*, p. 23). Ce passage exprime, en effet, la conséquence qu'ARISTOTE déduit de l'hypothèse : si l'on admet que les états de l'âme sont, en eux-mêmes, les mouvements corporels qui les accompagnent, ils ne sont pas plus des modifications de l'âme que les mouvements qui constituent l'action de tisser ou celle de bâtir.

408 b, 13. βέλτιον γὰρ..... 15. τῇ ψυχῇ. — Cf. ALEX., *De an.*, 23, 18; *De an. lib. alt.*, 104, 36 : ὡς γὰρ οὐ βαδίζει ἡ ψυχὴ αὐτὴ οὐδὲ παλαίει, ἀλλ' ὁ ἔχων αὐτὴν ἄνθρωπος, οὕτω καὶ λυπεῖται καὶ ὀρέγεται καὶ χαίρει καὶ ὀργίζεται τὸ τὴν ψυχὴν ἔχον, ἀλλ' οὐχὶ ἡ ψυχή· πᾶσαι γὰρ αἱ λεγόμεναι τῆς ψυχῆς κινήσεις τοῦ συναμφοτέρου τοῦ ζῶντός εἰσιν. V. *ad* II, 1, 412 b, 5.

408 b, 15. τοῦτο δὲ μὴ..... 18. ἡ μονάς. — SIMPL., 58, 33 : ὁτὲ μὲν γάρ φησι μέχρι ἐκείνης ἡ κίνησις, οὐχ ὅτι καὶ ἐν ἐκείνῃ (τοῦτο γὰρ ἀπέφησεν), ἀλλ' ὅτι ἡ ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ γινομένη κίνησις ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ δηλαδὴ εἰς τὴν καθαρὰν κριτικὴν ἐκείνης ἀποπερατοῦται ἐνέργειαν (= l'acte de percevoir, κρίνειν). THEMISTIUS (51, 12) ajoute que c'est encore l'âme qui est, en un sens, la cause de l'affection des sensoria et de la transmission de celle-ci, puisque ces phénomènes ne se produisent plus quand l'animal a cessé de vivre. — Dans d'autres cas, au contraire, le mouvement émane de l'âme. C'est ce qui a lieu, par exemple, dans la rémémoration : l'âme, en vertu d'une décision volontaire, provoque le réveil des mouvements ou des résidus que la sensation a laissés dans les sensoria (cf. FREUDENTHAL, *Üb. d. Begr. d. Wort.* φαντ. *b. Arist.*, p. 7). *An. post.*, II, 19, 99 b, 36 : .....μονὴ τοῦ αἰσθήματος. *De insom.*, 3, 461 a, 18; *De an.*, III, 3, 429 a, 1; *Rhet.*, I, 11, 1370 a, 28. V. *ad* III, 3, 427 b, 14—24; 428 b, 11; b, 25—30; 11, 434 a, 8—11. *De mem.*, 2, 451 b, 16 : ὅταν οὖν ἀναμιμνησκώμεθα, κινούμεθα τῶν προτέρων τινὰ κινήσεων, ἕως ἂν κινηθῶμεν μεθ' ἣν ἐκείνη εἴωθεν. διὸ καὶ τὸ ἐφεξῆς

θηρεύομεν νοήσαντες ἀπὸ τοῦ νῦν ἢ ἄλλου τινός, καὶ ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύνεγγυς. La rémémoration est une sorte de syllogisme dont l'homme seul est capable (*Ibid.*, 2, 453 a, 6; *Hist. an.*, I, 1, 488 b, 25). — Cf. PLAT., *Phil.*, 34 B : ΣΩ. μνήμης δὲ ἀνάμνησιν ἆρ' οὐ διαφέρουσαν λέγομεν; — ΠΡΩ. ἴσως. — ΣΩ. ἆρ' οὖν οὐ τόδε; — ΠΡΩ. τὸ ποῖον; — ΣΩ. ὅταν ἃ μετὰ τοῦ σώματος ἔπασχέ ποθ' ἡ ψυχή, ταῦτ' ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ ὅ τι μάλιστα ἀναλαμβάνῃ, τότε ἀναμιμνήσκεσθαί που λέγομεν. ἢ γάρ; — ΠΡΩ. πάνυ μὲν οὖν. — ΣΩ. καὶ μὴν καὶ ὅταν ἀπολέσασα μνήμην εἴτε αἰσθήσεως εἴτ' αὖ μαθήματος, αὖθις ταύτην ἀναπολήσῃ πάλιν αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ καὶ ταῦτα ξύμπαντα ἀναμνήσεις καὶ μνήμας που λέγομεν.

408 b, 18. ὁ δὲ νοῦς..... 29. ἀπαθές ἐστιν. — THEMISTIUS (54, 13) se demande pourquoi ARISTOTE parle de l'immatérialité de l'intellect, alors qu'il s'agit d'établir que l'âme ne peut être mue. Le passage de SIMPLICIUS que nous avons déjà cité (*ad* I, 4, 408 a, 31) peut servir à résoudre cette question : l'inaptitude de l'âme au mouvement et son immatérialité s'impliquent réciproquement, et prouver que l'âme est immobile, c'est prouver, du même coup, qu'elle est immatérielle. — B. RITTER (*D. Grundprinc. d. Arist. Seelenl.*, p. 29) essaie d'établir que ce morceau, bien qu'authentique, figure à tort à la place qu'il occupe.

ὁ δὲ νοῦς.... 19. οὐ φθείρεσθαι. — V. *De an.*, III, 5, 430 a, 22; *Meta.*, Λ, 3, 1070 a, 24; *Gen. an.*, II, 3, 736 b, 22 : ὅσων γάρ ἐστιν ἀρχῶν ἡ ἐνέργεια σωματική (c'est-à-dire l'âme végétative et l'âme sensitive, cf. b, 8; b, 14), δῆλον ὅτι ταύτας ἄνευ σώματος ἀδύνατον ὑπάρχειν, οἷον βαδίζειν ἄνευ ποδῶν · ὥστε καὶ θύραθεν εἰσιέναι ἀδύνατον . οὔτε γὰρ αὐτὰς καθ' αὑτὰς εἰσιέναι οἷόν τε ἀχωρίστους οὔσας, οὔτ' ἐν σώματι εἰσιέναι..... λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον · οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια.

408 b, 20. νῦν δ' ἴσως..... 24. καὶ νόσοις. — *Ind. Ar.*, 492 a, 60 : *per voc* νῦν δέ *id quod in re ac veritate est ei opponitur, quod per conditionem aliquam positum erat.* — Il faut, sans doute, compléter ainsi l'argument : non seulement l'intellect ne s'affaiblit pas dans la vieillesse, mais c'est alors qu'il est dans toute sa vigueur (SIMPL., 60, 4 : ἀκμάζει γάρ, ὅταν παρακμάζῃ τὸ σῶμα ὡς ζῶν, δηλαδὴ ἐν τῷ γήρᾳ.); si, quelquefois, il semble s'obscurcir, ce n'est pas lui qui est atteint, de même que ce

n'est pas la faculté visuelle qui subit une déchéance dans la vieillesse, mais seulement les organes de la vision (ID., 60, 18 : οὐδὲ γὰρ ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις ἀμυδροῦται τῷ τὴν αἰσθητικήν τι πάσχειν ψυχήν, ἀλλὰ τῷ τὸ ὑποκείμενον ὄργανον.). — Sur l'aptitude supérieure des vieillards à saisir les principes de la démonstration et le dernier résultat auquel aboutit la discursion (intellect théorique et intellect pratique), v. *ad* III, 7, 431 a, 15. — L'argument d'ARISTOTE prouve trop. En effet, comme il le dit lui-même (b, 23, ψυχήν), ce n'est pas seulement l'immortalité et l'impassibilité de l'intellect, mais celles de l'âme tout entière qu'il tend à établir. Admettre, avec PHILOPON (163, 32), que, par le mot ψυχήν, il ne faut entendre ici que l'âme noétique, serait restreindre la signification de ce terme d'une façon que ne justifie nullement l'emploi qu'en fait ordinairement ARISTOTE, et, en outre, limiter arbitrairement la conclusion qui résulte de l'argument invoqué. On pourrait dire, avec SIMPLICIUS (60, 22), que l'âme sensitive périt avec le corps, parce que ses opérations ont leur point de départ dans les sensoria, tandis que l'intellect, ayant en lui-même toutes les conditions de son activité, est la source d'où s'épanche la lumière sur tous les êtres animés qui sont capables de la recevoir. Mais il resterait toujours à se demander pourquoi l'âme sensitive n'est pas, comme l'intellect, complète en elle-même et substantielle. En somme, l'âme ou la forme parfaite qui sert de fin, même à l'animal qui ne peut pas s'élever au-dessus de la sensation, n'est-elle pas immobile et impassible? N'est-elle pas transcendante par rapport à lui, autant que le premier moteur par rapport au monde (v. *ad* I, 4, 407 b, 31; 3, 406 b, 25; III, 9, 432 b, 15)? et n'a-t-elle pas tous les caractères que PLATON attribuait à l'Idée?

408 b, 25. ἄλλου τινὸς ἔσω φθειρομένου. — STEINHART (*Symb. crit.*, p. 4) : *Frustra quaesiverunt interpretes, quid sit, quo.....* intus *pereunte mens ipsa marcescere dicatur; legendum enim est* ἔξω. BONITZ (*Arist. Stud.*, II—III, p. 24, n. 1; *Ind. Ar.*, 487 a, 1) propose de lire ἐν ᾧ : *das körperliche Organ,.... wird doch natürlicherweise der geistigen Kraft gegenüber nicht als ein* Inneres *sondern als ein* Äusseres *zu bezeichnen sein.* Il faudrait donc expliquer : la destruction de quelque chose de distinct de l'intellect, du substrat en qui il réside (cf. ἐν ᾧ, b, 23). Mais tous les manuscrits et tous les commentateurs confirment ἔσω (car le passage invoqué par BONITZ, PHILOP. 164, 11 : ἐν ᾧ

πρώτως ἐλλάμπουσιν αἱ ψυχικαὶ δυνάμεις, ne prouve pas que PHILOPON ait lu autre chose que le texte traditionnel, qu'il reproduit, d'ailleurs, trois lignes plus haut : ἄλλου τινὸς ἔσω λέγει τοῦ πνεύματος), que ZELLER (II, 2³, p. 570, n. 1 t. a.) conserve et traduit par : *im Innern des Leibes*. PHILOPON (*l. l.*) pense que ce mot désigne un πνευματικὸν σῶμα, réceptacle immédiat des ψυχικαὶ δυνάμεις (v. KAMPE, *Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 15, n. 5). SIMPLICIUS (60, 30) dit à peu près de même : πνεύματος ἢ κράσεως. Peut-être s'agit-il de cette matière, analogue à la quintessence, qui sert de véhicule à l'âme, et qui fait la vertu de la semence (*Gen. an.*, II, 3, 736 b, 29; *De cœlo*, I, 9, 278 b, 14), ou, plutôt encore, comme le pense NEUHAEUSER (*Arist. Lehre v. d. sinnl. Erkenntnissverm.*, p. 12), du πρῶτον αἰσθητήριον, siège des φαντάσματα qui sont nécessaires pour penser. V. *ad* III, 3, 428 b, 11; 7, 431 a, 15; b, 2; II, 12, 424 a, 24—25.

408 b, 25. αὐτὸ δὲ. — *Sub.* : τὸ νοοῦν. Cf. ZELLER, *l. l.*

408 b, 28. τοῦ κοινοῦ. — SOPHON., 29, 5 : τοῦ συναμφοτέρου δηλαδὴ ζώου.

408 b, 30. ὅτι μὲν οὖν.... 409 a, 1. αὐτὴν ἀριθμόν. — Les objections qu'ARISTOTE va présenter ne sont pas dirigées contre la conception de l'âme comme chose mue ; la réfutation en est faite, et il n'y a pas à y revenir. Il ne signale donc que les défauts propres à la théorie en question, c'est-à-dire à la définition de l'âme comme nombre, et comme nombre qui se meut lui-même. L'auteur de cette définition était, comme on sait, XÉNOCRATE (v. les témoignages réunis par HEINZE, *Xenokr.* p. 181 sqq.). THEMISTIUS, qui, sans doute, n'avait pas entre les mains l'ouvrage où ce dernier avait exposé ses vues à ce sujet, cite (59, 8) un passage d'ANDRONICUS de Rhodes qui les reproduit et les commente. « XÉNOCRATE et ses disciples appe-
« laient l'âme un nombre, parce qu'aucun animal n'est consti-
« tué par un corps simple, mais par un mélange, suivant cer-
« taines proportions et certains nombres, des éléments pre-
« miers. Ils ont donc admis à peu près la même opinion que
« ceux qui font de l'âme une harmonie, seulement ils ont
« rendu leur définition plus claire que cette dernière par ce
« qu'ils y ont ajouté en disant que l'âme est, non pas n'importe
« quel nombre, mais un nombre qui se meut lui-même. A peu
« près comme si ceux qui prétendent que l'âme est une harmo-

« nie, avaient ajouté qu'elle n'est pas n'importe quelle harmo-
« nie, mais une harmonie s'organisant elle-même (ἁρμόζουσαν
« ἑαυτήν) ; car c'est l'âme elle-même qui est la cause du mélange
« et de la proportion dans laquelle sont mélangés les éléments
« premiers. Mais, comme je l'ai dit, c'est dans les écrits de
« XÉNOCRATE, et, spécialement, dans le cinquième livre de son
« περὶ φύσεως, qu'il faut chercher dans quel sens il a prétendu
« que l'âme est un nombre qui se meut lui-même. » — THE-
MISTIUS dit encore (56, 16) que, dans son περὶ φύσεως, XÉNOCRATE semble faire de l'âme un nombre arithmétique (μοναδικὸν ἀριθμόν). Enfin, il emprunte (21, 8) au même ouvrage des éclaircissements sur l'assimilation platonicienne de la longueur au nombre deux, de la surface au nombre trois, etc., et l'introduction de ces principes dans la constitution de l'animal (v. *ad* I, 2, 404 b, 16—27). Il est donc probable que XÉNOCRATE, penseur sans originalité (DIOG., IV, 6; PLUT., *Rect. rat. aud.*, 18), s'était borné à réunir dans sa formule les deux caractères principaux que PLATON attribue à l'âme (v. *ad* I, 3, 406 b, 26—407 a, 2). C'est précisément à cause de la conformité de l'opinion de XÉNOCRATE avec celle de PLATON, que PORPHYRE (*ap.* THEM., 56, 11) et SIMPLICIUS (61, 21) prétendaient qu'ARISTOTE avait seulement voulu établir, par les objections suivantes, que le mot nombre, dans la formule dont il s'agit, ne devait pas être pris au pied de la lettre. ANDRONICUS (*ap.* THEM. *l. l.*) avait, paraît-il, soutenu la même thèse. Cependant, la définition de XÉNOCRATE ne diffère pas seulement dans la forme, mais essentiellement et dans le fond, de celle d'ARISTOTE. Pour qu'il n'y eût, entre les deux, qu'une différence d'expression, il faudrait qu'en définissant l'âme un nombre qui se meut lui-même, XÉNOCRATE eût voulu dire que l'âme est, d'une part, la tendance spontanée ou la nature du mélange d'éléments qui constitue le corps, d'autre part, la fin immobile qui sert de but à cette tendance, la forme qui évoque et attire à elle sa matière prochaine, qui se crée un sujet pour s'y réaliser. Or, même en interprétant la formule de XÉNOCRATE comme le fait ANDRONICUS, il est impossible de lui trouver cette signification. THEMISTIUS (56, 13) a donc raison de penser qu'ARISTOTE s'attaque ici au fond même de l'opinion de XÉNOCRATE.

409 a, 1. πῶς γὰρ..... 3. διαφέρειν δεῖ. — Dans l'opinion dont il s'agit, l'âme, en dernière analyse, ne peut être qu'une unité (409 a, 18—19). Or, on ne conçoit pas comment cette

unité pourrait être mue. En effet, de deux choses l'une : ou bien elle serait mue par un moteur externe, ou bien elle le serait par elle-même. Mais la première hypothèse est impossible, car tout mobile est continu et divisible (v. *ad* I, 3, 406 a, 16) et, de plus, ce serait le moteur qui serait, en ce cas, l'âme même (409 a, 17—18). Quant à la seconde, elle est également inadmissible, puisque l'unité est indivisible et ne contient aucune différence, tandis que toute chose qui se meut elle-même se décompose en un moteur immobile et un mobile. V. *ad* I, 3, 406 a, 3 ; b, 11—15.

409 a, 2. καὶ πῶς. — PHILOPON (166, 8) pense qu'ARISTOTE a l'intention de demander, par là, quelle sera la nature du mouvement de l'âme dans la doctrine de XÉNOCRATE : πότερον κατ' εὐθεῖαν κινεῖται ἢ κύκλῳ ἢ ἄλλως πως, οἷον κατὰ ἀλλοίωσιν ἢ αὔξησιν καὶ φθίσιν. De même SOPHON., 29, 22.

409 a, 3. εἰ γάρ ἐστι..... διαφέρειν δεῖ. — THEM., 56, 23 : ἡ ἑκάστη ἅμα (*sc.* μονάς) κινεῖ καὶ κινεῖται ; εἰ μὲν γὰρ ἑκάστη ἅμα, πῶς ἀμερὴς καὶ ἀδιάφορος.... κτλ.

409 a, 4. ἐπεί φασι. — TRENDELENBURG (p. 225) se demande de qui il s'agit, et remarque que les commentateurs ne fournissent aucune indication sur ce point (PHILOPON — 166, 26 — dit seulement : δοκεῖ... τοῖς ἀπὸ γεωμετρίας). Il est assez naturel de penser qu'ARISTOTE fait allusion à XÉNOCRATE et à ses partisans. D'abord, en effet, des conséquences tirées de principes qu'ils n'auraient pas admis eux-mêmes, n'auraient pas porté contre leur doctrine. En outre, dans le *De cœlo* (III, 1, 299 a, 6) ARISTOTE fait observer que, si l'on compose les lignes de points, les surfaces de lignes et les volumes de surfaces, on arrive à soutenir que toute partie d'une ligne n'est pas une ligne — ce qui était précisément l'opinion de XÉNOCRATE (HEINZE, *op. cit.*, p. 173) — : ἔπειτα δῆλον ὅτι τοῦ αὐτοῦ λόγου ἐστὶ στερεὰ μὲν ἐξ ἐπιπέδων συγκεῖσθαι, ἐπίπεδα δ' ἐκ γραμμῶν, ταύτας δ' ἐκ στιγμῶν · οὕτω δ' ἐχόντων οὐκ ἀνάγκη τὸ τῆς γραμμῆς μέρος γραμμὴν εἶναι. Sans doute, constituer la ligne avec des points ou des lignes indivisibles, et la surface avec des lignes, ce n'est pas dire que la ligne est un point en mouvement ou la surface une ligne qui se meut. Il semble même que XÉNOCRATE n'eût pu, sans contradiction, introduire le mouvement et, par suite, la continuité dans la définition

des grandeurs. Mais peut-être admettait-il, en même temps que des lignes indivisibles, des indivisibles de temps et de mouvement, opinion dont nous trouvons la trace dans la *Physique* (VIII, 8, 263 b, 27) : οὐχ οἷόν τε εἰς ἀτόμους χρόνους διαιρεῖσθαι τὸν χρόνον.

409 a, 6. ἡ γὰρ στιγμὴ..... ἔχουσα. — *Meta.*, M, 8, 1084 b, 26 : ἡ γὰρ μονὰς στιγμὴ ἄθετός ἐστιν. *Ibid.*, Δ, 6, 1016 b, 30 : ... στιγμὴ καὶ μονάς, ἡ μὲν ἄθετος μονάς, ἡ δὲ θετὸς στιγμή.

ὁ δ' ἀριθμὸς..... 7. θέσιν ἔχει. — La conclusion sous-entendue est qu'il résulterait de la définition de XÉNOCRATE cette conséquence absurde que les mouvements de l'âme, la vie (THEM., 57, 3 ; SIMPL., 62, 36) ou le désir et la volonté (PHILOP., 166, 28 ; SOPHON., 29, 27) seraient des lignes. — Dans la doctrine en question, le nombre qui constitue l'âme doit être un nombre *situé*, soit, comme le pensent SIMPLICIUS (62, 36), PHILOPON (166, 33) et SOPHONIAS (29, 31) parce que l'unité qui constitue l'âme réside dans le corps animé, soit plutôt, comme l'indique THEMISTIUS (57, 1) parce que, du moment qu'il y a mouvement, il y a situation dans l'espace : εἰ κινεῖται μονάς, ἀναγκαῖον δήπου θέσιν ἔχειν αὐτήν.

409 a, 9. τῶν ζώων πολλὰ..... 10 .τῷ εἴδει. — Cf. *Meta.*, Z, 16, 1040 b, 13 : διὸ ἔνια ζῷα διαιρούμενα ζῇ. *De vita*, 2, 468 a, 30 : καὶ γὰρ τὰ φυτὰ διαιρούμενα ζῇ χωρίς, καὶ γίνεται πολλὰ ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς δένδρα. — Ces mots ne signifient pas, comme on pourrait le croire, que si l'on retranche une partie d'un animal ou d'une plante, le reste de l'animal ou de la plante ainsi mutilés continue à vivre et à avoir la même âme que précédemment, — car cette âme serait, en ce cas, non pas seulement spécifiquement, mais numériquement identique ; — ils veulent dire que la plante et la bouture (κλάδος, SIMPL., 63, 8) qu'on en a détachée, les segments du ver qu'on a coupé en deux, ont des âmes spécifiquement identiques à celles du tout qu'ils formaient. V. *Incess. an.*, 7, 707 a, 27 : τῶν δ' ἀναίμων τε καὶ πολυπόδων ἔνια διαιρούμενα δύναται ζῆν πολὺν χρόνον ἑκάστῳ τῶν μερῶν, καὶ κινεῖσθαι τὴν αὐτὴν ἥνπερ καὶ πρὶν διαιρεθῆναι κίνησιν, οἷον αἵ τε καλούμεναι σκολόπενδραι καὶ ἄλλα τῶν ἐντόμων καὶ προμηκῶν..... αἴτιον δὲ τοῦ διαιρούμενα ζῆν ὅτι, καθάπερ ἂν εἴ τι συνεχὲς ἐκ πολλῶν εἴη ζώων συγκείμενον, οὕτως ἕκαστον αὐτῶν συνέστηκεν. Le nombre, au contraire, n'étant spécifié que par la forme de ses unités, se divise en nombres

spécifiquement différents du tout. SIMPL., 63, 4 : ὁ γὰρ ἀριθμὸς καὶ διαιρεῖται καὶ εἰς ἀλλοίους τῷ εἴδει ἀριθμούς.

409 a, 10. δόξειε δ' ἄν..... 21. πλὴν θέσις; — ARISTOTE reproche vivement à DÉMOCRITE de n'avoir jamais cherché un principe moteur primitif (*Meta.*, A, 4, 985 b, 19; *De cœlo*, III, 2, 300 b, 8). L'ensemble d'atomes qui constitue l'âme est, d'après lui, ce qui, en se mouvant, entraîne le corps à sa suite (v. *ad* I, 3, 406 b, 15—22). Si on lui objecte que tout mouvement suppose un moteur, il ne peut échapper à la difficulté qu'en admettant qu'il y a des atomes moteurs et des atomes mus. Car il ne peut pas prétendre qu'un atome unique est, à la fois, moteur et mû, puisque les atomes ne sont que des quantités géométriques, sans qualités, sans principe interne, et que leur mouvement leur vient toujours d'un autre, est toujours une impulsion du dehors. Il est donc obligé d'admettre que tout mouvement suppose la discontinuité et la pluralité des atomes. — Mais comment attribuer le rôle de moteur à tel atome plutôt qu'à tel autre, dans un système qui n'admet entre eux que des différences de position ou de quantité? — La difficulté fondamentale de l'atomisme vient donc de ce que, dans cette doctrine, il y a toujours discontinuité entre le moteur et le mû, conséquence que l'on ne peut éviter, si l'on n'admet pas d'autre cause de mouvement que l'impulsion mécanique et extérieure. ARISTOTE veut établir ici que la doctrine arithmétique des Platoniciens est, comme la doctrine géométrique des atomistes, exclusive de toute autre cause de mouvement. Et voici, en somme, comment il raisonne : Il faut qu'il y ait, dans l'ensemble discontinu d'atomes qui constitue l'âme d'après DÉMOCRITE, des atomes moteurs et des atomes mobiles. Et, s'il faut qu'il en soit ainsi, ce n'est pas parce que les atomes ont telle ou telle dimension, mais parce qu'ils doivent former une quantité discrète et qu'aucun d'eux ne peut tenir son mouvement de lui-même. Par suite, si petits que l'on suppose les atomes de DÉMOCRITE, qu'on les suppose, même, réduits à des points (ou à des unités situées), — ce qui sera l'opinion de XÉNOCRATE, — la même nécessité et les difficultés qu'elle entraîne s'imposeront.

Ce n'est pas, du reste, le seul endroit où ARISTOTE reproche aux Platoniciens, comme ailleurs aux atomistes, d'être impuissants à expliquer le mouvement. Les choses n'arriveront pas à l'être, dit-il dans la *Métaphysique* (A, 9, 991 b, 4), si l'on

n'adjoint aux Idées un principe moteur : ἂν μὴ ᾖ τὸ κινῆσον (cf. a, 15 : ἀναγκ. εἶναί τι τὸ κινῆσον); les Idées sont plutôt des causes d'immobilité que de mouvement (*Ibid.*, 7, 988 b, 2); elles ne réalisent en rien cette cause que nous déclarons être un des principes des choses. Mais les mathématiques sont devenues toute la philosophie pour les penseurs de nos jours (*Ibid.*, 9, 992 a, 31). — Cette dernière allusion montre même que c'est XÉNOCRATE qui est particulièrement visé dans ce passage.

409 a, 13. ἔσται τι..... 14. ἐν τῷ συνεχεῖ. — TORST., p. 126 : *Res continua vero si ipsa se ipsam moveat, deprehendi in eâ partem quae moveat et partem quae moveatur demonstratum est Phys. Θ 5. 257 a 31 sqq. Dicit igitur Aristoteles in animâ xenocrateâ et corpore democriteo,..... idem usu venturum, ut in iis pars moveat pars moveatur, haud minus atque in continuo,* ὥσπερ ἐν τῷ συνεχεῖ.

409 a, 15. τὸ λεχθέν, *sc.* ὅτι ἔσται τι τὸ μὲν κινοῦν τὸ δὲ κινούμενον.

διὸ ἀναγκαῖον..... 16. μονάδας. — L'idée sous-entendue est que la doctrine de XÉNOCRATE se trouve ainsi d'accord avec celle de DÉMOCRITE, et soulève la même difficulté.

409 a, 16. εἰ δ' ἐν τῷ ζῴῳ..... 18. τὸ κινοῦν μόνον. — Le sens de cette phrase est assez clair. ESSEN (*D. erste Buch* etc., p. 45, n. 6) conjecture πρώτως γε au lieu de ὥστε pour la raison suivante : *Weshalb in der bewegten Zahl, weil diese einen bloss bewegenden Teil haben muss, der bewegte Teil, der doch auch bewegend wirken kann, aufhören muss, Seele zu sein, ist nicht einzusehen.* Mais la réponse à cette question est précisément : ὅτι ἐν τῷ ζῴῳ τὸ κινοῦν ἡ ψυχή.

409 a, 19. ταύτην, *i. e.* : τὴν ψυχὴν et, par suite, τὸ κινῆσον.

409 a, 21. εἰ μὲν οὖν..... 22. μονάδες. — On peut prétendre que les unités qui constituent l'âme sont différentes en nature des points qu'on peut assigner sur les surfaces du corps, soit afin d'avoir le droit de les présenter comme motrices, soit afin de ne pas être obligé d'admettre que tous les corps sont animés (SIMPL., 64, 35; cf. a, 25—30), tous contenant des points.

409 a, 22. ἐν τῷ αὐτῷ..... 23. στιγμῆς. — L'unité située étant un point, occupera la place d'un point. PHILOP., 169, 10 : εἰ μὲν οὖν ἕτεραι αἱ τῆς ψυχῆς ταῖς τοῦ σώματος, ὅταν γένηται ἡ ψυχὴ ἐν τῷ σώματι, ἐφαρμόσουσιν αἱ τῆς ψυχῆς στιγμαὶ ταῖς τοῦ σώματος · στιγμὴ δὲ στιγμῇ ἐφαρμόζουσα μίαν ποιεῖ στιγμήν . τὸ γὰρ ἀμερὲς τῷ ἀμερεῖ συντιθέμενον ἀμερὲς ποιεῖ. De même SOPHON., 30, 22.

409 a, 23. καίτοι = *Atqui* (ARGYR.).

409 a, 24. ὧν γὰρ ὁ τόπος... 25. καὶ αὐτά. — THEM., 57, 28 : ὧν γὰρ ὁ τόπος ἀδιαίρετος, καὶ αὐτὰ συντιθέμενα διαιρετὸν οὐ ποιεῖ μέγεθος, οὐδὲ δεῖ πλείονος τόπου. L'hypothèse conduirait donc à cette conséquence absurde qu'il pourrait y avoir une infinité de points dans le même lieu, et, en outre, que toutes les unités psychiques pourraient être concentrées en un seul point du corps, qui se trouverait seul animé. SIMPL., 64, 34 : οὕτω δὲ συμβήσεται μόνον τὸ σωματικὸν σημεῖον εἶναι ἔμψυχον.

409 a, 28. ἔτι δὲ πῶς..... 30. εἰς στιγμάς; — XÉNOCRATE admettait l'immortalité de l'âme. PHILOP., 171, 17; OLYMP., *in Phæd.*, p. 98 Finck : ὅτι οἱ μὲν ἀπὸ τῆς λογικῆς ψυχῆς ἄχρι τῆς ἐμψύχου ἕξεως ἀπαθανατίζουσιν,..... οἱ δὲ μέχρι τῆς φύσεως,..... οἱ δὲ μέχρι τῆς ἀλογίας, ὡς τῶν μὲν παλαιῶν Ξενοκράτης καὶ Σπεύσιππος. Cf. LUC., *Demosth. elog.*, 47; THEOD., *Cur. gr. affec.*, V, 23. — Si l'âme est une collection de points, elle ne pourra se séparer du corps, puisque le point n'est séparable que par abstraction, de la ligne dont il n'est que la limite ou la division (*Meta.*, B, 5, 1001 b, 26 sqq.; V. *ad* I, 3, 407 a, 12; III, 6, 430 b, 20).

CHAPITRE V

409 a, 31. συμβαίνει..... b, 1. ἄτοπον. — Quoi qu'en pense SIMPLICIUS (65, 16; 30) il n'y a aucun rapprochement à établir entre le début de ce chapitre et le passage du précédent 408 b, 33—34. Car la difficulté qui est exposée ici est présentée comme particulière aux doctrines de XÉNOCRATE et de DÉMOCRITE, tandis que les difficultés touchant le mouvement de l'âme, visées dans le passage en question, sont, dit ARISTOTE, communes à XÉNOCRATE et à tous ceux qui prétendent que

l'âme se meut. En outre, les ἀδύνατα ἴδια mentionnés plus haut résultent de la conception de l'âme comme nombre, tandis que l'ἄτοπον ἴδιον signalé ici résulte de ce que κινεῖσθαί φησιν ὑπὸ τῆς ψυχῆς.

409 a, 31. συμβαίνει δέ..... 32. τιθεῖσι. — THEM., 58, 7 : συμβαίνει γὰρ τοῖς οὕτω τιθεμένοις τὸ μέν τι κοινὸν ἄτοπον, ὃ καὶ τοῖς σῶμα λεπτομερὲς τὴν ψυχὴν ποιοῦσιν.... κτλ.

409 b, 1. ἴδιον τὸ ἄτοπον. — Peut-être faut-il, avec TORSTRIK (p. 127), considérer ces mots comme interpolés : *apparet vero minime esse proprium Xenocratis, sed cum Democrito commune* (VAHLEN — *in ed. Art. poet.*, p. 107 — est d'avis que ἴδιον τὸ ἄτοπον *injuria condemnatum ab eodem — sc. Torstrikio*, — mais il n'indique pas ses raisons). D'ailleurs, SOPHONIAS ne semble pas les avoir lus, et ἴδιον manque dans le ms. S. En outre, la construction grammaticale est assez irrégulière. En tout cas, il faut entendre que la difficulté est propre, non pas au système de XÉNOCRATE, mais à la doctrine qui essaie de rendre compte du mouvement du corps par le mouvement de l'âme, sans avoir en elle une vraie cause de mouvement.

409 b, 3. ἐν τῷ αὐτῷ. — THEM., 58, 12 : ἐκεῖνοι μὲν δύο σώματα ποιοῦσι ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ.

409 b, 4. τοῖς δ' ἀριθμὸν λέγουσιν..... 7. στιγμῶν. — Si les points ou les unités psychiques diffèrent des points corporels, il en résultera que chaque point du corps animé contiendra plusieurs points, savoir un point corporel et un ou plusieurs points psychiques. Si les points ou les unités psychiques ne diffèrent pas des points corporels, il faudra admettre que tout corps est animé. ἐν τῇ μιᾷ στιγμῇ πολλὰς στιγμάς est la conséquence de la première hypothèse; πᾶν σῶμα ψυχὴν ἔχειν, celle de la seconde. La conjecture de TORSTRIK (*l. l.*), qui propose de remplacer ἤ (b, 5) par καί, sous prétexte que : *non enim alterum altero excluditur, sed res absurda absurdâ aliâ augetur*, prouve seulement (comme le remarque DITTENBERGER, — *Götting. gelehr. Anz.* 1863, p. 1615 —) qu'il n'a pas compris le sens de ce morceau.

409 b, 8. καθάπερ καὶ Δημόκριτον..... κινεῖν. — Cela même montre le vice de la définition de XÉNOCRATE; il est aussi inca-

pable que DÉMOCRITE d'indiquer d'où vient à l'âme son mouvement. V. *ad* I, 4, 409 a, 10—21.

409 b, 9. τί γὰρ διαφέρει..... 10. φερομένας; — V. *ad l. l.*

409 b, 15. τὰ πάθη καὶ τὰ ἔργα. — V. *ad* I, 4, 408 a, 4.

409 b, 16. οἷον λογισμούς..... 17. ἄλλα τοιαῦτα. — PHILOP., 174, 31 : ποῖος οὖν ἀριθμὸς ἔσται τὸ λογικὸν τῆς ψυχῆς μόριον καὶ ταύτης αἱ διάφοροι δυνάμεις, ποῖος μὲν τὸ διανοητικόν, ποῖος δὲ τὸ δοξαστικόν, καὶ ἐπὶ τῆς ἀλόγου ποῖος μὲν τὸ φανταστικὸν ἢ τὸ αἰσθητικὸν ἢ τῶν ἄλλων τι, τῷ ὄντι οὐδὲ πλάσαθαι ῥᾴδιον. De même SOPHON., 31, 27.

409 b, 17. ὥσπερ γὰρ εἴπομεν πρότερον. — Ce renvoi ne s'applique ni, comme le pensent SIMPLICIUS (65, 38) et WALLACE (p. 222), à I, 4, 408 a, 3 : φανερώτατον..... 5. ἐφαρμόζειν. ; ni, comme l'admet TRENDELENBURG (p. 229), à I, 3, 406 a, 26 : ποῖαι δὲ.... 27. ῥᾴδιον ἀποδοῦναι, mais bien à I, 1, 402 b, 26, dont l'analogie avec le passage qui nous occupe est évidente : ὥστε καθ' ὅσους τῶν ὁρισμῶν μὴ συμβαίνει τὰ συμβεβηκότα γνωρίζειν, ἀλλὰ μηδ' εἰκάσαι περὶ αὐτῶν εὐμαρές, δῆλον..... κτλ.

409 b, 18. οὐδὲ μαντεύσασθαι ῥᾴδιον ἐξ αὐτῶν. — SIMPLICIUS n'explique pas ces mots. THEMISTIUS (58, 27) et SOPHONIAS (31, 28) se bornent à les reproduire. On peut les interpréter de deux façons : soit comme nous l'avons fait (cf. PHILOP., 174, 27), soit en supposant que αὐτῶν désigne les συμβεβηκότα et que, par suite, ARISTOTE a voulu dire qu'il n'était pas facile, en partant des caractères dérivés que possède l'âme, de conjecturer, par induction, qu'elle est un nombre qui se meut. Mais cette interprétation ne nous paraît pas plus acceptable que l'explication analogue du passage correspondant. V. *ad* I, 1, 402 b, 16—403 a, 2.

409 b, 20. τῷ κινεῖν ἑαυτό. — SOPHONIAS (31, 38) paraît avoir lu ἑαυτήν, qui est peut-être plus clair. Peut-être aussi, après ἑαυτό, faut-il sous-entendre τὸ ζῷον ou τὸ ἔμψυχον. — Cf. *De an.*, I, 2, 404 b, 7 : ὅσοι μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι τὸ ἔμψυχον ἀπέβλεψαν, οὗτοι τὸ κινητικώτατον ὑπέλαβον τὴν ψυχήν.

409 b, 22. διειλήλυθαμεν σχεδόν. — V. *An. pr.*, I, 13, 32 a, 16 : εἴρηται σχεδὸν ἱκανῶς. Cf. *Ind. Ar.*, 739 a, 53.

409 b, 23. πῶς λέγεται ne peut pas signifier *comment il faut interpréter cette doctrine*, puisqu'ARISTOTE procède, presque immédiatement, à la réfutation et que, d'ailleurs, toutes les explications nécessaires ont été données plus haut (I, 2, 404 b, 8 sqq.). πῶς λέγεται doit donc équivaloir à peu près à : εἰ καλῶς ἢ μὴ καλῶς λέγεται. Cf. I, 2, 403 b, 23.

409 b, 27. ὥσπερ ἂν εἰ... 28. τιθέντες. — WALLACE traduit : *thus identifying, as it were, the soul with the things it knows.* Mais ARISTOTE ne veut pas dire que, dans la théorie qu'il examine, l'âme est identifiée aux objets qu'elle connaît, puisqu'il va lui reprocher, précisément, de n'avoir placé dans l'âme qu'une partie des choses. Il indique, ou bien, que si l'on admet que le semblable est connu par le semblable, on est obligé de déclarer que toutes les choses, sans exception, entrent dans la composition de l'âme, ou bien, et plutôt, que les partisans de la doctrine en question soutiennent que le semblable est connu par le semblable, et s'imaginent à tort qu'ils font entrer dans l'âme tout ce qu'elle peut avoir à connaître. THEM., 60, 3 : οἰόμενοι πάντα αὐτὴν οὕτω τὰ πράγματα γνωριεῖν.

409 b, 28. οὐκ ἔστι δὲ μόνα ταῦτα. — ταῦτα se rapporte à στοιχείων (b, 24). THEM., 60, 4 : εἰ μὲν οὖν τὰ στοιχεῖα μόνα ἦν τὰ ὄντα, καλῶς · νῦν δὲ πολλῷ πλείω τὰ ἐκ τῶν στοιχείων.

πολλὰ δὲ καὶ ἕτερα. — PHILOP., 175, 32 : ἅπερ καὶ ἀλλήλων καὶ τῶν ἀρχῶν διαφέρουσι. Cf. SOPHON., 32, 8.

409 b, 32. τί θεὸς.... — C'est principalement EMPÉDOCLE qu'ARISTOTE vise dans tout ce passage (v. *ad* I, 2, 404 b, 11), et c'est, sans doute, le Dieu d'EMPÉDOCLE qu'il désigne ici. SIMPL., 68, 2 : θεὸν δὲ κατ' Ἐμπεδοκλέα λέγει ἐκ τῶν στοιχείων ὄντα καὶ αὐτόν, τὸν σφαῖρον.

410 a, 4. ἡ δὲ χθὼν..... 6. γένοντο. — EMPED., v. 211 sqq. Mull. Nous avons adopté la traduction de TANNERY, *Pour l'hist. de la sc. hell.*, p. 333.

ἐπίηρος. — RITTER et PRELLER (text. 138 C, n. a) traduisent, avec MULLACH : *tellus benigna.* Peut-être, en effet, la traduction de TANNERY donne-t-elle à ἐπίηρος un sens trop pré-

cis. SIMPLICIUS (68, 5), PHILOPON (177, 31) et SOPHONIAS (32, 22) lui attribuent, avec moins de raison encore, l'acception de ἐναρμόνιος sous prétexte que, d'après les Pythagoriciens, la terre est formée de particules cubiques et que les nombres du cube (6 faces, 8 angles, 12 arêtes) constituent une harmonie.

410 a, 5. τὼ, duel neutre, au lieu de τὰ, leçon ordinairement suivie, qui ne s'accorde pas avec le genre de μερέων (TORST., p. 127). V. app. crit. et MULLACH, *Ffrg. phil. græc.*, I, p. 47 b.

νήστιδος αἴγλης. — νῆστις est employé ailleurs par EMPÉDOCLE pour désigner l'eau (v. 161 Mull.; RITT. et PRELL., text. 131 A). νῆστις *aqua, nomine ducto a* νάω, *ut* ναρός, Νηρεύς. *Apud Siculos colebatur quaedam dea Nestis v. Eustath. Il. p. 1180, 14* (RITT. et PRELL., *ibid.*, n. b; cf. MULLACH, *ibid.*, 39 b; 40 a; 48 a). TRENDELENBURG (p. 230) considère νῆστις comme équivalent à *dea* et ajoute : *Sed cum* αἴγλης *adiectum sit, hoc quidem loco vox ad adiectiva detrudenda est : liquidus splendor.* L'interprétation la plus exacte paraît être celle de STURZ (*Emp. vit. et ph.*, etc., p. 317) : *Aerem et aquam nominabat* Νῆστιν αἴγλην..... *Quamquam, cum Aegle apud Virg. Ecl. 6, 21 sit Naiadum una, formula Empedoclea videatur potius Aquam solam significare.* — SIMPL., 68, 12 : ..... ἓν μὲν ἀέρος ἓν δὲ ὕδατος · ἃ δὴ ἄμφω « νῆστιν αἴγλην » προσαγορεύει, νῆστιν μὲν διὰ τὸ ὑργὸν ἀπὸ τοῦ νάειν καὶ ῥεῖν, αἴγλην δὲ ὡς διαφανῆ. Cf. PHILOP., 178, 2; SOPHON., 32, 20.

410 a, 11. ὁμοίως..... 13. τῶν ἄλλων. — Il faudra, en effet, dit SIMPLICIUS (68, 16), faire entrer, dans l'essence formelle de l'âme, même les négations, ce qui est absurde (26) : εἰ δὲ τὰ ὁπωσοῦν γνωστὰ αὐτά τις ἐν τῇ ψυχῇ τιθείη, οὐ τὸ ἀγαθὸν ἔσται μόνον, ἀλλὰ καὶ τὸ μὴ ἀγαθὸν ἐν αὐτῇ. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων · καὶ γὰρ τῶν ἄλλων εἰδῶν ἐνέσονται στερήσεις. — SUSEMIHL conjecture que ce passage, jusqu'à μὴ ἀγαθόν, est interpolé (*Burs. Jahresb.*, IX, 351; *Jen. Liter.*, IV, 1877, p. 707).

410 a, 13. ἔτι δὲ πολλαχῶς λεγομένου..... 21. καὶ μὴ ποσόν. — D'après TRENDELENBURG (p. 233), cet argument aurait pour but de prévenir une réponse possible : on pourrait dire que l'âme est constituée, non pas des principes matériels de l'être, mais des principes logiques, des catégories : *Si elementa a manifesta materia revocaveris, communes restant categoriae.* — THEMISTIUS (60, 26) pense qu'ARISTOTE ne fait que soulever une nouvelle difficulté : τὰ δὲ γένη καὶ τὰ καθόλου πῶς γνωριεῖ (*sc.* ἡ ψυχή);

410 a, 13. πολλαχῶς λεγομένου τοῦ ὄντος. — Les catégories sont les genres suprêmes. Par suite, ce qui s'affirme de toutes les catégories, comme l'être, l'un ou le bien, n'est pas un genre. Ils n'ont, par eux-mêmes, aucune compréhension, et ne peuvent constituer une essence; il n'y a pas, en d'autres termes, d'éléments communs à toutes les catégories (cf. a, 16). *An. post.*, II, 7, 92 b, 13 : τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί · οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν. SIMPL., 69, 2; V. *ad* II, 1, 412 b, 6—9.

410 a, 15. πότερον ἐξ ἁπάντων..... 16. ἢ οὔ; — THEM., 61, 7 : πότερον οὖν ἐξ ἁπασῶν (*sc.* τῶν κατηγοριῶν) ἔσται ἡ ψυχή;

410 a, 16. ἀλλ' οὐ δοκεῖ..... 17. στοιχεῖα. — Et, par suite, on ne peut pas dire que l'âme soit formée des éléments communs à toutes les catégories, puisque le seul rapport qu'il y ait entre elles c'est qu'elles sont toutes relatives à une même chose. V. *ad l. l.*

410 a, 17. ὅσα τῶν οὐσιῶν. — SOPHON., 33, 20 : οἷον τῇ οὐσίᾳ φέρε εἰπεῖν τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος. Cf. *Meta.*, Λ, 4, 1070 b, 23—27.

410 a, 18. ἑκάστου γένους..... 19. ἰδίας. — C'est-à-dire des éléments et des principes spéciaux pour chaque catégorie (*Ind. Ar.*, 152 a, 16; 378 a, 36). SIMPL., 68, 37 : .....ποιοῦ δὲ (*sc.* στοιχεῖα) τὸ χαρακτηριστικόν, τὸ τοιόνδε, τὸ ὅμοιον καὶ ἀνόμοιον. SOPHON., à la suite du texte cité : ποσῷ δὲ τὸ συνεχὲς καὶ τὸ διωρισμένον.

410 a, 20. ἔσται ἄρα..... 21. μὴ ποσόν. — THEM., 61, 12 : ἀλλ' ἡ μὲν ψυχὴ οὐσία, ἐκ δὲ τῶν τοῦ ποσοῦ στοιχείων ποσὸν γίγνεται καὶ οὐκ οὐσία, καὶ ἐκ τῶν τοῦ πρός τι πρός τι γίγνεται καὶ οὐκ οὐσία. On ne voit guère comment cette interprétation, que paraît admettre WALLACE (p. 223), peut s'accorder avec l'hypothèse, — puisqu'il s'agit du cas où l'on ferait entrer dans l'âme les éléments de toutes les catégories y compris la substance, — et avec la proposition précédente a, 20 : ἔσται ἄρα ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ οὐσία. — SIMPL., 69, 10 : πάλιν εἰ μὲν αὐτά τις λέγοι ἐνυπάρχειν τῇ ψυχῇ τὰ τῶν γνωστῶν στοιχεῖα, ἔσται ἡ ψυχὴ οὐκ οὐσία μόνον ἀλλὰ καὶ ποιὸν καὶ ποσὸν καὶ τὰ ἄλλα γένη. Mais, si l'on adopte cette explication, il

faut, semble-t-il, lire, en intervertissant l'ordre traditionnel : ἀλλ' ἀδύνατον ἐκ τῶν τοῦ ποσοῦ στοιχείων οὐσίαν εἶναι καὶ μὴ ποσόν· ἔσται ἄρα ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ οὐσία, et traduire : Mais il est impossible que les éléments de la quantité, par exemple, constituent une substance et non une quantité; l'âme serait donc à la fois, ce qui est impossible, quantité, qualité et substance. — L'interprétation de TRENDELENBURG (p. 233) a l'avantage de ne pas exiger, quoi qu'en pense BELGER (*in alt. ed.*), qu'on modifie l'ordre traditionnel : L'âme, dans l'hypothèse examinée, serait composée des éléments de la quantité, de la qualité, de la substance etc. (ἔσται ἄρα ποσὸν καὶ ποιὸν καὶ οὐσία). Mais, objecte ARISTOTE, il est impossible que, si les éléments de la quantité entrent dans la constitution de l'âme, elle soit une substance (*Meta.*, H, 3, 1043 a, 35) sans être une quantité. Or, que l'âme ne soit pas une quantité, c'est ce qui résulte des démonstrations précédentes, qui ont établi que l'âme n'est ni une grandeur, ni un nombre (*De an.*, I, 3, 407 a, 2 sqq.; 4, 408 b, 34 sqq.).

410 a, 23. ἀπαθὲς εἶναι..... 24. ὁμοίου. — *Gen. et corr.*, I, 7, 323 b, 3 : οἱ μὲν γὰρ πλεῖστοι τοῦτό γε ὁμονοητικῶς λέγουσιν, ὡς τὸ μὲν ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πᾶν ἀπαθές ἐστι διὰ τὸ μηδὲν μᾶλλον ποιητικὸν ἢ παθητικὸν εἶναι θάτερον θατέρου.

410 a, 25. τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι..... 26. τιθέασιν. — *Gen. et corr.*, I, 8, 324 b, 26 : τοῖς μὲν οὖν (il s'agit d'EMPÉDOCLE, cf. *De sensu*, 2, 437 b, 23; 10) δοκεῖ πάσχειν ἕκαστον διά τινων πόρων εἰσιόντος τοῦ ποιοῦντος..... καὶ τοῦτον τὸν τρόπον καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν ἡμᾶς φασὶ καὶ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις αἰσθάνεσθαι πάσας. V. ZELLER, tr. fr., t. II, p. 213, I[5], 765 t. a. — Nous avons adopté la leçon τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι (TX), que SUSEMIHL (*Berl. phil. Woch.*, 1882, p. 1283) considère, avec raison, comme préférable à la leçon traditionnelle τὸ δ' αἰσθάνεσθαι. Lors même qu'on lirait τὸ δέ, il faudrait lui donner le sens de τὸ γάρ. — THEM., 61, 23 : ἀτοπώτεροι δὲ τούτων οἱ δόντες μὲν ἀπαθὲς εἶναι τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, αἰσθάνεσθαι δὲ πάλιν τιθέμενοι τὸ ὅμοιον τοῦ ὁμοίου, εἶτα καὶ τὸ αἰσθάνεσθαί τι λέγοντες πάσχειν καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ γιγνώσκειν.

410 a, 27. πολλὰς δ' ἀπορίας..... 29. τὸ νῦν λεχθέν. — TORSTRIK (p. 126) considère les mots μαρτυρεῖ τὸ νῦν λεχθέν comme une interpolation maladroitement introduite pour combler une lacune du texte. SUSEMIHL (*Œcon.*, p. 84) est du même avis.

Cependant SIMPLICIUS (70, 8) et PHILOPON (180, 23) les ont lus, et interprètent τὸ νῦν λεχ. dans le sens de τοῦ λεχθησομένου. Quelques manuscrits ont, du reste, λεχθησόμενον, leçon que SOPHONIAS (34, 6) paraît avoir suivie. L'ensemble de la phrase est, à première vue, grammaticalement incorrect. GOETTLING (*in alt. ed.* TREND., p. 234) en donne l'explication suivante : *ejus vero qui in opinione Empedoclis perseveret* (ὃς ἔχει τοῦ λέγειν καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς) *multas difficultates esse testatur et hoc quod dicturi sumus.* — Mais, outre que ἔχειν a rarement cette signification chez ARISTOTE, tandis que l'expression ἔχειν ἀπορίας est, au contraire, extrêmement fréquente, pour que l'interprétation de GOETTLING fut admissible, il faudrait qu'il y eût dans le texte : τὰς πολλὰς δ' ἀπορίας..... τοῦ ἔχοντος... κτλ.

410 a, 29. καὶ πρός, τὸ ὅμοιον.... — La leçon traditionnelle est καὶ πρὸς τὸ ὅμοιον, qu'ARGYROPULE traduit : *et sibi similibus cognosci res singulas.* Mais l'interprétation littérale n'est guère possible. TORSTRIK (p. 128) conjecture que le texte primitif était celui que donne SOPHONIAS (34, 5) : καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον. Peut-être pourrait-on éviter à la fois cette difficulté et la précédente, en supprimant la virgule après ὅμοιον (a, 29) et en expliquant ainsi : « l'opinion qui consiste à admettre, comme Empédocle, « que chaque chose est connue par les éléments corporels « soulevant, ainsi qu'on vient de le voir, beaucoup de diffi- « cultés, ce que nous allons dire témoigne, en outre, en faveur « d'une conclusion semblable. » On peut objecter à cette explication qu'ARISTOTE (v. *Ind. Ar.*, *s. v.*) ne dit pas ordinairement μαρτυρεῖν πρός τι, ce qui, d'ailleurs, ne serait guère correct, mais μαρτυρεῖν τινι. L'expression προσμαρτυρεῖν τινα est grecque dans le sens de témoigner avec quelqu'un. Mais on échappe à cet inconvénient, et on obtient le même résultat, en prenant πρὸς dans le sens adverbial et en expliquant : « et, *en outre,* ce que nous allons dire témoigne dans le même sens. »

μαρτυρεῖ. — BELGER, *in alt. ed.* TREND., p. 234, n. 1 : *argumentum est ex usu et experientia repetitum, ejusmodi autem testimonium* (μαρτυρίαι *in numero* τῶν πίστεων ἀτέχνων *habentur rhet. A, 15. 1375 a 22 sqq.*). *Quae antecedebant, rationes erant non testimonia.*

410 a, 30. ὅσα γὰρ ἐστιν..... b, 1. τρίχες. — *Meteor.*, IV, 10, 389 a, 12 : .....ὀστοῦν καὶ νεῦρον καὶ ξύλον καὶ τρίχες..... γῆς

μᾶλλον (*sc.* ἐστι). — νεῦρα = *ligamenta, tendines* (*Ind. Ar.*, 483 a, 33).

410 b, 3. γνώσεται..... ἕκαστον. — THEM., 62, 4 : γνώσεται μὲν γὰρ ἓν (*sc.* ἕκαστον τῶν στοιχείων).

410 b, 5. τὸν θεόν. — C'est-à-dire le sphérus d'où la haine est exclue. — Sur la question de savoir en quel sens il est légitime de considérer le sphérus d'EMPÉDOCLE comme divin, v. ZELLER, tr. fr., t. II, p. 226, n. 5 et 6, I[5], 781, 4 et 5 t. a.

410 b, 6. τὰ δὲ θνητὰ πάντα. — THEM., 62, 9 : τὰ δὲ ζῶα καὶ θνητὰ πάντα τῷ πάντων μετέχειν ἅπαντα γνωρίζει.

ἐκ πάντων γὰρ ἕκαστον. — Ces mots, d'après TORSTRIK (p. 129), *non possunt esse Aristotelis. Qui ea margini sui libri illevit, de Anaxagora videtur somniasse.* (ESSEN, — *D. erste Buch* etc., p. 27, n. 2 — conjecture ἐκστάντων au lieu de ἐκ πάντων). La raison invoquée par TORSTRIK est qu'EMPÉDOCLE n'a pas dit que tous les éléments fussent contenus dans chacun des composés. Mais il convient de remarquer : 1° que si aucun fragment d'EMPÉDOCLE ne prouve qu'il ait admis l'opinion en question aucun, non plus, ne prouve le contraire. ZELLER (tr. fr., t. II, p. 210, I[5], 762 t. a.) dit, sans doute, que d'après EMPÉDOCLE, les éléments sont mélangés en proportions très diverses, et ne sont pas contenus tous dans chaque objet. Mais le seul passage cité par ZELLER à l'appui de cette opinion (v. 134 sqq. Mull.), passage où le mélange des substances dans les différents corps est comparé au mélange des couleurs, à l'aide duquel le peintre les reproduit, ne prouve pas grand chose; 2° que le mot θνητά, dans le texte d'ARISTOTE, ne désigne, sans doute, que les êtres vivants (cf. DITTENBERGER, *Exeget. und kritische Bemerk. z. ein. St. d. Ar.*, p. 19 : *dieser — Aristoteles — braucht* θνητός *nicht in dem allgemeinen Sinne von* φθαρτός, *und so wenig man im Lateinischen mit Torstrik das Wasser oder die Luft eine « res mortalis », oder im Deutschen eine « sterbliche Sache » nennen kann, so wenig konnte Aristoteles bei dem Wort* θνητὰ *an Stoffe und überhaupt an Lebloses denken..... Unter den* θνητὰ *sind also ausschliesslich die* lebenden Wesen *zu verstehen*), et qu'il est vraisemblable qu'EMPÉDOCLE a admis, pour ceux-ci du moins, que tous les éléments entrent dans leur composition. V. ce qu'il dit (ci-dessus, I, 5, 410 a, 4) de la constitution des os. — Quant à l'argument exposé ici par ARISTOTE, cf. *Meta.*, B, 4, 1000 b, 1 : εἰ γὰρ μὴ ἦν τὸ νεῖκος ἐν τοῖς πράγμασιν, ἓν ἂν ἦν ἅπαντα, ὡς φησίν (*sc.* Ἐμπεδοκλῆς) · ὅταν γὰρ συνέλθῃ, τότε δ' ἔσχατον ἵστατο νεῖκος (cf. EMPED., v. 162 Mull.) · διὸ καὶ συμβαίνει αὐτῷ τὸν εὐδαιμονέστατον θεὸν ἧττον φρόνιμον εἶναι τῶν ἄλλων · οὐ γὰρ γνωρίζει τὰ στοιχεῖα πάντα · τὸ γὰρ νεῖκος οὐκ ἔχει, ἡ δὲ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ. V. ZELLER, tr. fr., t. II, p. 226, n. 2, I[5], 781, 1 t. a.

410 b, 10. ἀπορήσειε..... 15. τῶν ὄντων εἶναι. — Ce qui préside à l'union des éléments et en fait un tout unique et organisé, est ce qu'il y a, dans chaque être, de plus important et de meilleur. Or, l'âme est précisément ce qui, dans l'animal, occupe la première place. C'est donc l'âme qui est le principe organisateur, et ce ne sont pas les éléments, qui jouent plutôt le rôle de matière (THEM., 62, 14).

410 b, 11. αὐτά, *i. e.* : τὰ διακεκριμένα ταῦτα στοιχεῖα (PHILOP., 182, 28. De même SOPHON., 34, 21).

τά γε στοιχεῖα. — ARISTOTE pense peut-être ici à l'amitié qui, dans le système d'EMPÉDOCLE interprété d'une certaine façon, pourrait jouer le rôle de cause formelle et expliquer l'union des éléments. Mais les éléments proprement dits, *eux du moins,* ne peuvent, en aucun sens, expliquer leur systématisation. V. *ad* I, 4, 408 a, 18—23.

410 b, 14. προγενέστατον καὶ κύριον. — V. *ad* I, 4, 408 b, 18—29.

410 b, 19. φαίνεται..... 21. τὸ ζῷον. — Sur les animaux μόνιμα, v. *Part. an.*, IV, 7, 683 b, 4 *et sæp.; ad* II, 2, 413 b, 2. — THEMISTIUS (62, 28) développe ainsi l'argument d'ARISTOTE : Il y a beaucoup d'êtres vivants qui sont évidemment doués d'une âme et qui, cependant, sont immobiles dans le lieu. Ils ne possèdent donc pas d'âme motrice. Par conséquent, de deux choses l'une : ou bien il faut admettre, contre l'évidence, qu'ils sont inanimés, ou, si l'on admet qu'ils sont animés, il faudra se demander pourquoi ils ne se meuvent pas dans l'espace, tandis qu'ils se nourrissent, qu'ils s'accroissent et qu'ils sentent. Cependant ces divers mouvements (nutrition, etc.) ne peuvent être causés par l'âme sans le concours de causes exté-

rieures (par exemple le nutritif ou le sensible), tandis que le mouvement local semble être celui que l'âme peut, au plus haut point, produire par elle-même, sans le concours des choses extérieures (THEMISTIUS semble donc avoir lu, au lieu de μόνην b, 20, μόνη. Peut-être faut-il lire μόνην μόνη que conjecture SUSEMIHL, *Jen. Liter.*, 1877, p. 708, *Burs. Jahresb.*, IX, 351, *Berl. phil. Woch.*, 1893, p. 1320. — La conjecture de ESSEN — *op. cit.*, p. 31, n. 10 — ταύτῃ μόνῃ τὴν πρώτην est moins vraisemblable et ne donne pas un sens plus satisfaisant). Autrement dit, si toute âme est motrice, on ne comprend pas comment certains animaux ne se meuvent pas dans l'espace, alors que ce genre de mouvement est précisément celui qui semble dépendre le plus exclusivement de l'âme motrice. Cf. *Phys.*, VIII, 9, 266 a, 1 : καὶ κυρίως δὲ κινεῖσθαί φαμεν μόνον τὸ κινούμενον τὴν κατὰ τόπον κίνησιν · ἂν δ' ἠρεμῇ μὲν ἐν τῷ αὐτῷ, αὐξάνηται δ' ἢ φθίνῃ ἢ ἀλλοιούμενον τυγχάνῃ, πῇ κινεῖσθαι, ἁπλῶς δὲ κινεῖσθαι οὔ φαμεν.

410 b, 21. ὁμοίως δὲ καὶ ὅσοι.... 24. οὐκ ἔχειν. — THEM., 63, 12 : ὅσοι..... μάλιστα ἰδίας εἶναι ὑπέλαβον τῆς ψυχῆς ταύτας τὰς δυνάμεις (*sc.* τὸν νοῦν καὶ τὴν αἴσθησιν), ἀμελοῦσι τῆς φυτικῆς . ἐκ ποίας οὖν λέγεται ζῆν τὰ φυτά ; οὐκ ἔχει γὰρ αἴσθησιν οὐδὲ νοῦν ταῦτα μέν γε οὐδὲ κίνησιν τὴν κατὰ τόπον. — L'argument d'ARISTOTE n'est pas dirigé précisément contre l'opinion qui consiste à faire entrer les éléments dans la constitution de l'âme, mais contre celle qui regarde l'âme comme quelque chose d'uniquement et d'essentiellement cognitif, et qui — en conséquence — la constitue avec les éléments des choses. Il faut donc expliquer : « ceux qui constituent l'intellect et la sensibilité, — c'est-à- « dire ce qui est, pour eux, l'âme tout entière, — avec les élé- « ments [parce que le semblable est connu par le semblable « et que la connaissance est, pour eux, la fonction essentielle « de l'âme]..... etc. » (Cf. VAHLEN, *Oestr. Gymn. Zeitschr.*, 1868, p. 20). Par suite, les objections de TORSTRIK (pp. 129—130 : *At adversarii fatentur, si verba* τὸν νοῦν καὶ τὸ αἰσθητικόν *genuina sunt, se non de omni animâ loqui. Etiam absurdius est quod iis plantas et bruta animalia objicit : quasi non dicant illi diserte se de intellectivâ et sensitivâ animâ verba facere.*) contre l'authenticité des mots τὸν νοῦν καὶ τὸ αἰσθητικόν ne sont pas fondées.

410 b, 24. εἰ δέ τις..... 25. τῆς ψυχῆς. — THEM., 63, 21 : εἰ δὲ οὖν τις καὶ τοῦτο συγχωρήσειεν..... καὶ θείη τὸν νοῦν ἐνυπάρχειν

ἁπάσῃ ψυχῇ,..... κτλ. SIMPL., 72, 6 : ... ἵνα πάσης ψυχῆς μέρος ᾖ τὸ νοητικὸν καὶ αἰσθητικόν.

410 b, 26. οὐδ' ἂν οὕτω. — THEMISTIUS (64, 1) lit : οὐδ' ἂν οὕτοι,

καθόλου. — VAHLEN (*l. l.*, p. 21) rapproche 424 a, 17 : καθόλου περὶ πάσης αἰσθήσεως et *Phys.*, VIII, 8, 265 a, 8; 264 a, 21 : καθόλου μᾶλλον περὶ πάσης κινήσεως, et conclut, avec raison, de ces passages, qu'il n'y a pas lieu de supprimer ici καθόλου, comme le propose TORSTRIK (p. 131), sous prétexte que : *talis pleonasmus per se vehementer offendit apud Aristotelem.*

410 b, 27. περὶ ὅλης οὐδεμιᾶς. — La plupart des manuscrits ont οὐδὲ μιᾶς, et l'on trouve d'autres variantes soit chez les commentateurs, soit dans les éditions modernes (v. app. crit.). Quoi qu'il en soit, le sens n'est pas douteux : si l'âme végétative, l'âme sensitive et l'intellect étaient des espèces coordonnées sous un genre, on pourrait considérer et définir l'une d'elles, indépendamment des autres. Mais, comme elles sont, non point coordonnées, mais subordonnées, qu'il y a entre elles de l'antérieur et du postérieur, l'âme végétative est la condition qui, seule, rend possible l'existence de l'âme sensitive et de l'intellect. L'omettre, c'est donc, non seulement ne pas parler de toute âme, puisqu'il y a des êtres qui ne s'élèvent pas au-dessus de la vie végétative, mais encore ne pas considérer une seule âme dans son ensemble. V. *ad* I, 1, 402 b, 5—8.

410 b, 28. ὁ ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς..... λόγος. — V. *ad* I, 2, 404 a, 16—20. — ARISTOTE parle une autre fois (*Gen. an.*, II, 1, 734 a, 19) des vers orphiques, en employant la même formule dubitative : ἐν τοῖς καλουμένοις Ὀρφέως ἔπεσιν. D'après PHILOPON (186, 23), ARISTOTE, dans son περὶ φιλοσοφίας, mettait en doute l'authenticité des vers attribués à ORPHÉE. CICÉRON (*N. D.*, I, 38) dit aussi : *Orpheum poetam docet Aristoteles nunquam fuisse.* Comme le remarque TRENDELENBURG (p. 236), le doute d'ARISTOTE ne portait pas sur l'existence même d'ORPHÉE, mais sur l'authenticité des poèmes qui lui étaient attribués. — V. BERNAYS, *D. Dial. d. Arist.* p. 96. — L'opinion à laquelle ARISTOTE fait allusion ici est exposée, à peu près dans les mêmes termes, par JAMBLIQUE (*ap.* STOB., *Ecl.*, I, 868 Heer.).

410 b, 29. τὴν ψυχὴν..... ἀναπνεόντων. — Cela veut-il dire que la respiration contribue, pendant toute la durée de la vie, à alimenter l'âme, ou bien que l'âme pénètre, une fois pour toutes, dans l'animal, avec la première inspiration? — La seconde interprétation est celle de THEMISTIUS (64, 6) : παρὰ τὴν πρώτην ἀναπνοήν.

411 a, 1. μὴ πάντα ἀναπνέουσιν. — *Hist. an.*, IV, 9, 535 b, 3 : τὰ μὲν οὖν ἔντομα..... οὐθὲν γὰρ ἀναπνεῖ αὐτῶν. *Part. an.*, IV, 5, 678 b, 1 : (τὰ ἄναιμα τῶν ζῴων)..... οὔτ' ἀναπνέουσιν.

τοῦτο δὲ..... 2. ὑπειληφότας. — SIMPLICIUS (72, 14) rattache cette proposition à l'argument qui précède. THEMISTIUS (64, 9), PHILOPON (187, 3) et SOPHONIAS (35, 21) y voient, au contraire, le prélude de l'objection suivante.

411 a, 2. εἴ τε δεῖ. — TRENDELENBURG (p. 237) préfère la leçon εἰ δὲ. Il faut expliquer comme s'il y avait εἴπερ ou εἴπερ δέ, que donnent plusieurs manuscrits (v. app. crit.). SIMPLICIUS (72, 22) interprète : ἐὰν καὶ ἔδει.

εἴ τε δεῖ..... 7. οὔτε τοῦ εὐθέος. — L'argument exposé ici par ARISTOTE paraît manquer de rigueur, et n'avoir guère qu'une valeur dialectique (SIMPL., 72, 24 : τοῦτο δὲ οὐχ ἁπλῶς ἀληθὲς οἶμαι, ἀλλ' ὅταν — *sc.* τὸ ἐναντίον — θατέρου στέρησις ᾖ.). On peut dire, sans doute, que la connaissance de l'un des contraires permet de reconnaître sa présence ou son absence; mais elle n'implique pas la connaissance de l'autre contraire. Celui qui connaît le blanc ou le droit, connaît aussi le non-blanc ou le non-droit, mais non le noir ou le circulaire. En un mot, la connaissance d'un contraire est aussi celle de sa négation, mais non pas celle du contraire, positivement déterminé, qui lui correspond (*Cat.*, 6, 6 a, 17 : τὰ γὰρ πλεῖστον ἀλλήλων διεστηκότα τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐναντία ὁρίζονται. — *Meta.*, I, 3, 1054 b, 32; ch. 4; 5; 7 et BONITZ, *ad ll.;* V. *ad* III, 6, 430 b, 21). La règle droite, dit SIMPLICIUS (72, 36), permet bien de reconnaître le non-droit, mais non le circulaire. De même l'élément chaud ou sec, dont l'âme serait composée, ne pourrait servir à la connaissance ou à la sensation du froid et de l'humide. Cela est si vrai que les organes des sens qui, eux du moins, doivent être en puissance les formes sensibles qu'ils sont chargés de recevoir, sont des termes moyens (μεσότης) entre les qualités sensibles de chaque genre. Le sens qui doit être mis en mouvement par le chaud et le froid, n'est, en soi, ni l'un ni l'autre, mais un milieu entre les deux (*De an.*, II, 11, 424 a, 5—10).

411 a, 7. καὶ ἐν τῷ ὅλῳ..... 8. φασιν. — L'opinion qu'ARISTOTE expose en ces termes n'est pas la doctrine de l'âme du monde, comme le pense THEMISTIUS (64, 25), qui donne pour exemple la théorie stoïcienne et celle du *Timée,* mais, plutôt, celle qui consiste à admettre que chaque corps, ou chaque élément, est animé. C'est ce que prouvent les objections qui suivent. PHILOP., 188, 14 : ὑπενόησαν, φησί, τινὲς ψυχὴν ἐν παντὶ σώματι μεμῖχθαι, ὡς πᾶν εἶναι σῶμα ἔμψυχον. De même SOPHON., 36, 9.

411 a, 8. ὅθεν ἴσως..... θεῶν εἶναι. — (Cf. CIC., *Leg.*, II, 11, 26 : *Thales, qui sapientissimus in septem fuit, homines — sc. dixit — existimare oportere, omnia quæ cernerentur, Deorum esse plena; fore enim omnes castiores, veluti qui in fanis essent maxime religiosis.*) — « Doit-on entendre par ces mots, se « demande ZELLER (tr. fr., t. I, p. 206, I[5], 191 t. a.), la diffusion « de l'esprit dans l'univers? Le mot, « peut-être », qu'ajoute « prudemment Aristote, montre combien peu cette interpré- « tation repose sur la tradition..... A priori il est vraisem- « blable qu'il (*sc.* Thalès) s'est figuré toutes choses comme « douées de vie, qu'il a personnifié toutes les forces agissantes « en prenant pour type l'âme humaine..... Mais on ne peut « admettre qu'il ait fait rentrer les forces individuelles de la « nature et les âmes des êtres particuliers dans la notion de « l'âme du monde. » Mais il ne semble pas, non plus, comme nous venons de le remarquer (v. la note précédente), que ce soit la doctrine de l'âme du monde qu'ARISTOTE ait ici en vue et attribue à THALÈS. C'est seulement, et précisément, celle qui doue d'une âme chacun des êtres dont l'univers est composé, et qui, par suite, admet qu'il y a des âmes, — et non une même âme, — partout.

411 a, 10. ἐν δὲ τοῖς μικτοῖς. — V. *De an.*, III, 13, 435 a, 11—b, 3; 12, 434 b, 9.

411 a, 11. καὶ ταῦτα..... 13. ἀθανατωτέρα. — THEM., 65, 4 : καίτοι φασὶ τὴν ἐν τῷ ἀέρι βελτίω, μηδὲ αὐτοῦ τούτου τὴν αἰτίαν ἀποδιδόντες, διὰ τί βελτίων ἡ ἐν τοῖς ἁπλοῖς σώμασι ψυχὴ τῆς ἐν τοῖς συνθέτοις.

411 a, 11. ἐπιζητήσειε..... 13. ἀθανατωτέρα. — Ces mots forment une sorte de parenthèse. Cf. TORST., p. 131; SUSEMIHL, *Burs. Jahresb.*, LXVII, p. 109, n. 30.

411 a, 14. ἀμφοτέρως. — C'est-à-dire : soit que l'on admette que l'âme qui réside dans le feu ou dans l'air constitue avec eux un animal, soit que l'on soutienne le contraire.

καὶ γὰρ..... 15. τῶν παραλογωτέρων ἐστί. — Préoccupé de réfuter l'opinion qui attribue une âme, même aux éléments simples, ARISTOTE insiste, peut-être plus qu'il n'aurait le droit de le faire, sur la différence qui sépare l'animé de l'inanimé (v. *ad* I, 1, 402 a, 6). Des deux attributs caractéristiques de l'être animé, le mouvement et la sensation (v. *De an.*, I, 2, 403 b, 25 ; *Phys.*, VIII, 4, 255 a, 7 ; 6, 259 b, 2 *et sæp.*), le second ne se trouve pas, non plus, chez les plantes qui, cependant, ont une âme (*De an.*, I, 5, 410 b, 22). Quant au premier, il se rencontre chez tous les êtres naturels sans exception. D'ailleurs, la nature n'est-elle pas, à tous les degrés de ses manifestations, une sorte de vie (*Phys.*, VIII, 1, 250 b, 14 : οἷον ζωή τις οὖσα τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν. *Ibid.*, II, 1, 192 b, 8 sqq. ; *De cælo*, IV, 1, 308 a, 2 ; V. *ad* II, 1, 412 b, 5—6)? Toutefois, dans la *Physique*, ARISTOTE établit une distinction entre les êtres animés, dont le moteur est interne, et les êtres inanimés, qui ont leur moteur en dehors d'eux-mêmes. Mais, à y regarder de près, la différence n'est pas essentielle. Le moteur de chaque élément c'est ce qui le réalise, ce qui l'engendre et lui transmet, avec sa forme, ses propriétés. Le feu en acte réalise le feu en puissance, et celui-ci, une fois réalisé, se meut spontanément vers son lieu naturel, si rien ne l'en empêche. Ses causes motrices sont donc, d'une part, sa tendance vers sa forme ou sa fin, d'autre part, cette forme ou cette fin elles-mêmes. En est-il autrement pour les animaux? L'animal ne reçoit-il pas, lui aussi, de celui qui l'engendre, sa tendance à se développer dans telle direction, à se mouvoir vers la forme achevée que possédait le générateur (*Phys.*, VIII, 4, 255 a, 34—256 a, 3 ; *De Cœlo*, IV, 3, 310 a, 31 sqq.)? — Mais les animaux ont le pouvoir d'arrêter et de recommencer leurs mouvements (*Phys.*, VIII, 4, 255 a, 5 sqq.) ; ils ont une sorte de liberté qui fait défaut aux corps simples, et peut-être est-ce là qu'il faut voir la différence fondamentale de l'animé et de

l'inanimé. — Remarquons, d'abord, qu'il est difficile de déterminer si, et dans quelle mesure, les êtres animés inférieurs, les plantes, par exemple, possèdent ce pouvoir. Les animaux dépourvus de raison sont mus uniquement par le désir accompagné de sensations et d'images (*De an.*, III, 11, 434 a, 5 sqq.), et c'est pourquoi il y a chez eux des actions spontanées (ἑκούσιον), mais non des actes qui dépendent de leur pouvoir (ἐφ' αὐτοῖς) ou des actes libres (*Eth. Nic.*, III, 3, 1111 a, 25 ; 4, 1111 b, 6 ; ALEX., *De fato*, ch. 11 ; 14). Or n'y a-t-il pas la même spontanéité chez les êtres qu'on appelle inanimés? Chez les uns et les autres, la spontanéité ne consiste-t-elle pas à agir par la seule nécessité de leur nature? De même que c'est la nature de la pierre qui l'entraîne vers le bas, de même c'est la nature ou l'âme de l'animal qui dirige, provoque ou arrête ses mouvements. La nature propre de chaque être est le principe ou la cause de tout ce qui s'accomplit naturellement chez cet être. « Car c'est de cette nature « propre que les vies des hommes reçoivent leur ordre et leur « dénouement..... De même, en ce qui concerne l'âme, c'est « aussi de la disposition naturelle que provient, en chacun, « la diversité des préférences, des actions et des conduites. « Car les mœurs d'un homme sont pour lui son démon, suivant « la parole d'Héraclite, c'est-à-dire sa nature (ALEX., *op. cit.*, « ch. 6, 170, 11). » La différence qui sépare les animaux, des autres êtres, se réduit donc, en somme, à une différence de degré. Les uns et les autres ont une nature, c'est-à-dire un principe de mouvement et de repos spontanés. Seulement, chez les premiers, cette nature est plus complexe, plus riche en déterminations diverses, que chez les seconds. « Les corps « élémentaires ont une forme et une nature simples et, par « suite, un mouvement simple, puisque c'est la nature qui est « le principe du mouvement..... C'est pourquoi ils se meuvent « seulement vers le haut ou seulement vers le bas..... Mais « ceux dont le substrat matériel est composé d'une multiplicité « de formes, doivent nécessairement avoir, eux-mêmes, une « forme plus complexe et plus parfaite. Car chacune des « natures des corps qui servent de substrat à celle-ci, contribue « à la constitution de la forme commune..... C'est pourquoi il « y a tant de différence, à ce point de vue, entre les corps sim- « ples et les composés, tels que les arbres et les plantes. Les « corps simples, en effet, n'ont en eux que le principe d'un mou- « vement unique et simple, les autres, au contraire, ont en eux

« les principes de la nutrition, de l'accroissement dans toutes « leurs dimensions, de la reproduction » (Id., *De an.*, 7, 14—21 ; 8, 8—12 ; 9, 1—11 ; *De fato*, ch. 15 ; V. *ad* I, 1, 402 a, 6).

411 a, 16. ὑπολαβεῖν δ' ἐοίκασιν..... 23. τοῦ παντός. — On prétend que les éléments sont animés, en se fondant sur ce principe que le tout doit être de même nature que les parties. Les parties des éléments, dont l'assemblage constitue l'animal, sont, dit-on, animées et, par suite, l'ensemble de chaque élément doit l'être aussi. Mais le principe même de ce raisonnement peut servir à le réfuter. Si, en effet, le tout doit être de même nature que les parties, les parties de l'âme du tout qui pénètrent dans les parties du tout, doivent être toutes de même nature. Mais cette conséquence est contraire à l'expérience. Car certains animaux n'ont qu'une âme végétative, d'autres ont une âme rationnelle, etc. Si l'on prétend que l'air respiré est homogène, mais que l'âme contient des parties différentes, il est évident que l'élément en question ne contiendra qu'une certaine partie de l'âme, c'est-à-dire celle qui se trouve chez tous les êtres qui respirent, mais non pas toute l'âme. Ainsi, il faut admettre, ou bien que l'âme n'est pas composée de facultés diverses, ce qui est contraire à l'expérience, ou bien qu'elle n'est pas contenue tout entière dans chaque partie de l'air ou de tout autre élément dont l'animal tire son âme, c'est-à-dire que certaines parties de cet élément sont douées seulement d'une âme végétative, d'autres d'une âme sensitive etc. Mais, par là, on renoncerait au principe de la similitude du tout et des parties.

411 a, 17. ὅτι τὸ ὅλον..... ὁμοειδές. — Them., 65, 14 : ὥστε εἴπερ τὸ ἐν ὑμῖν ὕδωρ ἔμψυχον, καὶ τὸ πᾶν ὕδωρ.

411 a, 18. καὶ τὴν ψυχὴν ὁμοειδῆ τοῖς μορίοις εἶναι. Them., 65, 21 : οὕτω καὶ τῆς ψυχῆς τῆς ἐν τῷ ὅλῳ ἀέρι ὁμοειδὲς μόριον τὸ ἐν ἡμῖν.

411 a, 30. πότερον..... b, 3. ἑτέροις ἕτερα; — Cf. Plat., *Rép.*, IV, 436 A : τόδε δὲ ἤδη χαλεπὸν, εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν, ἢ τρισὶν οὖσιν ἄλλο ἄλλῳ · μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφὰ, ἢ ὅλῃ τῇ ψυχῇ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν..... κτλ.

411 b, 5. λέγουσι δή τινες..... 6. ἐπιθυμεῖν. — Them., 66, 24 : πότερον ὅλῃ τῇ ψυχῇ τούτων ἕκαστον ἐνεργοῦμεν... (67, 3) ἢ τὸ μέν τι μόριον αὐτῆς αἰσθητικόν, τὸ δὲ ἐπιστημονικόν, ὡς δόξειεν ἂν ποιεῖν καὶ ὁ Τίμαιος ἄλλῳ μὲν ἐννοεῖν ἡμᾶς λέγων, ἄλλῳ δὲ ἐπιθυμεῖν, ἄλλῳ δὲ θυμοῦσθαι, καὶ διοικίζων γε ταῦτα τὰ μόρια τῆς ψυχῆς, τὸ μὲν ἐν κεφαλῇ, τὸ δὲ ἐν καρδίᾳ, τὸ δὲ ἐν ἥπατι. Cf. *Tim.*, 69 D sqq. ; *Rép.*, IV, 442 C; 444 B. V. *ad* III, 9, 432 a, 24.

411 b, 8. ἐξελθούσης γοῦν διαπνεῖται. — Plat., *Phédon*, 80 C : τὸ σῶμα .....ᾧ προσήκει διαλύεσθαι καὶ διαπίπτειν καὶ διαπνεῖσθαι... κτλ. Le passage d'Aristote montre combien est peu fondée la conjecture de C. F. Hermann (Plat., t. I, *præf.*, p. XIII) qui supprime καὶ διαπνεῖσθαι dans le texte du *Phédon* parce que, dit-il, *imperite ab anima ad corpus translata esse apparet.*

411 b, 18. καὶ πλάσαι. — V. *ad* I, 3, 406 a, 27.

411 b, 19. φαίνεται..... διαιρούμενα ζῇν. — V. *ad* I, 4, 409 a, 9—10.

411 b, 20. τῶν ἐντόμων. — *Hist. an.*, I, 1, 487 a, 32 : καλῶ δ' ἔντομα ὅσα ἔχει κατὰ τὸ σῶμα ἐντομάς, ἢ ἐν τοῖς ὑπτίοις ἢ ἐν τούτοις τε καὶ τοῖς πρανέσιν. Cf. *Ibid.*, IV, 1, 523 b, 13 et Cuvier, *Le règne an.*, 2e ed., t. I, pp. 50—51 ; t. III, pp. 180—186.

411 b, 26. ἀλλήλων μὲν..... 27. διαιρετῆς οὔσης. — Philop., 200, 28 : ..... ἀλλὰ πᾶσαι αἱ δυνάμεις ἐν ἑκάστῳ εἰσί . τοῦτο γάρ ἐστι τὸ ἀλλήλων μὲν ὡς οὐ χωριστὰ ὄντα . εἰσὶ δὲ καὶ τῇ ὅλῃ ψυχῇ ὁμοειδῆ τῇ πρὸ τῆς τοῦ ζῷου διαιρέσεως . εἰσὶ δὲ αὐτῇ διὰ τοῦτο ὁμοειδῆ, ὡς διαιρετῆς οὔσης τῆς ὅλης εἰς ὁμοιμερῆ. Sophon., 39, 9 : καὶ ὁμοειδῆ εἰσιν ἀλλήλοις τὰ διαιρεθέντα σωμάτια καὶ τῇ ὅλῃ, ἀλλήλοις μὲν ὡς οὐ χωριστὰς τὰς ψυχικὰς δυνάμεις συνούσας ἔχοντα, ἀλλὰ πάσας ὅλα, τῆς δὲ πρότερον καὶ ὅλης ψυχῆς ὡς διαιρετῆς εἰς ὁμοειδῆ. — ὡς (b, 26 et 27) a ici le sens, très fréquent dans la langue d'Aristote, de : *tout se passant comme si.... ; les faits ou les arguments exposés supposant que.....* et, par suite, *prouvant que....*

411 b, 27. ἔοικε δὲ..... 30. ταύτης ἔχει. — Les commentateurs n'indiquent pas d'une façon satisfaisante la liaison de ce passage avec celui qui précède. D'après Sophonias (39, 12 sqq.), il aurait pour but de répondre à la question suivante, qui pour-

rait être amenée par les idées qui viennent d'être exposées : pourquoi les animaux supérieurs ne continuent-ils pas à vivre et à sentir après avoir été coupés en morceaux ? PHILOPON (201, 34) dit seulement : ἐπειδὴ ἐνεκάλεσε τοῖς πρὸ αὐτοῦ φυσικοῖς ὅτι μὴ περὶ πάσης ψυχῆς διελέχθησαν, αὐτὸς τοῦτο ποιεῖ καὶ περὶ πάσης διαλέγεται. TRENDELENBURG (p. 241) semble penser, et cette opinion paraît plus vraisemblable, qu'ARISTOTE continue ici à exposer des ἀπορίαι et, après avoir indiqué les arguments qui tendent à prouver que les diverses facultés de l'âme ne peuvent pas s'isoler, présente une raison en faveur de la conclusion opposée, à savoir que l'âme végétative peut exister à part des autres facultés.

411 b, 27. ἔοικε δὲ..... 28. ψυχή τις εἶναι. — THEM., 69, 27 : ἧς γὰρ μόνης κοινωνεῖ ψυχῆς τὰ ζῶα καὶ τὰ φυτά, αὕτη ἐστί . πῶς οὖν ἡ αὐτὴ ἐν ζώῳ μὲν οὖσα ψυχή, ἐν φυτῷ δὲ οὔ ;

411 b, 30. αἴσθησιν..... ἔχει. — V. *ad* I, 1, 402 b, 5—8.

LIVRE II

CHAPITRE PREMIER

412 a, 2. ἐξ ὑπαρχῆς. — *Ind. Ar.*, 789 b, 6 : ἐξ ὑπαρχῆς... *i q de integro.*

412 a, 5. κοινότατος λόγος. — Nous devons chercher une définition assez générale pour s'appliquer à toutes les âmes, et non pas seulement à l'âme spécifique de l'homme. Il faut nous garder, en effet, de tomber dans la même erreur que ceux des anciens qui ont défini l'âme uniquement par le mouvement ou par la connaissance (*De an.*, I, 5, 410 b, 16 ; THEM., 71, 8). On ne doit pas oublier, d'ailleurs, qu'il ne peut y avoir, à prendre les termes à la rigueur, de définition générale de l'âme. V. *ad* I, 1, 402 b, 5—8. — C'est à dessein, sans doute, que l'expression λόγος, dont la généralité est encore renforcée par κοινότατος, est employée ici. λόγος a, en effet, plus d'extension que ὁρισμός. Quand ARISTOTE s'en sert pour désigner la définition, il y ajoute, presque toujours, des expressions qui en restreignent le sens ; par exemple : λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι. V. *Ind. Ar.*, 434 b, 6 sqq. ; *Top.*, I, 5, 102 a, 4 : πᾶς ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν. SOPHON., 40, 5 : εἰ δὲ μὴ ὁρισμὸν εὑρεῖν εὐχερές, ὡς τοῦ φύσει προτέρου καὶ ὑστέρου ἐνόντος κἀν ταῖς ψυχαῖς, ἀλλ' ἡμῖν γε ἀρκέσει κἀν τῷ παρόντι τὸ δι' ὑπογραφῆς καὶ μετρίως ἀποδοῦναί τινα λόγον..... κοινότατον.

412 a, 6. λέγομεν δὴ.... 20. ζωὴν ἔχοντος. — ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., II, 24, 75, 3) commente ainsi ce passage : « Puisque la « matière qui, par elle-même, n'est pas une chose déterminée, « alors qu'elle a reçu et qu'elle possède la forme et la qualité,

« est dite, grâce à elles, être telle chose, c'est à cette forme « que chacun des êtres qui ont de la matière doit d'être ce qu'il « est. Dans les corps simples et premiers, la matière n'est « absolument, par elle-même, aucune chose déterminée, parce « que leur matière prochaine est la matière première et pro- « prement dite. En ce qui concerne les corps composés, comme « ils n'ont plus pour matière prochaine la matière première « et proprement dite, mais les corps qui leur servent de sub- « strat (puisque ce sont les éléments qui constituent leur « matière), cette matière est, à la vérité, une chose déterminée. « Toutefois, la chose qui résulte de ces éléments ne doit pas « son essence à cette matière et à la forme de celle-ci, mais à « la forme réalisée dans telle réunion et tel mélange des corps « qui lui servent de substrat. En effet, de ce que le feu, l'air, « l'eau et la terre sont la matière de la chair, il ne résulte pas « que la chair tire, de ces éléments, sa dénomination et son « existence, mais c'est la forme [nouvelle], qui s'est produite « en eux, qui fait l'essence de la chair formée par leur union. « Ces éléments, en effet, ne subsistent même pas dans la chair. « De même que, dans la production des corps simples, la « matière qui leur sert de substrat, c'est-à-dire la matière pre- « mière, n'est pas, par elle-même, telle chose déterminée, « mais, dans la réalité, existe avec quelque autre forme et est, « par l'inhérence de cette forme, une chose déterminée; que, « par exemple, le feu produit l'est par la transformation de la « matière, qui perd la forme qui existait d'abord en elle, pour « prendre celle du feu; et, de même qu'on ne peut pas dire, « sous prétexte que c'est, par exemple, de l'air au feu qu'a « lieu ce changement, que c'est à l'air que le feu doit son « essence....; de même, pour les composés, dont la matière pro- « chaine est telle chose déterminée, on ne peut pas dire que « leur essence consiste dans celle des corps qui leur servent de « substrat, mais elle consiste dans la nouvelle forme produite « grâce à ces corps et en eux. C'est pourquoi on peut affir- « mer, d'une manière générale, que c'est à sa forme que toute « substance composée de matière et de forme, doit d'être ce « qu'elle est. Cela étant, il est vrai aussi que chacune, en par- « ticulier, des substances composées de matière et de forme, « doit son existence et sa dénomination à sa forme. Ainsi, « puisque l'animal lui-même est une substance composée de « matière et de forme, et que l'existence et la dénomination de « l'animal lui viennent de son âme et par son âme, l'âme doit « être la forme de l'animal vivant et, en outre, des autres êtres « animés. »

412 a, 6. τὴν οὐσίαν. — L'âme, dit SOPHONIAS (40, 10), ne peut faire partie que de la catégorie de la substance. En effet, ce n'est pas une quantité, puisque nous avons établi, en discutant soit la doctrine exposée dans le *Timée,* soit celle de XÉNOCRATE, qu'on ne peut lui attribuer ni la continuité, ni la discontinuité. Et ce n'est pas davantage une qualité ou une relation, comme on l'a vu plus haut par la critique de la théorie de l'âme harmonie. — Sur les différentes significations du terme de substance, v. *Meta.,* Δ, 8; Z, 3, 1028 b, 33 sqq. : « Le « mot substance s'emploie, sinon en un plus grand nombre de « sens, du moins en quatre acceptions principales. On pense, « en effet (δοκεῖ), que la substance de chaque chose est, soit « l'essence, soit le général, soit le genre et, en quatrième lieu, « le sujet (ὑποκείμενον). Le sujet est ce dont les autres choses « s'affirment, tandis que lui-même ne s'affirme pas d'autre « chose. C'est pourquoi, nous devons d'abord déterminer ce « qui concerne le sujet. Car c'est principalement le sujet pre- « mier qui semble être la substance. On dit, en un sens, que « ce sujet consiste dans la matière, en un autre qu'il consiste « dans la forme et, en troisième lieu, qu'il est ce qui résulte de « l'union de la matière et de la forme. » Dans les *Catégories* (ch. 5) ARISTOTE affirme de la façon la plus précise, que le véritable ὑποκείμενον, la véritable substance, c'est le sujet concret, c'est-à-dire l'ensemble de la forme et de la matière, le σύνολον ou l'οὐσία συναμφότερος (ALEX., *Meta.,* 161, 13; 22; 162, 3; 7 Bon.; 206, 1; 12; 25; 29 Hayd.; ἀπ. κ. λύσ., *l. l.,* 75, 27; 28; 30; 34 *et sæp.*). Quand ARISTOTE dit que la matière et la forme sont, en un sens, des ὑποκείμενα et des substances, c'est qu'il se place, alors, à un point de vue extérieur et dialectique. En réalité, ni la forme ni la matière prises isolément ne méritent le titre de sujet, puisque l'essence de l'ὑποκείμενον c'est de subsister par soi, tandis que ni la forme, ni la matière ne peuvent subsister à part l'une de l'autre. ALEXANDRE est tout à fait dans l'esprit de l'Aristotélisme quand il démontre que la matière n'est pas le sujet de la forme, ni la forme le sujet de la matière (ἀπ. κ. λύσ., I, 8, 17, 7). V. *Meta.,* Λ, 3, 1070 a, 9; Δ, 8 1017 b, 22.

412 a, 8. καθ' ἣν ἤδη λέγεται. — *Sub.* : ἡ ὕλη ou τὰ πράγματα. ALEX., *op. cit.,* II, 24, 75, 3 : <ἡ>ὕλη καθ' αὑτὴν οὐκ οὖσα τόδε

τι, καθὰ τὴν μορφὴν καὶ τὸ εἶδος ἂν δέξηταί τε καὶ σχῇ, ἤδη λέγεται τόδε.

412 a, 10. καὶ τοῦτο..... 11. θεωρεῖν. — V. *ad* II, 1, 412 a, 21. WALLACE (p. 227) remarque que, même dans la copie primitive de E, la même idée est exprimée dans les mêmes termes un peu plus loin (*l. l.*), et qu'on peut tirer de ce fait un argument contre la conjecture de TORSTRIK.

412 a, 11. οὐσίαι δὲ μάλιστ' εἶναι.... 12. τὰ φυσικά. — V. *Meta.*, Z, 2, 1028 b, 8.

412 a, 12. ταῦτα γὰρ τῶν ἄλλων ἀρχαί. — Certains, dit SIMPLICIUS (84, 36), pensent que les corps mathématiques sont des substances; tels sont, par exemple, les Pythagoriciens. La plupart admettent aussi que les produits de l'art sont des corps substantiels. Mais les uns et les autres ont pour principes les corps naturels : τῶν μὲν μαθηματικῶν ὡς ἐξ ἀφαιρέσεως τούτων εἰλημμένων,τῶν δὲ τεχνητῶν ὡς ἐν τοῖς φυσικοῖς τὸ εἶναι ἐχόντων. De même PHILOP., 212, 14; SOPHON., 40, 35. THEMISTIUS (72, 27) ne parle que des productions de l'art.

412 a, 16. οὐσία δ' οὕτως ὡς συντέθη. — Aucune substance naturelle, dit TRENDELENBURG (p. 267), ne peut être appelée, à la rigueur, un composé. En effet, dans la nature, la forme et la matière n'existant jamais à part l'une de l'autre, on ne peut pas dire, *stricto sensu*, qu'un objet soit une synthèse de l'une et de l'autre. C'est seulement par analogie avec les productions de l'art qu'on peut s'exprimer ainsi. Car, en ce qui les concerne, la forme existe d'une certaine façon indépendamment de la matière, dans l'esprit de l'artiste (cf. *Meta.*, Λ, 3, 1070 a, 13; Z, 13, 1039 a, 15). Aussi ARISTOTE a-t-il employé à dessein les expressions οὐσία..... ὡς συντέθη. — Mais peut-être cette interprétation est-elle un peu forcée. Il nous paraît plus naturel d'admettre que ὡς n'est pas pris ici dans une autre acception que plus haut (a, 10; 11 : ὡς ἐπιστήμη, — ὡς τὸ θεωρεῖν), et qu'il signifie *dans le sens de*. THEM., 73, 4 : οὐσία δ' οὕτως ὡς συντεθή, συντεθὴ δὲ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους. — En disant que le corps animé est une substance composée, ARISTOTE ne fait pas allusion à la diversité des éléments qui constituent l'organisme corporel. Il veut dire que le corps animé est une substance composée de matière et de forme (v. *ad* II, 1, 412 a, 6). Ce n'est pas, en effet, une matière pure, puisqu'il est une chose déterminée par des attributs (a, 7 : τόδε τι), et puisque le corps inanimé, lui-même, est déjà un composé de matière et de forme; ce n'est pas davantage une pure forme sans matière, puisqu'il faut, pour constituer un corps animé, que la forme *vie* se réalise dans la *corporéité*, qui lui sert ainsi de matière. SOPHON., 41, 10 : καὶ τὰ μὲν ἁπλᾶ σώματα ἐκ τῆς ἁπλῶς ὕλης καὶ τοῦ εἴδους εἰσί, τὰ δὲ πρὸς τούτοις καὶ ἔμψυχα ὥσπερ δεύτερα ὑποκείμενα χρηματίζουσι τῆς ἐν αὐτοῖς ἐνούσης ζωῆς εἶδος οὔσης αὐτῶν. V. ALEX., *op. cit.*, 76, 3 : ἔλαβεν τὸ εἶναι τὸ φυσικὸν σῶμα τὸ ζωὴν ἔχον οὐσίαν σύνθετον, οὐχ ὅτι μὴ καὶ τὸ φυσικὸν σῶμα καθ' αὐτὸ οὐσία σύνθετός τε καὶ συναμφότερος, ἀλλ' ὅτι αὐτὴ ἤδη καὶ ἐκ τίνων σύγκειται φανερά (ἐκ γὰρ σώματος φυσικοῦ καὶ ζωῆς.....).

412 a, 16. ἐπεὶ δ' ἐστὶ σῶμα καὶ τοιονδὶ τοῦτο..... 20. ἔχοντος. — La leçon adoptée par BIEHL : ἐπεὶ δ' ἐστὶ καὶ σῶμα τοιόνδε, ne nous paraît pas la meilleure. Car, du moment que le corps vivant est une οὐσία συντέθη, il a nécessairement une forme déterminée, et dire qu'il est σῶμα τοιόνδε, c'est ne rien ajouter à ce qui a déjà été dit. Par suite, l'emploi de καὶ ne se comprend pas. Il faut donc lire [καὶ] σῶμα τοιόνδε que préfère ZELLER (II, 2³, p. 480, n. 1, t. a.) ou καὶ σῶμά ἐστι καὶ τοιονδί avec PHILOPON, ou mieux, σῶμα καὶ τοιονδὶ τοῦτο que donnent un grand nombre de manuscrits. L'interprétation la plus plausible est celle que PHILOPON (215, 4) indique en ces termes : ἐπειδὴ τὸ ζωὴν ἔχον σῶμα καὶ σῶμά ἐστι καὶ τοιονδὶ σῶμα, ἀντὶ τοῦ σύνθετον ἐκ σώματος καὶ ζωῆς, ἥπερ ζωὴ ψυχή ἐστι, ἀνάγκη τὸ μέν τι τούτων εἶναι ὕλην, τὸ δὲ εἶδος . δείκνυσι δὲ τοῦτο οὕτως · ἐπεὶ γάρ, φησί, τὸ ἔμψυχον σῶμα, σῶμά ἐστι τοιονδί, ὡς ἂν εἰ ἔλεγε τὸ μέν τι ἔχει ὑποκείμενον τὸ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ (ὑπόκειται γὰρ τὸ σῶμα, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ τὸ τοιονδί), οὐκ ἂν εἴη ἡ ψυχὴ τὸ ὑποκείμενον.... κτλ. THEMISTIUS (73, 5) et SOPHONIAS (41, 14) interprètent de même. J. PACIUS résume l'argumentation sous cette forme : L'âme n'est pas un sujet, mais dans un sujet; le corps est un sujet et non dans un sujet; le corps n'est pas l'âme. Cette explication, qui semble être la plus correcte de celles que le texte comporte, n'est pourtant pas absolument satisfaisante. D'une part, elle exige qu'on entende par τὸ σῶμα (a, 17; 18), non pas le corps vivant, mais seulement sa matière prochaine. D'autre part, il n'est pas exact de dire que l'âme soit dans le corps ὡς ἐν ὑποκειμένῳ. La forme, dit ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., I, 8, 17, 10), n'est pas dans la matière, ni l'âme dans le corps comme dans un sujet. « Car il n'est

« pas possible que la matière existe réellement, séparée de la « forme, et, au contraire, ce qui existe dans un sujet existe « dans une chose en acte, et qui peut subsister séparément de « ce qui est en elle comme dans un sujet..... (34) Quelle que « soit la substance composée de matière et de forme que nous « considérions, la forme qui réside en elle y est à titre de par- « tie (μέρος) du composé. L'âme, par exemple, réside à titre de « partie dans le corps organisé où elle se trouve. Et, puisqu'elle « y existe à titre de partie, ni l'âme, ni aucune forme en géné- « ral, n'est dans ce en quoi elle se trouve comme dans un « sujet. » Dans son *De anima* (*lib. alt.*, p. 119) ALEXANDRE revient sur cette question en remarquant (120, 33) que, dans la *Physique* (II, 1, 192 b, 34) et dans le passage qui nous occupe, ARISTOTE ne s'est pas exprimé d'une façon exacte en disant que la nature d'un être est en lui, et que l'âme est dans le corps, ὡς ἐν ὑποκειμένῳ. Il ajoute (121, 6) qu'il faut, sans doute, entendre ici par καθ' ὑκοκειμένου : οὐ τὸ ἐν ὑποκειμένῳ..... ἀλλ' ὃ δεῖται πρὸς τὸ εἶναι ὑποκειμένου τινός. Cf. SIMPL., 86, 11 : οὐ γὰρ ὡς ἡ οὐσία τοῖς συμβεβηκόσιν, οὕτω τὸ σῶμα τῇ ζωῇ ὑπόκειται, ἀλλ' ὡς ὕλη τοῖς εἴδεσιν, ὁριζομένη καὶ οὐσιωμένη αὐτοῖς κατ' ἐνέργειαν. Les diverses corrections que ESSEN (*D. zweite Buch*, etc., p. 15) apporte à ce passage nous paraissent inacceptables.

412 a, 21. ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια. — SIMPL., 87, 39 : τὴν ὡς εἶδος δηλαδὴ οὐσίαν. — ἐντελέχεια. — a, 26 : ἐνεργεῖν. BONITZ, *Ind. Ar.*, 253 b, 39 : *ita videtur Ar* ἐντελέχειαν *ab* ἐνεργείᾳ *distinguere, ut* ἐνέργεια *actionem, qua quid ex possibilitate ad plenam et perfectam perducitur essentiam,* ἐντελέχεια *ipsam hanc perfectionem significet,* τὴν ἐντελέχειαν ὁ Ἀριστοτέλης ἐπὶ τῆς τελειότητος ἀκούει *Schol 358 a 19*. Le terme d'ἐνέργεια, dit TRENDELENBURG (p. 243), désigne plutôt l'action, celui d'ἐντελέχεια l'état réalisé par l'action. *Phys.*, III, 3, 202 a, 12 : καὶ τὸ ἀπορούμενον δὲ φανερόν, ὅτι ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ · ἐντελέχεια γάρ ἐστι τούτου, καὶ ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ . καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστί. Dans ce passage, l'ἐντελέχεια est attribuée au mobile, l'ἐνέργεια au moteur. Par conséquent l'ἐνέργεια ressemble plutôt à l'action, l'ἐντελέχεια à l'état produit par elle. De même, un peu plus loin, ποίησις et πάθησις correspondent τῇ ἐνεργείᾳ, ποίημα et πάθος, τῇ ἐντελεχείᾳ. *Meta.*, Θ, 8, 1050 a, 21 : τὸ γὰρ ἔργον τέλος, ἡ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον . διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον, καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν..... κτλ. — Il ne faudrait pas conclure de là que l'ἐνέργεια soit toujours antérieure

à l'ἐντελέχεια. Il y a, comme ARISTOTE le dit ici, deux sortes d'*entéléchies*. L'une est antérieure à l'ἐνέργεια; c'est une disposition permanente, une habitude, et l'ἐνέργεια consiste à la mettre en œuvre. Son véritable nom serait ἕξις. Telle est, par exemple, la science que l'on possède sans la prendre pour objet actuel de sa pensée (*Ind. Ar.*, 261 a, 13 : ἕξεως *exempla imprimis* ἐπιστῆμαι *et* ἀρεταί *sunt*. V. *Phys.*, VIII, 4, 255 a, 33 ; *ad* II, 1, 412 b, 25—413 a, 3). L'autre est, au contraire, l'ἐνέργεια ou la fonction elle-même, ou, du moins, ne s'en distingue que par la nuance que nous avons indiquée d'abord. C'est l'acte du savant qui contemple sa science (*Gen. an.*, II, 1, 735 a, 9 : ἐγγυτέρω δὲ καὶ πορρωτέρω αὐτὸ αὑτοῦ ἐνδέχεται εἶναι δυνάμει, ὥσπερ ὁ καθεύδων γεωμέτρης τοῦ ἐγρηγορότος πορρωτέρω, καὶ οὗτος τοῦ θεωροῦντος. V. CHAIGNET, *Ess. sur la Psych. d'Ar.*, p. 351) ; c'est la fonction pleinement réalisée et, par suite, ne renfermant plus aucun devenir, la fonction parvenue à sa limite (ἡ κίνησις = ἐνέργεια ἀτελής, *Phys.*, III, 2, 201 b, 31 ; V. *ad* II, 5, 417 a, 16—17). En somme, l'ἐντελέχεια se retrouve aux deux extrémités de l'ἐνέργεια. L' ἕξις qui sert de *terminus a quo* à la fonction et l'acte parfait qui est son achèvement sont, l'une et l'autre, des ἐντελέχειαι. L'une et l'autre sont parfaits en leur genre : la première en tant qu'habitude parfaitement déterminée et non plus, comme la pure puissance (*Eth. Nic.*, V, 1, 1129 a, 11 ; V. *ad* II, 5, 417 a, 31), susceptible de servir à la réalisation des contraires ; l'autre en tant que realisation parfaite de la fonction. On comprend que ce dernier se distingue à peine de l'ἐνέργεια, et même se confonde avec elle dans l'instant indivisible où cette fonction arrive à s'exercer pleinement. ALEX., *De an.*, 16, 5 : ἔθος δὲ Ἀριστοτέλει τὴν τελειότητα καὶ ἐντελέχειαν λέγειν, ... διττὴ γὰρ ἦν ἡ τελειότης, ἡ μὲν ἕξις τε καὶ δύναμις, ἡ δὲ ἀπὸ τῆς δυνάμεως ἐνέργεια.

412 a, 23. φανερὸν οὖν ὅτι..... 26. μὴ ἐνεργεῖν. — THEM., 75, 7 : ὁ μὲν γὰρ ὕπνος οἷον ἕξις τις τῆς ψυχῆς, ἡ δὲ ἐγρήγορσις οἷον ἐνέργεια, καὶ οὐ τοῦτο λέγω, ὅτι ἐν τοῖς ὕπνοις σύμπασα παύεται ἡ ἐνέργεια τῆς ψυχῆς, μόνη δὲ μένει ἡ ἕξις · τὸ γὰρ θρεπτικὸν αὐτῆς καὶ ἡ δύναμις ἡ τοιαύτη ἀκοίμητος καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις, ἀλλὰ πολλαί γε δυνάμεις αὐτῆς καθευδόντων τῶν ζώων οὐκ ἐνεργοῦσι, λέγω δὲ τὴν αἰσθητικὴν καὶ τὴν κατὰ τόπον κινητικήν. ἐντελέχεια οὖν ἡ ψυχὴ τοῦ ζωὴν ἔχοντος σώματος καὶ ὡς ἡ πρώτη, οὐχ ὡς ἡ δευτέρα. Ce n'est donc qu'aux fonctions conscientes que s'applique la distinction des deux sortes d' ἐντελέχειαι (SIMPL., 88, 17 : τὴν μὲν ζωτικῶς ὁριστικὴν τοῦ

ὑποκειμένου αὐτῇ σώματος κατὰ συνέχειαν ἐνεργεῖ ·). Cependant, même en ce qui concerne les facultés inférieures, on peut distinguer, au moins par abstraction, la puissance de sa fonction. ALEX., *De an.*, 16, 14 : τὸ γὰρ ἤδη τὴν τέλειον ψυχὴν ἔχον πολλὰ κατ' αὐτὴν δύναται ποιεῖν τε καὶ πάσχειν, τρέφεσθαι, αὔξεσθαι, γεννᾶν, αἰσθάνεσθαι, ὀρέγεσθαι, διανοεῖσθαι, λέγειν, πράττειν, ὑγιαίνειν, νοσεῖν . ἔμψυχα γὰρ οὐδὲν ἧττον, κἂν μὴ ἐνεργῇ μέν, δύνηται δέ, καὶ ἔστι τὸ δυνάμει..... τῆς πρώτης ἐντελεχείας δηλωτικόν. Cf. THEM., 75, 23.

412 a, 26. ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ. — THEM., 75, 17 : πρότερον γὰρ λαμβάνει τὴν ἐπιστήμην Σωκράτης, εἶθ' οὕτω θεωρεῖ. Dans cette interprétation, qui, d'ailleurs, n'est pas suffisamment explicite, il faudrait, semble-t-il, entendre par ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ : *à propos d'un même sujet*. Par exemple, il faut commencer par acquérir la science de la géométrie pour pouvoir, ensuite, prendre pour objet de sa pensée tel ou tel théorème. Mais la contemplation actuelle de ce théorème peut être antérieure à l'établissement en nous d'une autre science, par exemple de la physique. L'objection que fait TRENDELENBURG (p. 259 : *Quomodo enim Socrates scientiam receperit nisi ipso contemplando?*) à cette explication ne paraît pas pertinente. Car les actes intellectuels nécessaires à l'acquisition d'une science ne sont pas la même chose que la conscience qu'on peut avoir de telle partie de cette science une fois acquise. D'ailleurs, le sens qu'adoptent PHILOPON (216, 28) et SOPHONIAS (41, 33) nous paraît préférable : La contemplation de la science est postérieure à la science acquise, *si l'on considère un même individu*. Mais il n'en est pas de même si l'on considère la science en général. Car la contemplation actuelle de la science préexiste chez le maître, à la possession de cette science par le disciple (v. *ad* III, 5, 430 a, 19—21; 7, 431 a, 2—5). L'acte reste toujours, en un sens, antérieur à la puissance et même à l'ἕξις. PHILOP., *l. l.* : ἐπὶ γὰρ ἄλλου καὶ ἄλλου δυνατὸν προτέραν εἶναι τὴν ἐνέργειαν τῆς ἕξεως · ὁ γὰρ διδάσκαλος τῆς ἕξεως τοῦ μαθητοῦ προτέραν ἔχει τὴν ἐνέργειαν · ἐπὶ μέντοι ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ προηγεῖται τῆς ἐνεργείας ἡ ἕξις. SIMPL., 89, 19 : ἐν τῇ γενέσει ἄλλο τι δεῖ τέλειον προϋπάρχειν, ἐξ οὗ τὸ ἐν ἄλλῳ ἀτελές. TRENDELENBURG (*l. l.*) fait à cette interprétation la même objection qu'à la précédente. Mais, encore une fois, bien qu'une certaine sorte de contemplation soit nécessaire à l'acquisition du savoir, elle est certainement distincte de l'acte du savant qui fait de la science, déjà acquise et conservée dans sa mémoire, l'objet actuel de sa conscience. Par suite, il n'y a pas

de raison pour se refuser à entendre par ἐπιστήμη : *scientia..... quam velut thesaurum congestum memoriae mandaveris*, et pour donner à ce mot le sens de *sciendi facultas*, qu'il n'a guère dans la langue d'ARISTOTE, et qui dénaturerait sa pensée. Car l'*acte premier* ne ressemble pas à la *faculté* d'acquérir la science, c'est, au contraire, la pure puissance qu'on peut comparer à cette faculté.

412 a, 27. ἐντελέχεια ἡ πρώτη. — BONITZ, *Ind. Ar.*, 864 b, 2 : πρώτη *dicitur* ἐντελέχεια (*sc.* ἡ ψυχή), *quoniam est* ἐντελέχεια *non* ὡς τὸ θεωρεῖν, *sed* ὡς ἐπιστήμη, *non* ὡς ὅρασις *sed* ὡς ὄψις.

412 a, 28. τοιοῦτο δέ, ὃ ἂν ᾖ ὀργανικόν. — ARISTOTE a défini la vie le pouvoir de se nourrir et de s'accroître de soi-même (a, 14). L'accomplissement de ces fonctions exige l'existence d'un corps organisé (THEM., 77, 1 : πᾶν δὲ τὸ ζωῆς μετέχον ὀργανικόν,..... πάντα γὰρ ταῦτα προσδεῖται τροφῆς..... διόπερ ὀργάνων προσδεῖται τῶν πρὸς τοῦτο διακονούντων.). C'est pour cela que les corps simples n'ont pas d'âme à proprement parler. PHILOP., 217, 10; SOPHON., 42, 13 : διὸ τὸ μὴ τοιοῦτον (*sc.* ὀργανικόν), ὁποῖον τῶν ἁπλῶν, οὐδὲ ψυχῆς μετείληφεν. — Au sens large, le terme d'organe désigne un instrument adapté à une fin (*Part. an.*, I, 5, 645 b, 14 : τὸ μὲν ὄργανον πᾶν ἕνεκά του), comme la scie ou la hache. Les organes corporels sont les instruments nécessaires aux fonctions vitales (*Ibid.*, 1, 642 a, 11 : ἐπεὶ τὸ σῶμα ὄργανον — ἕνεκά τινος γὰρ ἕκαστον τῶν μορίων, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ὅλον — ἀνάγκη ἄρα τοιονδὶ εἶναι καὶ ἐκ τοιωνδί, εἰ ἐκεῖνο ἔσται.). Comme ces fonctions sont multiples et diverses, l'idée d'organisme vital implique celle d'une multiplicité de puissances et de parties différentes dans l'organe; la complexité des fonctions suppose celle des organes. Et une partie est d'autant plus éminemment un instrument ou un organe, qu'elle est susceptible de servir à un plus grand nombre de fonctions ou à des fonctions plus complexes. Par suite, le sens du mot se restreint; tout organe sert à une fin, mais tout ce qui sert à une fin n'est pas un organe. Il n'y a, à proprement parler, organisation que dans l'instrument complexe d'une fin complexe elle aussi (ALEX., *De an.*, 8, 8 : ᾧ δὴ πλείω καὶ διαφέροντα εἴδη τὰ μετὰ τῆς ὕλης ὑποκείμενα, ἐξ ἀνάγκης τούτου καὶ ἡ φύσις καὶ τὸ εἶδος ποικιλώτερόν τε καὶ τελειότερον, ἑκάστης φύσεως τῶν ἐν τοῖς ὑποκειμένοις αὐτῇ σώμασιν συντελούσης τι πρὸς τὸ ἐπὶ πᾶσιν κοινὸν εἶδος αὐτοῖς · εἶδος γάρ πως εἰδῶν

γίνεται τὸ τοιοῦτον εἶδος καὶ τελειότης τις τελειοτήτων. SOPHON., 42, 12 : ἡ γοῦν ψυχὴ ποικίλως ἐνεργοῦσα διαφόροις ὀργάνοις προσχρήσεται τοῦ σώματος · διὸ τὸ μὴ τοιοῦτον, ὁποῖον τῶν ἁπλῶν, οὐδὲ ψυχῆς μετείληφεν..... (17) ἁπλούστερον μὲν καὶ ἧττον ὀργανικόν). Les parties qui méritent au plus haut point le nom d'organes sont donc celles qui offrent le plus de complexité. Les parties homœomères, les tissus, comme le sang, la chair, les muscles, ne sont des organes qu'au sens large du mot. Au sens étroit, on ne doit appeler organes que les parties non homœomères, comme le bras ou la main. *Part. an.*, II, 1, 647 a, 4 : τῶν μὲν ὀργανικῶν ἕκαστον ἀνομοιομερές ἐστιν. *Ibid.*, 646 b, 11 : ἀλλὰ τὰ ὁμοιμερῆ τῶν ἀνομοιομερῶν ἕνεκέν ἐστιν · ἐκείνων γὰρ ἔργα καὶ πράξεις εἰσίν, οἷον ὀφθαλμοῦ καὶ μυκτῆρος καὶ τοῦ προσώπου παντὸς καὶ δακτύλου καὶ χειρὸς καὶ παντὸς τοῦ βραχίονος . πολυμόρφων δὲ τῶν πράξεων καὶ τῶν κινήσεων ὑπαρχουσῶν τοῖς ζῴοις ὅλοις τε καὶ τοῖς μορίοις τοῖς τοιούτοις, ἀναγκαῖον ἐξ ὧν σύγκεινται, τὰς δυνάμεις ἀνομοίας ἔχειν..... τὰ μὲν οὖν ὁμοιομερῆ κατὰ μέρος διείληφε τὰς δυνάμεις τὰς τοιαύτας..... τὰ δ' ἀνομοιομερῆ κατὰ πολλὰς..... διόπερ ἐξ ὀστῶν καὶ νεύρων καὶ σαρκὸς..... συνεστήκασι τὰ ὀργανικὰ τῶν μορίων. — τὰ ὀργανικά est employé ici par opposition à τὰ ὁμοιομερῆ comme dans le *De Generatione animalium*, II, 1, 734 b, 27. Cf. IDELER, *Meteor.*, II, p. 496.

412 b, 1. ὄργανα δὲ καὶ τὰ τῶν φυτῶν μέρη. — ARISTOTE vient de montrer que la vie implique l'organisation. On pourrait objecter que la plante vit et n'a pas d'organes (SIMPL., 91, 6 : ἡ τῶν φυτῶν ψυχὴ ἐντελέχεια μέν ἐστιν ἐναργῶς τοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, οὐ δήλως δὲ τὸ ὡς ὀργάνῳ χρώμενον). Ce passage répond à l'objection.

παντελῶς ἁπλᾶ. — Il ne faut pas prendre ces expressions à la lettre. Il n'y a de corps simples à la rigueur que les éléments. Les végétaux renferment une pluralité de corps simples, principalement de l'eau et de la terre : τροφὴ τοῖς φυτοῖς ὕδωρ καὶ γῆ (*Ind. Ar.*, 840 a, 44; cf. *Gen. An.*, III, 11, 762 b, 12; 2, 753 b, 26 ; *Gen. et corr.*, II, 8, 335 a, 12 ; v. *ad* III, 12, 434 a, 27—30). L'organisme végétal est seulement plus simple que l'organisme animal (SOPHON., 42, 17 : ἁπλούστερον μὲν καὶ ἧττον ὀργανικὸν τὸ σῶμα τῶν φυτῶν) ; il est principalement composé, à la différence de l'organisme animal, de parties homœomères (*Part. an.*, II, 1, 647 a, 1 : τὰ μὲν ἁπλᾶ καὶ ὁμοιομερῆ). — Cependant il n'y a pas lieu de donner ici à ἁπλᾶ, comme le fait TRENDELENBURG (p. 269), exactement le sens de ὁμοιομερῆ. Car

il paraît y avoir, même chez les plantes, des parties non homœomères. *De plant.*, I, 3; *Part. an.*, II, 10, 655 b, 37 : ἡ μὲν οὖν τῶν φυτῶν φύσις οὖσα μόνιμος οὐ πολυειδής ἐστι τῶν ἀνομοιομερῶν. *Meteor.*, IV, 10, 388 a, 18 : τὰ ἀνομοιομερῆ..... ἐν φυτοῖς ξύλον, φλοιός, φύλλον, ῥίζα, καὶ ὅσα τοιαῦτα.

412 b, 2. τὸ φύλλον περικαρπίου σκέπασμα. — TREND., p. 270 : *Est igitur* περικάρπιον *fructus pars, quae semen ambit, ut in leguminibus siliqua, in castaneis echinatus cortex, in nucibus testa s. putamen, in malis et piris id quod edule est..... Quod vero folium huic rursus involucro inservit? Si nucis cogites exemplum, foliaceo quodam integumento putamen circumdatur. Hoc est* τὸ φύλλον περικαρπίου σκέπασμα. La reproduction et, par suite, la fructification, sont les fonctions les plus essentielles de la plante et la fin de toutes les autres. *Hist. an.*, VIII, 1, 588 b, 24 : τῶν τε γὰρ φυτῶν ἔργον οὐδὲν ἄλλο φαίνεται πλὴν οἷον αὐτὸ ποιῆσαι πάλιν ἕτερον. *Gen. an.*, I, 23, 731 a, 24 : τῆς μὲν γὰρ τῶν φυτῶν οὐσίας οὐθέν ἐστιν ἄλλο ἔργον οὐδὲ πρᾶξις οὐδεμία πλὴν ἡ τοῦ σπέρματος γένεσις. V. *ad* II, 4, 415 a, 29; *Ind. Ar.*, 839 b, 42 sqq.

412 b, 3. αἱ δὲ ῥίζαι τῷ στόματι ἀνάλογον. — *Part. an.*, IV, 10, 686 b, 28 : ἐλάττονος γινομένης τῆς αἰρούσης θερμότητος καὶ τοῦ γεώδους πλείονος, τά τε σώματα ἐλάττονα τῶν ζῴων ἐστὶ καὶ πολύποδα, τέλος δ' ἄποδα γίγνεται καὶ τεταμένα πρὸς τὴν γῆν . μικρὸν δ' οὕτω προβαίνοντα καὶ τὴν ἀρχὴν ἔχουσι κάτω, καὶ τὸ κατὰ τὴν κεφαλὴν μόριον τέλος ἀκίνητόν ἐστι καὶ ἀναίσθητον, καὶ γίνεται φυτόν, ἔχον τὰ μὲν ἄνω κάτω, τὰ δὲ κάτω ἄνω · αἱ γὰρ ῥίζαι τοῖς φυτοῖς στόματος καὶ κεφαλῆς ἔχουσι δύναμιν.... κτλ. *In quo Linnaei dicti in mentem venit, plantam esse animal inversum* (TREND., *l. l.*). Cf. *Ibid.*, II, 3, 650 a, 23.

412 b, 4. εἰ δή τι κοινὸν..... 5. λέγειν. — V. *ad* II, 1, 412 a, 5.

412 b, 5. εἴη ἂν..... 6. ὀργανικοῦ. — L'âme n'est pas seulement l'acte d'un corps organisé, c'est-à-dire susceptible de servir d'instrument à des fins, mais d'un corps naturel organisé, ou d'un instrument naturel. Les corps et les instruments naturels sont, à la différence de ceux que produit l'art, doués d'une *nature*, c'est-à-dire d'un principe interne de mouvement et de repos (*Phys.*, II, 1, 192 b, 21 ; b, 9 et 13; I, 9, 192 a, 18; *De cœlo*, IV, 1, 307 b, 31 ; *Gen. an.*, II, 4, 741 a, 1 ; *Meta.*, Δ 23, 1023 a, 8; Λ, 7, 1072 b, 13 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 835 b, 61).

Il faut se garder, d'ailleurs, de prendre à la lettre la comparaison de l'organe avec un instrument (v. *ad* I, 3, 407 b, 17—26). « De même, écrit ALEXANDRE (*De an.*, 23, 8), que nous ne disons « pas que l'âme marche, qu'elle voit ou qu'elle entend, mais « que c'est l'homme qui le fait grâce à elle (κατὰ τὴν ψυχήν), de « même toutes les fonctions et tous les mouvements qu'il « accomplit en tant qu'homme et en tant qu'être animé, ce « n'est pas l'âme qui les accomplit et les exerce..... Mais, « dans ces fonctions, c'est l'animal ou l'homme qui agit grâce « à l'âme, à laquelle il doit son essence d'homme (τὸ εἶναι « ἀνθρώπῳ). C'est l'homme qui, grâce à elle, jouit, souffre, « s'irrite, craint, aime, hait, apprend, pense, se remémore et « se souvient. Et c'est parce qu'il a telle forme et tel achèvement, que l'homme peut être le sujet de ces états. De même « que c'est le lutteur qui lutte, grâce à l'habitude de la lutte « qui est en lui (τὴν ἕξιν τὴν παλαιστικήν), et que ce n'est pas la « lutte elle-même qui lutte, de même, aussi, que c'est le joueur « de flûte qui en joue grâce à l'aulétique, et que ce n'est pas « l'aulétique qui joue de la flûte, de même, enfin, que c'est le « tisserand, et non pas l'art de tisser, qui tisse, de même on « doit penser qu'il en est des fonctions qu'exercent les êtres « qui possèdent une âme, en tant qu'animés. Car, en ce qui les « concerne, ce n'est pas l'âme qui exerce, par elle-même, l'une « quelconque des fonctions vitales, mais c'est, par elle, l'être « qui la possède. Il n'est même pas vrai de dire que ces fonc« tions appartiennent à l'âme employant le corps comme un « instrument (προσχρωμένης ὡς ὀργάνῳ τῷ σώματι). De même, en « effet, que, en ce qui concerne les autres facultés et les autres « habitudes (ἕξεων), ce n'est aucune d'elles qui agit en se servant « de ce dont elle est l'habitude, mais qu'au contraire ce sont « les choses qui les possèdent qui agissent suivant ces facultés « ou ces habitudes (car ce n'est pas la pesanteur qui se meut « vers le bas en se servant de la terre, mais la terre qui se « meut vers le bas conformément à la pesanteur qui est sa « faculté — δύναμις —, sa forme, son achèvement et son acte), « de même il en est de l'âme, puisqu'elle est, elle aussi, la « faculté, la forme et l'acte du corps qui la possède. »

A propos de la définition aristotélicienne de l'âme, le même auteur (ἀπ. κ. λύσ., II, 8, 54, 1) se pose la question suivante : « Puisque *ce qui a la vie en puissance* signifie *ce qui peut vivre;* « puisque *ce qui peut vivre* c'est ce qui peut avoir une âme, « comment celui qui a défini l'âme : l'acte d'un corps naturel

« organisé qui a la vie en puissance, n'a-t-il pas employé, dans « sa définition, la chose même qu'il voulait définir? — Mais ne « faut-il pas penser », répond-il, « qu'il ne s'est pas servi, pour « la définition de l'âme, du terme *qui a la vie en puissance?* En « effet, après avoir employé d'abord le terme *qui a la vie en « puissance*, il l'a, ensuite, en donnant sa définition sous sa « forme complète, remplacé par l'*organisé,* et ne s'est servi de « *qui a la vie en puissance* que pour trouver l'organisé. Or l'orga« nisé c'est ce qui a des parties capables de se subordonner et « de servir à des actes divers, et c'est en ce sens, et comme « équivalent, que l'auteur a employé : *qui a la vie en puissance.* « — En outre, en disant que l'âme est l'acte du corps qui a la « vie en puissance, il ne l'a pas définie par elle-même, car il « n'a fait que montrer quelle est la nature du corps en qui « réside l'âme. Ce n'est donc pas l'âme qu'il a ainsi désignée « et il ne l'a point définie par elle-même. Enfin, l'âme et la vie « ne sont pas la même chose, mais la vie c'est le fonctionne« ment (τὸ ἐνεργές), parce qu'elle est la nutrition et l'accroisse« ment par soi-même, de sorte que dire : *ce qui possède la vie « en puissance,* c'est désigner l'organisé, qui possède la puis« sance de se nourrir et de s'accroître de lui-même, ce qui « n'est pas identique à posséder l'âme. »

412 b, 6. διὸ καὶ οὐ δεῖ..... 9. ἐντελέχειά ἐστιν. — L'être et l'un ne sont pas des genres (v. *ad* I, 5, 410 a, 13 ; RAVAISSON, *Ess. sur la Méta. d'Ar.*, t. I, p. 311). En effet, à toute chose, quelle qu'elle soit, on peut attribuer l'un et l'être. Si l'un et l'être étaient des genres, ils auraient des différences spécifiques auxquelles on pourrait les attribuer, puisque tout, sans exception, est un ou être. Mais il est impossible qu'un genre s'attribue à ses différences, car la différence a plus d'extension que le genre (*Meta.*, K, 1, 1059 b, 27; ALEX., *ad. loc.*, 160, 25 Bon., 205, 17 Hayd. : ἡ γὰρ διαφορὰ ἐπὶ πλέον κατηγορεῖται τοῦ εἴδους, ὡς τὸ λογικὸν τοῦ ἀνθρώπου ἢ θνητόν.). L'être et l'un sont des πολλαχῶς λεγόμενα (*Meta.*, Δ, 10, 1018 a, 35 : τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν πολλαχῶς λέγεται. *Ibid.*, ch. 6 et 7; *Phys.*, I, 2, 185 b, 6 *et sæp.*) qui se prennent, d'ailleurs, exactement en autant d'acceptions l'un que l'autre, car tout être est un et tout un est être (*Meta.*, I, 2, 1053 b, 25 : λέγεται δ' ἰσαχῶς τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν. *Ibid.*, Γ, 2, 1003 b, 26 : ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος, καὶ οὐχ ἕτερόν τι δηλοῖ κατὰ τὴν λέξιν ἐπαναδιπλούμενον τὸ εἷς ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ἔστιν ἄνθρωπος. *Ibid.*, Z, 4, 1030 b, 10 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 223 b, 19). Il n'y

a donc pas d'essence commune aux diverses choses auxquelles l'un et l'être sont attribués en commun. Ni l'un, ni l'être ne sont, pourtant, de purs homonymes. Entre les simples *homonymes* et les *synonymes*, il y a les choses dont l'identité nominale se justifie parce qu'elles sont toutes relatives à une même chose. C'est ainsi que le terme *médical* s'applique en commun au médecin, aux remèdes, aux instruments, etc., parce qu'ils se rapportent tous à une même chose, la santé (v. *ad* II, 3, 414 b, 20—24). L'être et l'un sont précisément des termes de ce genre (*Meta.*, Γ, 2, 1003 a, 33 : τὸ δὲ ὂν λέγεται μὲν πολλαχῶς, ἀλλὰ πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν, καὶ οὐχ ὁμωνύμως ἀλλ' ὥσπερ καὶ τὸ ὑγιεινὸν ἅπαν πρὸς ὑγίειαν. *Ibid.*, Z, 4, 1030 b, 2 : ALEX., *ad. loc.*, 441, 13 Bon. ; 474, 31 Hayd. ; *Meta.*, K, 3, 1060 b, 33 ; *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b, 27) ; il n'y a pas d'essence commune à toutes les choses auxquelles l'être est attribué en commun, mais elles sont toutes relatives à une même chose, la substance (*Meta.*, Γ, 2, 1003 b, 5 : οὕτω δὲ καὶ τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς μέν, ἀλλ' ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν · τὰ μὲν γὰρ ὅτι οὐσίαι, ὄντα λέγεται, τὰ δ' ὅτι πάθη οὐσίας, τὰ δ' ὅτι ὁδὸς εἰς οὐσίαν, ἢ φθοραὶ ἢ στερήσεις ἢ ποιότητες ἢ ποιητικὰ ἢ γεννητικὰ οὐσίας. ALEX., *ad. loc.*, 200, 4 Bon., 244, 10 Hayd. : ἀφ' ἑνὸς ἢ πρὸς ἓν λέγεσθαι). Il en est de même des diverses choses dont l'un est affirmé (sur les différentes acceptions de l'un, v. *Meta.*, Δ, 6 ; Z, 4, 1030 a, 32 ; b, 10 ; I, 1, 1052 a, 15). C'est donc la substance qui possède proprement et primitivement (κυρίως, v. *Ind. Ar.*, 416 a, 56 ; *ad* I, 4, 408 a, 6—7) l'être et l'unité. Et, par substance, il faut entendre ici l'acte ou la forme (ἐντελέχεια. Cf. a, 21 : ἡ δ' οὐσία ἐντελέχεια et SIMPL., 91, 31 : ἀλλὰ τὸ μὲν εἶδος καὶ ὂν καὶ ἓν πρώτως καὶ καθ' αὑτὸ ὑπάρχον). Le livre Z de la *Métaphysique*, tout entier consacré à la recherche de ce qu'est proprement la substance, conclut (ch. 17) que la substance étant cause, on peut en déterminer la notion en partant de celle de la cause. Or, la cause des êtres sensibles, en particulier, et de tous les êtres en général est leur forme. D'ailleurs, la vraie substance d'une chose ne consiste pas dans ses éléments matériels, puisqu'ils subsistent alors même que la chose est détruite ; la vraie substance c'est donc la forme (*Ibid.*, 7, 1032 b, 1 : εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. *Ibid.*, 11, 1037 b, 3 ; 6, 1031 b, 19 ; a, 18 : τὸ τί ἦν εἶναι λέγεται εἶναι ἡ ἑκάστου οὐσία). — Il ne s'agit pas, du reste, de la forme telle qu'on peut la concevoir, par abstraction, séparée de sa matière, mais bien de l'essence tout entière, forme et matière logique, différences et genre, en un mot de l'ensemble des

caractères essentiels qu'exprime la définition. Cette sorte de substance est éminemment et, par suite, est éminemment une, puisque les deux choses ne peuvent se séparer. — Mais ne pourrait-on pas se demander, au moins, pourquoi telle substance est et est une, c'est-à-dire pourquoi telle forme est unie à telle matière? Cette question est examinée, notamment, dans le dernier chapitre du livre H de la *Métaphysique*. « En ce qui « concerne la question que nous avons soulevée au sujet des « définitions et des nombres (v. *Meta.*, Z, 12 et *An. post.*, II, 6, « *in f.*), nous devons nous demander, de nouveau, quelle est « la cause qui fait l'unité de leurs éléments (ALEX., *ad loc.*, 530, « 8 Bon., 560, 24 Hayd. : ἐπειδὴ ἐκ πλειόνων οἱ ὁρισμοὶ τυγχάνουσι, « τί ποτέ ἐστι τὸ ταῦτα ἑνοῦν καὶ ποιοῦν ἕν ;). En effet, pour toutes les « choses qui ont une pluralité de parties, et ⌊dont la totalité⌉ « n'est pas un simple amas (⌊σωρός, c'est-à-dire un assemblage « accidentel de choses juxtaposées mais ne formant **pas** un « tout ayant une forme nouvelle⌉), mais qui forment un tout « qui est autre chose que l'assemblage de ses parties, il y a « une cause ⌊qui fait l'unité de celles-ci⌉, puisque, même en ce « qui concerne les corps, c'est tantôt le contact qui fait leur « unité, tantôt la viscosité ou toute autre affection de ce genre. « Or, la définition est un discours dont l'unité ne résulte pas « de la simple consécution (συνδέσμῳ) comme l'*Iliade*, ⌊(l'unité « du discours qui constitue l'*Iliade* vient de la succession des « événements qui y sont décrits, et non pas de ce qu'il « exprime une essence logiquement une. V. ALEX., *ad* Z, 4, « 1030 b, 9, 442, 15 Bon., 475, 27 Hayd.)⌉, mais de ce qu'elle « est ⌊la définition⌉ d'une chose ⌊essentiellement⌉ une. Qu'est-« ce donc qui fait l'unité de l'homme et pourquoi est-il un et « non plusieurs, par exemple, animal *et* bipède? » ARISTOTE ajoute que si l'on admet, avec PLATON, l'existence en soi des Idées de l'animal et du bipède, et la participation, on ne peut résoudre la question. L'unité de l'homme ne peut s'expliquer, en effet, que par la participation de l'homme à une Idée unique, car les deux Idées animal et bipède, existant chacune séparément et en acte, ne peuvent se fondre en une seule. « Mais, continue-t-il (1045 a, 23), si, comme nous l'admettons, « l'un est matière, l'autre forme, l'un puissance, l'autre acte, la « question posée ne saurait être une difficulté..... » (1045 b, 17) Car la matière n'est pas une chose différente de la forme et qui subsiste par soi dans son union avec elle : ἔστι δ', ὥσπερ εἴρηται, καὶ ἡ ἐσχάτη ὕλη καὶ ἡ μορφὴ ταὐτὸ καὶ δυνάμει, τὸ δὲ ἐνεργείᾳ .

ὥστε ὅμοιον τὸ ζητεῖν τοῦ ἑνὸς τί αἴτιον καὶ τοῦ ἓν εἶναι · ἓν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πώς ἐστιν . ὥστε αἴτιον οὐθὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν ἐκ δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν. La forme d'une chose et sa matière ne sont pas deux éléments qui subsistent en elle simplement juxtaposés; la forme n'est pas autre chose que la matière en acte. Une fois réalisée, la forme ne se distingue plus de la matière. Dans l'homme, par exemple, on ne peut séparer l'animal du bipède, parce que le bipède c'est l'animal; tous les caractères qu'implique la dernière différence spécifique sont donnés avec elle (*Meta.*, Z, 12, 1037 b, 25 : ὁ γὰρ ὁρισμὸς λόγος τίς ἐστιν εἷς καὶ οὐσίας, ὥσθ' ἑνός τινος δεῖ αὐτὸν εἶναι λόγον · καὶ γὰρ ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει, ὡς φαμέν..... οὐθὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἐν τῷ ὁρισμῷ πλὴν τό τε πρῶτον λεγόμενον γένος καὶ αἱ διαφοραί.... (1038 a, 5) εἰ οὖν τὸ γένος ἁπλῶς μή ἐστι παρὰ τὰ ὡς γένους εἴδη, ἢ εἰ ἔστι μὲν ὡς ὕλη δ' ἐστίν,..... φανερὸν ὅτι ὁ ὁρισμός ἐστιν ὁ ἐκ τῶν διαφορῶν λόγος ... (18) εἰ δὴ ταῦτα οὕτως ἔχει, φανερὸν ὅτι ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός), de sorte que, pour nous servir du même exemple, demander pourquoi le bipède est animal, c'est demander pourquoi le bipède est, ou pourquoi le bipède, qui est animal, est animal; ou encore, ce qui revient au même, pourquoi le bipède est bipède. La seule réponse que comporte une pareille question, c'est que la forme est indivisible (*Ibid.*, 17, 1041 a, 14 : τὸ μὲν οὖν διὰ τί αὐτό ἐστιν αὐτό, οὐθέν ἐστι ζητεῖν..... αὐτὸ δὲ ὅτι αὐτό, εἷς λόγος καὶ μία αἰτία ἐπὶ πάντων, διὰ τί ὁ ἄνθρωπος ἄνθρωπος ἢ ὁ μουσικὸς μουσικός · πλὴν εἴ τις λέγοι ὅτι ἀδιαίρετον πρὸς αὑτὸ ἕκαστον · τοῦτο δ' ἦν τὸ ἑνὶ εἶναι. *Ibid.*, 12, 1037 b, 12—25; 8, 1034 a, 8 : ἄτομον γὰρ τὸ εἶδος. *Ibid.*, H, 3, 1044 a, 5). Qui pose la forme, pose, du même coup, la matière, et séparer l'une de l'autre, dans une proposition ou dans une question, c'est poser ou chercher s'il faut poser, ce qu'on a déjà posé (*Ibid.*, Z, 5, 1030 b, 30 : εἰ δὲ μὴ διὰ τὸ ἀδύνατον εἶναι εἰπεῖν τὸ σιμὸν ἄνευ τοῦ πράγματος οὗ ἐστὶ πάθος καθ' αὑτό — ἔστι γὰρ τὸ σιμὸν κοιλότης ἐν ῥινί —, τὸ ῥῖνα σιμὴν εἰπεῖν ἢ οὐκ ἔστιν ἢ δὶς τὸ αὐτὸ ἔσται εἰρημένον, ῥὶς ῥὶς κοίλη · ἡ γὰρ ῥὶς ἡ σιμὴ ῥὶς ῥὶς κοίλη ἔσται. V. *ad* II, 2, 413 a, 13—16; III, 6, 430 b, 6—20).

La question de savoir si ou pourquoi telle forme est unie à telle matière, qui n'a pas de sens quand on la formule comme nous venons de le dire, est cependant susceptible d'en avoir un si on la pose autrement. On peut se demander, en effet, pourquoi telle matière devient telle forme; quelle est la cause qui fait passer à l'acte ce qui n'est encore qu'en puissance? Il faut répondre que c'est ce qui possède déjà cette forme pleinement réalisée. C'est l'homme qui engendre l'homme et, qu'il s'agisse des productions de la nature ou des œuvres de l'art, il faut toujours que la cause soit en acte ce que l'effet est en puissance (v. *ad* III, 7, 431 a, 2—5). La forme préexiste donc dans tous les cas et reste inexplicable (*Meta.*, H, 3, 1043 b, 17 : τὸ εἶδος οὐθεὶς ποιεῖ οὐδὲ γεννᾷ. *Ibid.*, Z, 15, 1039 b, 23; Λ, 3, 1069 b, 35); l'essence, ou la définition, ne peut se démontrer (*An. post.*, II, 3—8; 3, 90 b, 24; b, 27; b, 31 *et sæp.*; V. *ad* II, 2, 413 a, 11—12; *Meta.*, K, 7, 1064 a, 9 : τῆς οὐσίας καὶ τοῦ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις.), et ses différents éléments forment un tout de fait et purement de fait. Comment, d'ailleurs, pourrait-il en être autrement? On ne saurait partir de la matière pour expliquer la forme, puisque une forme est tout autre chose que ses éléments matériels, ou même que la synthèse de ces éléments (*Meta.*, Z, 17, 1041 b, 11 *et sæp.*; V. *ad* III, 4, 429 b, 12—17). On peut, il est vrai, retrouver, dans une forme donnée, les formes inférieures qui lui servent de matière, et celles-ci peuvent, en ce sens, faire l'objet de la démonstration. Par suite, la forme ou la fin dernière étant posée, on devrait, semble-t-il, pouvoir en déduire toutes les formes inférieures. Mais, outre que la forme supérieure resterait, elle-même, inexpliquée, il faudrait, pour admettre une telle doctrine, admettre aussi l'identité de Dieu et du monde, et renoncer définitivement à faire de la matière une chose en soi.

412 b, 7. ὥσπερ οὐδὲ τὸν κηρὸν καὶ τὸ σχῆμα. — ARISTOTE emploie, à propos de la même question, un exemple analogue dans la *Métaphysique*, H, 6, 1045 a, 27 : ὥστε τὸ ζητούμενόν ἐστι τί αἴτιον τοῦ ἓν εἶναι τὸ στρογγύλον καὶ τὸν χαλκόν. οὐκέτι δὴ ἀπορία φαίνεται, ὅτι τὸ μὲν ὕλη τὸ δὲ μορφή. ALEX., *ad loc.*, 531, 17 Bon., 561, 30 Hayd. : ἡ οὖν ἀπορία ἡ ζητοῦσα, ὅτι τί ἐστι τὸ ποιοῦν τὸ ζῷον πεζὸν δίπουν ἕν, ἡ αὐτή ἐστι τῇ λεγούσῃ ὅτι τί ἐστι τὸ ποιῆσαν ἓν τὸν στρογγύλον χαλκόν, καὶ οὐ φαίνεται ἔχουσα δυσχερές τι, ἐπειδὴ τὸ μέν ἐστιν ὕλη, τὸ ζῷον πεζόν, τὸ δ' εἶδος, τὸ δίπουν, καὶ ὁ μὲν χαλκὸς ὕλη, εἶδος δὲ τὸ στρογγύλον . οὐδὲν οὖν ἕτερόν ἐστιν αἴτιόν παρὰ τὸ ποιῆσαν ἤτοι τὸ ποιητικὸν αἴτιον ἐν ὅσοις ἐστὶ γένεσις.

412 b, 10. καθόλου μὲν οὖν. — V. *ad* II, 1, 412 a, 5; b, 4.

οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον. — SIMPL., 92, 15 : τὸ δὲ οὐσία γὰρ ἡ κατὰ τὸν λόγον ἀντὶ τοῦ ἡ κατὰ τὸ εἶδος εἴρηται.

412 b, 11. τὸ τί ἦν εἶναι. — D'une manière générale, dit TRENDELENBURG (p. 160) τὸ τί ἦν εἶναι désigne la définition, la détermination (ὁρισμός, ὅρος, *Top.*, I, 4, 101 b, 21; *Meta.*, Z, 4, 1030 a, 6), de sorte que cette expression exclut la matière et l'accident. Par suite, le τὸ τί ἦν εἶναι c'est la nature de la chose pensée en elle-même, la forme indépendamment de la matière. Il en résulte qu'il y a un certain rapport entre le τὸ τί ἦν εἶναι et l'universel, καθόλου. Les deux concepts sont cependant très différents : car l'universel c'est toute unité d'une multiplicité quelle qu'elle soit (*Meta.*, Z, 13, 1038 b, 16; 35); le τὸ τί ἦν εἶναι, au contraire, se rapporte toujours à quelque chose de concret et d'individuel τόδε τι (*Meta.*, Z, 4, 1030 a, 3). Le sens de ces termes se rapproche de celui de εἶδος, au point qu'ils servent à désigner le modèle conçu par l'esprit de l'artiste, et d'après lequel il façonne la matière, et la forme même à laquelle cette matière sert de substrat (*Meta.*, Z, 7, 1032 b, 2; 23). Aussi le τὸ τί ἦν εἶναι est-il appelé ἀρχὴ et αἴτιον comme fin ou but de la chose (*Meta.*, Z, 17, 1041 a, 29). Le τὸ τί ἦν εἶναι engendre la vie et l'action dans la matière inerte. La notion *quasi creatrix menti obversans*, est antérieure à la chose en qui elle se réalise, et c'est pour cela, sans doute, qu'ARISTOTE emploie la formule τὸ τί ἦν εἶναι. TRENDELENBURG ajoute (p. 389) que τὸ μεγέθει εἶναι désigne *universam notionem, qua res constituitur, a materia avocatam, universa cogitatione conceptam,* τὸ μέγεθος *vero ad singula quaeque pertinere, quae sub sensus cadant* (cf. ID., *Gesch. d. Kateg.*, p. 39 et *Das* τὸ ἑνὶ εἶναι... etc., *Rhein. Mus.*, 1828, p. 457). — En somme, τὸ τί ἦν εἶναι semble désigner la forme tout entière, l'essence totale de la chose, abstraction faite de sa matière. BONITZ, *Ind. Ar.*, 763 b, 10 : *qui quaerit* τί ἐστι πῆξις καὶ τῆξις..... *is ipsam rei naturam quaerit,..... non quaerit ejus accidentia..... ad eam quaestionem qua respondetur formula* τὸ τί ἐστι *nominis vim induit, cujus usus eandem habet varietatem, ac verbi* εἶναι *et nominis* οὐσία. *ac quoniam* οὐσία ἥ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων *MζI0. 1035 a 2,* τὸ τί ἐστιν *et significare potest* ὕλην..... *sicuti autem* οὐσία πρώτως καὶ κυρίως *cernitur in ea forma, quae notione ac definitione exprimitur, ita prope ubivis* τὸ τί ἐστι *ad formam rei notione definiendam pertinet..... itaque ponitur* ἐν τῷ τί ἐστιν *et genus et differentiae..... si quis* τὰ ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενα *et omnia compleverit et suo ordine posuerit,* τὸ τί ἦν εἶναι *vel* τὸν ὁρισμόν *constituit..... quoniam igitur* τὸ τί ἦν εἶναι *angustiorem habet ambitum quam* τὸ τί ἐστιν *etiam ubi haec formula ad significandam formam restringitur,* τὸ τί ἦν εἶναι *nusquam usurpatur pro* τῷ τί ἐστι (cf. ID., *ibid.*, 221 a, 34 et *Arist. Stud.*, IV, p. 377). SIMPL., *Phys.*, 735, 31 : ...τὸ εἶναι.... συνήθως ὑπὸ τοῦ Περιπάτου λεγόμενον καὶ τὸ εἶδος σημαῖνον. BONITZ (*Ind. Ar.*, 764 a, 56) pense, avec WAITZ (*Organ.*, II, 400) et SCHWEGLER (*Meta.*, IV, 372) que l'emploi de l'imparfait s'explique par l'antériorité de la forme à la matière, ou de l'acte à la puissance (τὸ πρότερον φύσει). Cf. SIMPL., 93, 1 : εἰώθε δὲ ὁ Ἀριστοτέλης ἐπὶ τῶν εἰδοποιουμένων αὐτὸ μὲν τὸ εἰδοποιούμενον προσαγορεύειν, τὸ δὲ εἶδος δηλοῦν τῷ εἶναι αὐτῷ..... ὥσπερ καὶ νῦν ἑρμηνεύων τὸ τί ἦν εἶναι τῷ πελέκει τὴν οὐσίαν εἶπε, τουτέστι τὸ εἶδος. — Il convient d'ajouter que, en ce qui concerne les choses ou les notions dans lesquelles on peut distinguer une matière et une forme, le τὸ τί ἦν εἶναι désigne la forme seule — qui implique, il est vrai, sa matière (v. *ad* II, 1, 412 b, 6—9) — ou la notion considérée dans son unité indivisible. V. *ad* III, 4, 429 b, 11—12; 12—17; 6, 430 b, 6—20; *An. post.*, II, 6, 92 a, 7 : τὸ..... τί ἦν εἶναι τὸ ἐκ τῶν ἐν τῷ τί ἐστιν ἴδιον (correction de WAITZ; les manuscrits ont ἰδίων).

412 b, 12. οἷον πέλεκυς..... 17. ἐν ἑαυτῷ. — THEM., 77, 25 : εἰ φυσικὸν σῶμα ὁ πέλεκυς ἦν καὶ τὸ εἶδος τοῦτο εἶχεν, ὡς δύνασθαι τέμνειν οὐ παρὰ τῆς τέχνης ἀλλὰ παρὰ τῆς φύσεως, ζῶον ἂν ἦν, καὶ τὸ μὲν σῶμα αὐτοῦ ὁ σίδηρος, ἡ ψυχὴ δὲ τὸ τοιόνδε σχῆμα καὶ ἡ ἀκμὴ καὶ τὸ τέμνειν. Si un instrument, comme la hache, était un corps naturel, c'est-à-dire capable de se mouvoir de lui-même et d'accomplir de lui-même sa fonction, sa quiddité (c'est-à-dire pour la hache, par exemple, la puissance de couper et de fendre, PHILOP., 219, 15 : εἶχεν ἂν ψυχὴν — *sc.* ὁ πέλεκυς — αὐτὸ τὸ τοῦ πελέκεως εἶδος, τουτέστι τὴν τμητικὴν δύναμιν. SOPHON., 43, 15 : ἦν ἂν τὸ πρίονι εἶναι εἴτ' οὖν τὸ τοιῶσδε δύνασθαι τέμνειν καὶ ἐνεργεῖν ἡ οὐσία αὐτοῦ) serait sa forme essentielle et son âme. Et cette forme (c'est-à-dire la faculté de couper et de fendre) venant à disparaître, la chose ne serait plus une hache, si ce n'est par pure homonymie. Mais, en fait, la hache existe, quoiqu'elle ne possède pas en elle-même la puissance de couper et de fendre, parce que les instruments créés par l'art sont incapables de réaliser d'eux-mêmes leur fonction ou leur fin, et peuvent se définir et exister indépendamment de cette fonction. C'est ainsi que SIMPLICIUS, PHILOPON et SOPHONIAS interprètent les mots : νῦν δ' ἐστὶ πέλεκυς. SIMPL., 93, 17 : τὸ μὲν γὰρ ἄψυχον, καὶ

αὐτὸ τῇ ψυχῇ πρός τινα ὑπουργοῦν χρῆσιν, καὶ χωρισθείσης τῆς χρωμένης οὐδὲν ἧττον τὴν ἑαυτοῦ ἕξει δύναμιν, ὅτι μὴ κατ' αὐτὴν ὡρίζετο · τὸ δὲ ζωτικὸν καὶ ἔμψυχον οὐκέτι. PHILOP., 221, 3 : νῦν δέ, φησί, καὶ ἄψυχος ὢν ὁ πέλεκυς πέλεκύς ἐστι, ἐπειδὴ ἡ ψυχὴ οὐκ ἔστι τεχνητοῦ σώματος ἐντελέχεια, ἀλλὰ φυσικοῦ ὀργανικοῦ. SOPHON., 43, 19 : ὃ δὲ ἀνομοιοῖ τὸ παράδειγμα, ὅτι νῦν ὁ πρίων καὶ ψυχὴν οὐκ ἔχων καὶ μὴ ἐνεργῶν οὐδὲν ἧττόν ἐστι πρίων καὶ συνωνύμως, ζῶον δὲ οὐδαμῶς ψυχῆς ἀπολιπούσης . τοῦτο δέ, ὅτιπερ ἐκεῖνος οὐ φυσικὸν οὐδὲ κινούμενον ἐξ αὑτοῦ. TRENDELENBURG (p. 271) admet aussi cette interprétation : *Si securis vel aliud instrumentum naturale esset corpus, in quod anima caderet : secandi et feriendi vis, quae coniuncta securis naturam continet* (τὸ πελέκει εἶναι), *ejus anima dici posset, qua separata nihil nisi securis nomen superesset. Sed securis ratio non congruit* (νῦν δ' ἐστὶ πέλεκυς), *quippe quae animam non admittat; neque enim naturale corpus est, quod movendi et quiescendi principium in se repositum habet.* — ALEXANDRE (*De an. lib. alt.*, 102, 23)et THEMISTIUS (78, 1) comprennent autrement : Si la hache était un être animé, ce serait la forme même qui lui est inhérente, à savoir le tranchant etc., qui serait son âme, et, si cette forme venait à changer, il n'y aurait plus de hache si ce n'est par homonymie. Mais, alors même que la forme subsiste, il y a seulement hache et non point animal, car l'âme n'est pas la forme d'un instrument artificiel, etc. (THEM., *l. l.* : ἀμβλυνθέντος δὲ καὶ μεταβαλόντος τὸ σχῆμα, οὐκέτι πέλεκυς ἀλλ' ὁμωνύμως,..... νῦν δὲ κἂν σώζηται ἡ μορφή, πέλεκυς μέν ἐστι, ζῶον δὲ οὐκ ἔστιν · οὐ γὰρ τεχνικοῦ ὀργάνου τὸ εἶδος καὶ ὁ λόγος ἡ ψυχή. ALEX., *l. l.* : ὡς γὰρ ὁ πέλεκυς κατὰ τὸ σχῆμα πέλεκύς ἐστι καὶ ἔστιν εἶδος αὐτοῦ τοῦτο, καὶ εἰ ἦν ἔμψυχον, ἦν <ἂν> αὐτοῦ τὸ σχῆμα, ἀλλ' οὐχ ὁ σίδηρος ἡ ψυχή, οὕτως καὶ ἡ ψυχὴ ἐν τῷ ζῴῳ ἀνάλογον οὖσα τῷ τοῦ πελέκεως σχήματι, κατὰ γὰρ ταύτην ζῷόν ἐστι τὸ ζῷον). Mais rien, dans le texte, n'indique qu'il faille interpréter ainsi les mots νῦν δ' ἐστὶ πέλεκυς. Il semble, au contraire, qu'ils doivent recevoir leur signification de leur opposition avec οὐκ ἂν ἔτι πέλεκυς ἦν. Si la hache était un être animé, sa quiddité, c'est-à-dire la faculté de couper qu'elle posséderait alors, serait son âme, et cette faculté supprimée, il n'y aurait pas de hache. Mais, en fait, la hache existe sans cette faculté, précisément parce qu'elle n'est pas un animal, et que son essence ne contient pas la faculté de se mettre en mouvement d'elle-même. En d'autres termes, c'est la fonction qui définit l'organe, tandis qu'elle reste, pour l'instrument incapable de se mettre en œuvre lui-même, une

dénomination extrinsèque. — Il nous semble, par conséquent, qu'il n'y a pas lieu de lire, comme le propose TORSTRIK (p. 135) : νῦν δ' οὐκ ἔστιν (*sub.* ψυχὴ τοῦτο), et qu'il n'est pas *absurde* comme il le prétend, de déterminer le sens de νῦν δ' ἐστὶ πέλεκυς par opposition à οὐκ ἂν ἔτι πέλεκυς ἦν.

412 b, 14. ὁμωνύμως. — *Cat.*, 1, 1 a, 1 : ὁμώνυμα λέγεται ὧν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον..... συνώνυμα δὲ λέγεται ὧν τό τε ὄνομα κοινὸν καὶ ὁ κατὰ τοὔνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῷον ὅ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βοῦς. Cf. *Ind. Ar.*, 514 a, 40.

412 b, 15. νῦν δ'. — BONITZ (*Ind. Ar.*, 492 a, 60) : *per voc* νῦν δέ *id quod in re ac veritate est ei opponitur, quod per conditionem aliquam positum erat.*

412 b, 16. φυσικοῦ..... 17. ἐν ἑαυτῷ. — C'est la définition même du corps naturel. *Phys.*, II, 1, 192 b, 20 : ὡς οὔσης τῆς φύσεως ἀρχῆς τινὸς καὶ αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι καὶ ἠρεμεῖν ἐν ᾧ ὑπάρχει πρώτως καθ' αὑτὸ καὶ μὴ κατὰ συμβεβηκός. V. *ad* II, 1, 412 b, 5—6. — ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., II, 25, 76, 16) se pose, à propos de ce passage, la question suivante : « A quoi s'appliquent les mots : « *qui possède en lui un principe de mouvement et de repos?* Si « tel est, en effet, le corps naturel, comment est-il possible que « le corps divin, n'ayant pas en lui un principe de repos, soit « un corps naturel? » Mais, répond-il, « ne faut-il pas admettre « qu'il contient, en quelque manière, un principe de repos, « puisque, bien que ses parties se meuvent, l'ensemble, en « tant que tel, est immobile?... Peut-être aussi, Aristote n'a-t-« il pas voulu parler de tous les corps naturels, mais seulement « de ceux dans lesquels se produit l'âme; peut-être, enfin, « n'applique-t-il pas les mots : *qui possède en lui un principe* « *de mouvement et de repos* au corps naturel, mais au corps « qui a une âme. Car c'est l'âme qui est, dans ce corps, un « principe de mouvement et de repos. » — Il faut noter qu'ALEXANDRE n'a pas lu φυσικοῦ τοιουδί, mais φυσικοῦ τοῦ. Peut-être τοιουδί exprime-t-il précisément la restriction indiquée par lui.

412 b, 17. θεωρεῖν..... 22. γεγραμμένος. — Ce passage confirme l'interprétation que nous avons donnée du précédent. La quiddité d'un organe c'est sa fonction. Si la hache était un

être animé, sa quiddité serait la faculté de couper d'elle-même, et c'est précisément en cela que consisterait son âme.

412 b, 19. ἡ κατὰ τὸν λόγον. — V. *ad* II, 1, 412 b, 10.

412 b, 20. ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως. — L'œil proprement dit est déjà une substance composée de matière et de forme, car, en l'absence de sa forme (v. la note suivante et *ad* I, 1, 402 a, 6; 3, 406 b, 25), ce qui subsiste ne mérite le nom d'œil que par pure homonymie. Aussi TORSTRIK (p. 135) pense-t-il qu'il faut lire : ὁ δ' ὀφθαλμὸς τὸ σύνολον, τὸ δὲ σῶμα τοῦ ὀφθαλμοῦ (ou ἡ δὲ κόρη) ὕλη... κτλ. Il semble, d'ailleurs, que le texte de la copie primitive de E devait avoir à peu près cette longueur, à en juger par le nombre de lettres qu'il faut suppléer pour compléter la ligne. THEMISTIUS (78, 25) paraît, en outre, avoir lu ainsi. Cependant ALEXANDRE (*ap.* SIMPL., 93, 31), PHILOPON (221, 24) et SIMPLICIUS (*l. l.*) ont eu sous les yeux le texte traditionnel, et ce dernier signale et résout ainsi la difficulté : il ne faut pas, dit-il, entendre, comme le fait ALEXANDRE, que ὀφθαλμὸς désigne ici le corps seul, indépendamment de la vue, car ARISTOTE ajoute immédiatement : ἀπολιπούσης τῆς ὄψεως οὐκέτι ἐστὶν ὀφθαλμός. Mais la vue est la forme de l'œil en deux sens : d'une part, en tant qu'elle s'en sert comme d'un instrument vivant, en tant que fonction ou vision, d'autre part, en tant qu'elle en fait un instrument de cette nature. Et c'est l'œil réalisé par cette dernière sorte de vue (σὺν τῇ τοιαύτῃ ὄψει) qui est la matière de la vue en tant que se servant de l'œil. — Il nous semble qu'il vaut mieux suivre l'interprétation qu'avait donnée ALEXANDRE et qu'adopte aussi SOPHONIAS (43, 31) : ὁ γὰρ ὀφθαλμὸς αὐτός, τὸ ὑγρόν, τὸ λευκόν, οἱ διάφοροι χιτῶνες ὕλη ὄψεως. D'ailleurs, si l'œil privé de sa forme, la vue, reste un œil *par homonymie,* on a encore le droit de l'appeler un œil. — La conjecture de BYWATER (*Aristot., Journ. of Philol.*, 1888, p. 54), qui supprime le point après λόγον et met ὁ δ' ὀφθαλμὸς ὕλη ὄψεως entre parenthèses, ne nous paraît pas nécessaire, car la vision est précisément la forme ou l'essence de la vue. ὄψις..... b. *ipsa actio videndi* (*Ind. Ar.*, 553 b, 16).

412 b, 21. πλὴν ὁμωνύμως. — V. *ad* II, 1, 412 b, 14 et *Gen. an.*, II, 1, 734 b, 24 : οὐ γάρ ἐστι πρόσωπον μὴ ἔχον ψυχήν, οὐδὲ σάρξ, ἀλλὰ φθαρέντα ὁμωνύμως λεχθήσεται τὸ μὲν εἶναι πρόσωπον τὸ δὲ σάρξ, ὥσπερ κἂν εἰ ἐγίγνετο λίθινα ἢ ξύλινα. *Part. an.*, I, 1, 640 b, 33 : καίτοι καὶ ὁ τεθνεὼς ἔχει τὴν αὐτὴν τοῦ σχήματος μορφήν, ἀλλ' ὅμως οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος · ἔτι δ' ἀδύνατον εἶναι χεῖρα ὁπωσοῦν διακειμένην, οἷον χαλκῆν ἢ ξυλίνην, πλὴν ὁμωνύμως, ὥσπερ τὸν γεγραμμένον ἰατρόν · οὐ γὰρ δυνήσεται ποιεῖν τὸ ἑαυτῆς ἔργον... κτλ. *Gen. an.*, IV, 1, 766 a, 8 : οὔτ' ὀφθαλμὸς τελειοῦται ἄνευ ὄψεως. *Meta.*, Z, 10, 1035 b, 24 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 514 a, 56.

412 b, 22. δεῖ δὴ..... 23. σώματος. — Conclusion anticipée, logiquement subordonnée à la proposition suivante, b, 23 : ἀνάλογον..... 25. ἢ τοιοῦτον.

412 b, 23. τὸ μέρος πρὸς τὸ μέρος, τουτέστιν ἡ ὄψις πρὸς τὸν ὀφθαλμόν, καὶ ἡ ὕλη αἴσθησις.... κτλ. (THEM., 78, 30).

412 b, 25. ἢ τοιοῦτον. — SIMPL., 94, 3 : καθὸ αἰσθητικόν . καὶ τοῦτο, ὡς σαφῶς καὶ αὐτὸς ἐπάγει, τὸ ἥδη ζῶν.

ἔστι δὲ..... 413 a, 3. ζῷον. — De même qu'il y a deux sortes d'actes (v. *ad* II, 1, 412 a, 21), il y a deux sortes de puissances : l'une purement indéterminée, qui peut servir de matière aux deux contraires. Telle est, par exemple, la puissance que possède l'ignorant d'acquérir ou de ne pas acquérir la science. L'autre déterminée, c'est-à-dire ne pouvant s'actualiser que d'une seule façon. Tel est l'état du savant qui ne pense pas actuellement sa science. Pour devenir savant en acte, il lui suffira de le vouloir et de n'être arrêté par aucun obstacle (*Phys.*, VIII, 4, 255 a, 33 : ἔστι δὲ δυνάμει ἄλλως ὁ μανθάνων ἐπιστήμων καὶ ὁ ἔχων ἤδη καὶ μὴ θεωρῶν..... τὸ μανθάνον ἐκ δυνάμει ὄντος ἕτερον γίνεται δυνάμει. ὁ γὰρ ἔχων ἐπιστήμην μὴ θεωρῶν δὲ δυνάμει ἐστὶν ἐπιστήμων πως, ἀλλ' οὐχ ὡς καὶ πρὶν μαθεῖν . ὅταν δ' οὕτως ἔχῃ, ἐάν τι μὴ κωλύῃ, ἐνεργεῖ καὶ θεωρεῖ, ἢ ἔσται ἐν τῇ ἀντιφάσει καὶ ἀγνοίᾳ. *De an.*, II, 5, 417 a, 21—b, 2; III, 4, 429 b, 5; *Meta.*, Θ, 6, 1048 a, 34). Cette dernière sorte de puissance mériterait plutôt le nom de faculté ou d'habitude (ἕξις). La puissance du plus haut degré est déjà quelque chose d'actuel; elle coïncide exactement avec la forme inférieure de l' ἐντελέχεια (v. *ad* II, 1, *l. l.* et RAVAISSON, *Ess. sur la Méta. d'Ar.*, t. I, p. 397). L'être privé de son âme n'a donc pas la puissance de vivre, car la puissance de vivre ou d'exercer les fonctions vitales c'est précisément l'âme. Et l'on peut en dire autant du fruit et de la semence. THEM., 79, 3 : ὡς οὔτε τοῦ νεκροῦ σώματος ἐντελέχεια ἡ ψυχή, οὔτε τοῦ σπέρματος · τὸ μὲν γὰρ οὐκ ἔχει ζωήν, τὸ

δὲ οὐδέπω, καὶ τὸ μὲν οὔτε δύναται ζῆν ἔτι, τὸ δὲ δύναται μὲν ἀλλ' ὕστερον. De même PHILOP., 222, 25; SOPHON., 44, 8. — Cependant la semence et le fruit ne peuvent pas être assimilés complètement au cadavre; car ils possèdent au moins la puissance du plus bas degré, l'aptitude à devenir un corps doué des facultés vitales (τὸ δυνάμει τοιονδὶ σῶμα = ὅτι δύναται γενέσθαι ὀργανικὸν καὶ δέξασθαι ζωήν, — THEM., 79, 7 — ou, plus littéralement : τὸ δυνάμει τὸ σῶμα δυνάμει ὂν ὥστε ζῆν). On peut dire, à ce point de vue, qu'ils ont une âme en puissance, et c'est en cela qu'ils diffèrent du cadavre. *Gen. an.*, II, 1, 735 a, 4 : πότερον δ' ἔχει ψυχὴν τὸ σπέρμα ἢ οὔ;..... δῆλον οὖν ὅτι καὶ ἔχει καὶ ἔστι δυνάμει. — Le corps organisé est l'âme en puissance (413 a, 2 : τὸ δὲ σῶμα τὸ δυνάμει ὄν·) et lorsque, après la mort, il cesse de l'être, ce qui subsiste n'a plus rien de commun que le nom avec le corps organisé. Ainsi, la vie c'est la fonction; l'âme c'est la faculté qui s'exerce dans cette fonction ; le corps n'est rien que l'ensemble des conditions qui rendent possible cette faculté et, dès qu'il n'en est plus capable, il cesse, en même temps, d'être un corps organisé ou d'avoir la vie en puissance. Par là se trouve exclue toute possibilité d'une existence de l'âme indépendamment du corps, de transmigration des âmes et de résurrection (v. *ad* I, 3, 406 a, 30—b, 5). « Ce passage, dit « ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., II, 26, 76, 25), montre, mieux que tout « autre, que l'âme n'est pas dans le corps comme dans un sujet « (ὡς ἐν ὑποκειμένῳ, v. *ad* II, 1, 412 a, 16—20). Si, en effet, le « corps organisé dans lequel réside l'âme, doit à la présence « de l'âme d'être un corps organisé et n'était pas un corps « organisé avant de posséder l'âme, pas plus qu'il ne le sera « quand l'âme ne sera plus en lui, celle-ci ne saurait y être « comme dans un sujet. En outre, l'âme ne peut pas être « dans un autre corps que celui-là. Car la semence est ani- « mée en puissance parce qu'elle peut devenir tel corps, dont « l'âme est l'achèvement, et qui doit à l'âme d'être ce qu'il « est. »

413 a, 5. ἐνίων γὰρ..... 6. αὐτῶν. — SIMPL., 95, 15 : ἐνίων γὰρ λέγων ψυχῶν οὕτως ἔχειν τὴν ἐντελέχειαν, ὡς αὐτῶν τῶν σωματικῶν οὖσαν μερῶν. THEMISTIUS (79, 27), PHILOPON (223, 29) et SOPHONIAS (44, 29) semblent avoir lu ἔνια et ἐντελέχειαι, ce qui donnerait un sens plus clair : ἔνια γὰρ τῶν τῆς ψυχῆς μορίων ἐντελέχειαι αὐτῶν τῶν μερῶν ἐστι τοῦ σώματος (SOPHON., *l. l.*).

413 a, 6. οὐ μὴν ἀλλ' ἔνιά γε οὐθὲν κωλύει. — Il s'agit de l'intellect. V. *ad* I, 1, 403 a, 8—9.

413 a, 8. ἔτι δὲ.... 9. πλωτὴρ πλοίου. — Il résulte cependant de ce qui précède que l'âme n'est pas dans le corps comme le pilote dans le navire. ALEX., *De an.*, 15, 10 : « Si, en effet, on « entend par *le pilote* l'art du pilote, l'âme sera dans le corps « comme une forme et une habitude dans la matière, ⌊et en ce « sens la proposition sera vraie et l'âme sera inséparable du « corps⌉..... Mais si l'on veut dire ⌊qu'elle est dans le corps⌉ « comme le pilote lui-même qui possède cette habitude ⌊est dans « le navire⌉, il en résultera que l'âme sera un corps,..... elle « résidera en une partie du corps distincte ⌊des autres⌉ dans « le lieu, et l'ensemble du corps ne sera pas animé; il n'aura « pas le sentiment et la conscience commune de toutes ses « parties. En outre, s'il en était ainsi, ce serait d'un mouve- « ment forcé que l'âme mouvrait le corps, et elle pourrait, si « telle était sa nature, se séparer du corps pour y entrer de « nouveau, de sorte que le même corps serait tantôt animé et « tantôt inanimé. Quelle serait, d'ailleurs, la raison qui ferait « entrer l'âme dans le corps et de quelle façon y entrerait-elle? « Quelle cause l'y ferait demeurer et, surtout, quelle serait son « essence et sa nature? Si l'âme est comme le pilote..... elle « doit être, elle aussi, composée d'une matière et d'une forme, « et ce sera, alors, cette forme qui sera l'âme,..... car c'est à sa « forme que chaque chose doit d'être ce qu'elle est. » — Peut-être ce qu'ARISTOTE dit ici ne s'applique-t-il qu'à l'intellect. C'est ainsi qu'a compris THEMISTIUS (80, 5) : οὔπω γὰρ δῆλον, εἰ καὶ οὗτος (*sc.* ὁ νοῦς) σώματός τινος ἐντελέχεια ἄρα τοιαύτη, ὥστε ἀχώριστος εἶναι, ἢ ὥστε χωρίζεσθαι, ὥσπερ ὁ κυβερνήτης τοῦ πλοίου. Peut-être aussi faut-il entendre, comme SIMPLICIUS (96, 8) semble le faire, que nous ne savons pas encore si quelques-unes des fonctions de l'âme ne sont pas séparables du corps, comme une partie des fonctions du pilote sont indépendantes du navire : εἰ δὲ καὶ πῇ μὲν χρῆται (*sc.* τῷ ὀργάνῳ) πῇ δὲ μηδ' ὅλως, ὡς τὸ τοῦ πλωτῆρος δηλοῖ παράδειγμα, τὸ μὴ χρώμενον αὐτῆς πάντῃ ἐστὶ χωριστόν.

413 a, 9. τύπῳ — 10. ὑπογεγράφθω. — TREND., *Elem. log. ar.*, 8e éd., p. 49 : ..... *Aristoteles notiones priusquam pertractat, ὡς τύπῳ describere solet. Sicut enim* ὑπογραφὴ *prima lineamenta dicuntur, quibus pictores figuras adumbrant, ita* τύπος

apud statuarios prima operis species quam ex argilla informare solent. Cf. *Ind. Ar.*, 779 a, 24.

CHAPITRE II

413 a, 11. ἐπεὶ δ'..... 12. γνωριμώτερον. — SIMPLICIUS (96, 32) indique les mots qu'il faut suppléer pour compléter le sens : καὶ νῦν ἐκ τῶν ἀσαφῶν μέν, φησί, (ἐλλείπει δὲ τῇ λέξει τὸ τῇ φύσει καὶ τῷ λόγῳ) φανερωτέρων δὲ (καὶ πάλιν ἐλλείπει τὸ ὡς πρὸς ἡμᾶς καὶ τὴν αἴσθησιν) γίνεται τὸ σαφές · παρεῖται δὲ πάλιν τὸ τῇ φύσει, εἴρηται δὲ τὸ καὶ κατὰ τὸν λόγον γνωριμώτερον. — ARISTOTE redit à chaque instant qu'il faut partir de ce qui est plus clair pour nous, c'est-à-dire du particulier fourni par la sensation, pour s'élever jusqu'au général, plus clair en soi; que, de deux concepts donnés, le plus clair en soi est le plus abstrait (*Top.*, VI, 4, 141 b, 5 : ἁπλῶς μὲν οὖν γνωριμώτερον τὸ πρότερον τοῦ ὑστέρου, οἷον στιγμὴ γραμμῆς καὶ γραμμὴ ἐπιπέδου καὶ ἐπίπεδον στερεοῦ, καθάπερ καὶ μονὰς ἀριθμοῦ · πρότερον γὰρ καὶ ἀρχὴ παντὸς ἀριθμοῦ. ὁμοίως δὲ καὶ στοιχεῖον συλλαβῆς . ἡμῖν δ' ἀνάπαλιν ἐνίοτε συμβαίνει · μάλιστα γὰρ τὸ στερεὸν ὑπὸ τὴν αἴσθησιν πίπτει, τὸ δ' ἐπίπεδον μᾶλλον τῆς γραμμῆς, γραμμὴ δὲ σημείου μᾶλλον . οἱ πολλοὶ γὰρ τὰ τοιαῦτα προγνωρίζουσιν · τὰ μὲν γὰρ τῆς τυχούσης τὰ δ' ἀκριβοῦς καὶ περιττῆς διανοίας καταμαθεῖν ἐστίν. *An. post.*, I, 2, 72 a, 1 : λέγω δὲ πρὸς ἡμᾶς μὲν πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ ἐγγύτερον τῆς αἰσθήσεως, ἁπλῶς δὲ πρότερα καὶ γνωριμώτερα τὰ πορρώτερον . ἔστι δὲ πορρωτάτω μὲν τὰ καθόλου μάλιστα, ἐγγυτάτω δὲ τὰ καθ' ἕκαστα. Cf. *Eth. Nic.*, I, 2, 1095 b, 2; *Meta.*, Z, 4, 1029 b, 4). Ce qui nous paraît d'abord le plus clair, ce sont les images sensibles, les faits, l'induction. Mais ce qui est plus clair en soi ce sont les concepts et le syllogisme (v. *ll. cit.* et *An. pr.*, II, 23, 68 b, 35). Le but de l'étude et l'effet de la science sont de faire que ce qui est clair en soi devienne clair pour nous : ἡ γὰρ μάθησις οὕτω γίνεται πᾶσι..... καὶ τοῦτο ἔργον ἐστίν,..... ἐκ τῶν αὐτῷ γνωριμωτέρων τὰ τῇ φύσει γνώριμα (*sc.* ποιῆσαι) αὐτῷ γνώριμα (*Meta.*, *l. l.*). Les concepts ne sont d'abord, pour nous, que des images produites par la superposition et la fusion des éléments communs à plusieurs sensations différentes (*An. post.*, II, 19, 100 a, 15; V. *ad* I, 3, 407 a, 32—33; III, 7, 431 a, 15; 11, 434 a, 8—11). La science consiste à démêler, parmi les éléments confusément unis de ces images, les rapports nécessaires qui relient certains d'entre eux. A la généralité vague qui résulte de la multiplicité des expériences, elle substitue la nécessité fondée sur la connaissance de la cause (*An. post.*, I, 2, 71 b, 9; 31, 87 b, 35; II, 11, 94 a, 20; *Meta.*, A, 1, 981 a, 25; V. *ad* III, 7, *l. l.*). Toutes les fois que les caractères ainsi unis sont médiats, c'est-à-dire qu'il y a place entre eux pour un ou plusieurs moyens, l'aperception de cette nécessité résulte de la démonstration syllogistique (*An. post.*, I, 24, 85 b, 23; II, 11, *l. l.*; *Meta.*, A, 1, 981 a, 27 *et sæp.*). Quant aux attributs qui expriment l'essence même ou la définition d'un sujet, ils ne peuvent en être démontrés (*An. post.*, I, 2, 72 a, 7; 3, 72 b, 18; 2, 71 b, 19; II, 19, 100 b, 10; I, 9, 76 a, 16; II, 3, 90 b, 24; 9, 93 b, 21; *Top.*, I, 1, 100 b, 19; *Phys.*, I, 2, 185 a, 1 *et sæp.*; V. *ad* II, 2, 413 a, 13—16); leur inhérence nécessaire dans ce sujet est l'objet de l'intuition immédiate de l'intellect (v. *ad* I, 1, 402 a, 19; 402 b, 16—403 a, 2; 3, 407 a, 9; III, 4, 429 b, 11 — 12; 6, 430 b, 6—20). Plus un concept est simple, plus aussi cette intuition est aisée, claire et exacte (v. *ad* I, 1, 402 a, 2). Un acte unique d'abstraction suffit à l'intellect pour découvrir, dans un triangle sensible, les éléments nécessaires du triangle. Au contraire, quand il s'agit de concepts complexes, comme ceux de la physique ou de l'éthique, le passage de ce qui est clair pour nous à ce qui est clair en soi est loin d'être aussi facile. La répétition des impressions, une longue expérience, un coup d'œil spécial sont nécessaires en pareil cas (*Eth. Nic.*, VI, 9, 1142 a, 11; a, 17 : διὰ τί δὴ μαθηματικὸς μὲν παῖς γένοιτ' ἄν, σοφὸς δ' ἢ φυσικὸς οὔ . ἢ ὅτι τὰ μὲν δι' ἀφαιρέσεώς ἐστιν, τῶν δ' αἱ ἀρχαὶ ἐξ ἐμπειρίας. Cf. *Ibid.*, I, 1, 1095 a, 2; VI, 12, 1143 b, 11; *An. post.*, I, 31, 88 a, 4; *Meta.*, M, 3, 1078 a, 9; A, 2, 982 a, 26; α, 3, 995 a, 14). Encore l'intuition qui atteint ces concepts conserve-t-elle toujours quelque obscurité et quelque confusion (*Eth. Nic.*, I, 1, 1094 b, 19; II, 2, 1103 b, 34). « La méthode (ὁδὸς) qui se présente naturellement (πέφυκε) « à nous, dit ARISTOTE au début de la *Physique* (I, 1, 184 a, 16), « est celle qui va des choses les plus connues et les plus claires « pour nous, aux choses les plus connaissables et les plus « claires en soi (τῇ φύσει); car ce ne sont pas les mêmes choses « qui sont claires pour nous et qui sont claires absolument. « C'est pourquoi il est nécessaire d'aller, de cette façon, des « choses qui sont les plus obscures en soi, mais les plus claires « pour nous, à celles qui sont les plus claires et les plus con- « naissables en soi. Or les choses qui sont d'abord, pour nous,

« claires et manifestes, sont celles qui sont les plus complexes « (τὰ συγκεχυμένα μᾶλλον); puis, ensuite, quand nous établissons « des distinctions dans ces choses [complexes], leurs éléments « et leurs principes nous deviennent connus. C'est pourquoi il « faut aller des καθόλου aux καθ' ἕκαστα. En effet, grâce à la sen- « sation, le tout (ὅλον) est plus connu pour nous, et le καθόλου « est une espèce de tout. » καθόλου ne désigne pas ici l'universel qui se fixe et se détermine dans un concept unique, mais l'image générique constituée par la fusion de plusieurs représentations semblables. S'élever du καθόλου au καθ' ἕκαστα c'est démêler, dans ce concept confus, les éléments qui en déterminent la définition rationnelle (TREND., p. 276 : *hic — sc. agitur — de tota aliqua re, quae facilius occurrit, quam ejus partes et notae.* SIMPL., *Phys.*, 16, 34 : δῆλον γὰρ ὅτι ἡ μὲν κατὰ τὸ ὄνομα γνῶσις τοῦ κύκλου πρόχειρος καὶ τοῖς πολλοῖς ἐστιν, ὁ δὲ τοῦ κύκλου ὁρισμός, ὅτι ἔστι σχῆμα ἐπίπεδον ὑπὸ μιᾶς γραμμῆς περιεχόμενον,.... οὗτος δὴ ὁ ὁρισμὸς οὐκέτι πρόχειρος πᾶσι τὰ καθέκαστα τοῦ κύκλου παραδιδοὺς καὶ τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ καὶ στοιχείοις ἐπεξιών.). Quand on a distingué, dans les caractères qui se présentent d'abord pêle-mêle et sur le même plan, les attributs purement accidentels, puis ceux qui, bien que nécessaires, ne font pas partie de l'essence du sujet et peuvent en être démontrés (συμβεβηκὸς καθ' αὑτό), enfin ceux qui constituent son essence immédiate, on a atteint, du même coup, la connaissance de la cause. Car c'est l'essence de chaque chose qui fournit la raison de tous les autres attributs qu'elle possède (à l'exception de ceux qui, purement accidentels, ne peuvent faire l'objet de la science) ; c'est dans l'essence qu'on trouve le moyen du syllogisme qui sert à les démontrer. Par conséquent, celui qui s'est élevé jusqu'à la connaissance du concept clair connaît, mieux que celui qui ne possède qu'une notion confuse, dans quels cas particuliers ou dans quels individus ce concept se réalise (*Phys.*, *l. l.* 184 b, 11). Acquérir la science c'est donc, dans la plupart des cas, non point passer directement de la perception des individus ou des faits particuliers à la connaissance du concept, mais transformer en concept clair la notion confuse qui s'est d'abord formée en nous ; autrement dit, s'élever du simple καθόλου au τί ἦν εἶναι. — Par suite, le passage qui nous occupe ne signifie peut-être pas, comme le pense TRENDELENBURG (p. 276), qu'il faut démontrer la définition de l'âme, obtenue dans le chapitre précédent, par l'examen des facultés particulières (*Ut omnino a singulis, quae a nobis sunt proxima, ad universa, in quibus causa et*

ratio inest, cognitio procedit : ita etiam e singulis facultatibus definitio proposita demonstrabitur.), mais plutôt, qu'il faut s'élever de cette notion, qui n'est encore qu'ébauchée et confuse, à une définition plus rationnelle de l'âme. Jusqu'ici nous avons seulement constaté ce que l'âme est *en fait*. Nous devons nous efforcer, par une détermination plus rigoureuse de son essence, d'atteindre la cause. Cette détermination nous amènera peut-être à distinguer diverses parties dans l'âme, ou diverses espèces d'âmes, elle nous montrera peut-être que, si toute forme d'un corps naturel organisé est une âme, toute âme n'est pas la forme d'un corps naturel organisé, de même que l'enfant, à mesure que ses notions se précisent, cesse de donner le nom de mère à toutes les femmes et celui de père à tous les hommes. Le concept, en effet, à mesure qu'il devient plus clair, devient aussi plus distinct (*Phys.*, *l. l.*). Sans doute, pour obtenir ce résultat, nous devrons partir des faits et des manifestations particulières de l'âme, puisque sa définition et son essence elles-mêmes sont en question ; nous devrons donc, à ce point de vue encore, aller du plus clair pour nous au plus clair en soi. Mais ces faits ne nous serviront pas, au moins directement, à démontrer la définition précédente, mais à atteindre une notion plus exacte de l'âme, notion qui, à son tour, rectifiera cette définition provisoire et nous en indiquera le pourquoi.

413 a, 13. πάλιν. — SIMPL., 97, 2 : τὸ μὲν πάλιν εἰπὼν ὡς ἤδη τινὰ ἀπογραφικὸν ἀποδοὺς λόγον.

οὕτω γε. — Leçon qui n'est fournie que par E et par SOPHONIAS (45, 12). Tous les autres textes, manuscrits ou imprimés, omettent γε. — La méthode qui consiste à remonter des attributs dérivés à l'essence, ou des effets à la cause, n'est qu'un pis aller. Mais, puisque la méthode entièrement rationnelle qui consisterait à partir de l'essence de l'âme, donnée à priori, pour en déduire ses attributs et ses effets, est impossible pour nous, nous devons, *du moins*, nous efforcer de dégager de l'expérience une définition plus exacte et plus complète que celle que nous venons d'établir provisoirement. SIMPL., 96, 28 : οὗτος γὰρ τοῖς μήπω τελείοις ἀλλ' ἔτι ζητοῦσι σύμμετρος ὁ τρόπος (*sc.* τὸν τρόπον..... ἐκ τῶν αἰτιατῶν εἰς τὰ αἴτια ἐπανιόντα).

οὐ γὰρ μόνον..... 16. τῶν ὅρων εἰσίν. — SIMPL., 97, 6 : τοῦ ἐπανελθεῖν τὴν αἰτίαν ἐπάγει, διὸ καὶ τῷ αἰτιολογικῷ χρῆται συν-

δέσμῳ, ἐπειδὴ μὴ ἐμμένειν δεῖ τοῖς αἰτιατοῖς, ἀλλ' ἐντεῦθεν εἰς τὰ αἴτια ἀνάγεσθαι. — *An. post.*, II, 10, 94 a, 11 : ἔστιν ἄρα ὁρισμὸς εἷς μὲν λόγος τοῦ τί ἐστιν ἀναπόδεικτος, εἷς δὲ συλλόγισμὸς τοῦ τί ἐστι, πτώσει διαφέρων τῆς ἀποδείξεως, τρίτος δὲ τῆς τοῦ τί ἐστιν ἀποδείξεως συμπέρασμα. *Ibid.*, I, 8, 75 b, 31. A prendre les termes à la rigueur, il n'y a démonstration ou syllogisme d'aucune définition. Car la démonstration consiste toujours à établir pourquoi tel attribut appartient à tel sujet; or, dans la définition, il n'y a pas, à proprement parler, d'attribution (*An. post.*, II, 3—8, *praes.* 3, 90 b, 34). Cela résulte de l'indivisibilité de l'essence (v. *ad* II, 1, 412 b, 6—9; III, 6, 430 b, 6—20). Le bipède n'est pas un sujet dont l'animal serait l'attribut, car le bipède c'est déjà l'animal et l'attribution de l'un à l'autre n'est qu'une tautologie. Les définitions sont les principes indémontrables de la démonstration (v. *ad* II, 2, 413 a, 11—12). Cela est vrai, sans restriction, pour les concepts où l'on ne peut distinguer une forme et une matière, des différences et un genre; par exemple pour les genres derniers, les notions les plus simples que suppose chaque science (*An. post.*, II, 3, 90 b, 25; 9, 93 b, 22; 19, 100 b, 12; *Meta.*, Z, 11, 1037 a, 33; 17, 1041 b, 9; Θ, 10, 1051 b, 17; *Eth. Nic.*, VI, 12, 1143 a, 36; V. *ad* II, 1, *l. l.*; III, 4, 429 b, 11—12; 6, *l. l.*). Mais, en ce qui concerne les notions dans lesquelles cette distinction est possible, on peut, non point en démontrer *stricto sensu* la définition, mais revêtir cette définition de la forme extérieure de la démonstration; on peut conclure de la forme à la matière. Par exemple, de ce que la maison est un abri contre le vent, la pluie et la chaleur, on peut déduire que sa matière doit être les pierres, les briques et le bois (*An. post.*, II, 8, 93 b, 16 : ὥστε συλλογισμὸς μὲν τοῦ τί ἐστιν οὐ γίνεται οὐδ' ἀπόδειξις, δῆλον μέντοι διὰ συλλογισμοῦ καὶ δι' ἀποδείξεως. *Ibid.*, 93 a, 11; a, 14; Philop., *ad loc.*, *Schol.*, 244 b, 47 : ἐνδέχεται τὸ τί ἐστιν ἤγουν τὸν ὑλικὸν ὁρισμὸν ἀποδεῖξαι δι' ἄλλου ὁρισμοῦ τοῦ εἰδικοῦ. *Meta.*, Z, 17, 1041 a, 10; a, 24; b, 5; H, 3, 1043 b, 28 : ὥστ' οὐσίας ἔστι μὲν ἧς ἐνδέχεται εἶναι ὅρον καὶ λόγον, οἷον τῆς συντέθου, ἐάν τε αἰσθητὴ ἐάν τε νοητὴ ᾖ· ἐξ ὧν δ' αὕτη πρώτων, οὐκ ἔστιν, εἴπερ τι κατά τινος σημαίνει ὁ λόγος ὁ ὁριστικός, καὶ δεῖ τὸ μὲν ὥσπερ ὕλην εἶναι, τὸ δὲ ὡς μορφήν. *Schol.*, *ap.* Waitz, *Org.*, t. I, p. 58 : ἐπεὶ δὲ καὶ πᾶσιν ἀπόδειξις ἐκ προτέρων γίνεται, ἀνάγκη τοῦ ὑλικοῦ ἀπόδειξιν γενέσθαι διὰ μέσου τοῦ εἰδικοῦ οὕτως · ὁ θυμούμενος ὀρέγεται ἀντιλυπήσεως, τοῦ δὲ ὀρεγομένου ἀντιλυπήσεως ζεῖ τὸ περὶ καρδίαν αἷμα, ὁ ἄρα θυμούμενος ζέον ἔχει τὸ περὶ καρδίαν αἷμα.). Il y a un syllogisme *logique* de l'essence (*An. post.*, II, 8, 93 a, 15 : ἔστι λογικὸς συλλογισμὸς τοῦ τί ἐστιν. V. *ad* I, 1, 403 b, 8; a, 25 sqq.; 402 b, 16—403 a, 2; III, 6, *l. l.*). La définition complète, celle qui indique, à la fois, la matière et la forme de la chose, peut donc s'exprimer par un syllogisme, dans lequel le moyen terme est la forme, et le majeur la matière. Le moyen joue ici son rôle normal, qui est d'indiquer la cause de la conclusion (*An. post.*, II, 11, déb. *et sæp.*), puisque c'est toujours la forme qui détermine la matière. La définition du tonnerre, par exemple, correspondrait au syllogisme suivant : Le tonnerre est l'extinction du feu dans les nuages; l'extinction du feu dans les nuages est bruit dans les nuages; le tonnerre est bruit dans les nuages. Ce syllogisme n'est *logique*, et ne diffère du syllogisme normal, qu'en ce que la forme (extinction du feu dans les nuages) y est posée, par abstraction, à part de la matière (bruit dans les nuages), ce qui est un artifice de la pensée (v. *ad* II, 1, *l. l.*; III, 6, *l. l.*).

Si, au lieu de revêtir cette définition de la forme syllogistique, nous lui donnions la forme normale de la définition, celle qui répond à la question τί δ' ἐστὶ βροντή; nous dirions que le tonnerre est le bruit de l'extinction du feu dans les nuages. Cette définition ne diffère du syllogisme précédent que par la position des termes. Le moyen-cause (la forme ou la différence : extinction dans les nuages) y est énoncé après le majeur-effet (la matière ou le genre : bruit), tandis que, dans la démonstration, il est posé d'abord. On peut, enfin, comme le font ceux qui définissent les choses uniquement par leur matière, se borner à énoncer la conclusion du raisonnement qui exprime la définition. Seulement, en pareil cas, on omet la cause et la forme (v. *An. post.*, II, 10, 93 b, 38 sqq.).

413 a, 16. νῦν δ'. — V. *ad* II, 1, 412 b, 15.

413 a, 17. οἷον τί ἐστιν..... 20. τὸ αἴτιον. — τετραγωνισμός = quadrature ou équivalence, possible ou non, d'une surface donnée à un carré. V. *Ind. Ar.*, 755 b, 9. — ἑτερομήκει. Renouvier, *Man. de philos. anc.*, t. I, p. 185, n. 2 (à propos de *Meta.*, A, 5, 986 a, 26) : « Il s'agit d'un rectangle tel que l'un de ses « côtés surpasse son adjacent d'une seule unité de longueur, « ou, arithmétiquement parlant, d'un nombre produit de « deux facteurs différents d'une unité. Nous appuyons cette « interprétation sur une définition expresse donnée par Jam« blique (*in Arithmet. Nicom.*, p. 105), sur le sens entier du

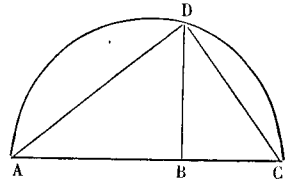
« chapitre où elle est contenue, et sur d'autres nombreux pas-« sages où l'hétéromèque est toujours pris pour un rectangle. » Il faut remarquer, toutefois, que JAMBLIQUE, dans le passage cité, ajoute immédiatement que, d'après EUCLIDE, ἑτερομήκης désigne le produit de deux facteurs inégaux, *quelle que soit leur différence :* ὁ Εὐκλείδης..... οἰηθεὶς ἑτερομήκη εἶναι τὸν ἁπλῶς ὑπὸ διαφόρων δύο ἀριθμῶν πολλαπλασιασθέντων γινόμενον (*l. c.*, 74, 24 Pist.). PHILOPON (*Schol.*, 203 b, 38) dit, de même, qu'ARISTOTE entend par ἑτερομήκεις les nombres : ἐξ ἀνίσων ἀριθμῶν πολυπλασιασθέντων γενομένους. Il paraît probable qu'ARISTOTE a pris ce terme dans le même sens qu'EUCLIDE. Il est plus douteux qu'il l'ait appliqué seulement aux figures, à l'exclusion des nombres, comme le croyait ALEXANDRE (*ap.* PHILOP. *l. l.*), dont PHILOPON ne partage pas l'opinion sur ce point. Quoi qu'il en soit, le problème consiste à trouver une moyenne proportionnelle, soit entre deux nombres, soit entre deux grandeurs. Arithmétiquement, il se résout ainsi :

$$ab = x^2$$
$$x = \sqrt{ab}$$

$\sqrt{ab}$ est moyenne proportionnelle entre a et b, puisque $\frac{a}{\sqrt{ab}} = \frac{\sqrt{ab}}{b}$.

Géométriquement, la solution est fournie par la construction suivante : Soit AB l'un des côtés du rectangle; BC l'autre côté. Décrire une demi circonférence en prenant le milieu de AC comme centre; élever une perpendiculaire en B. BD est le côté du carré cherché. En effet $\frac{BD}{AB} = \frac{BC}{BD}$

$$AB \times BC = BD^2$$



(La perpendiculaire abaissée du sommet de l'angle droit d'un triangle rectangle est moyenne proportionnelle entre les deux segments de l'hypoténuse.). EUCLIDE (VI, 17) formule ainsi le théorème : Si trois lignes droites sont proportionnelles, le

rectangle, produit des extrêmes, est égal au carré de la moyenne. — Par conséquent, celui qui définit la quadrature du rectangle en disant seulement qu'elle consiste dans son égalité à un carré, oublie d'en indiquer la cause, c'est-à-dire omet de mentionner qu'il faut, pour cela, que les deux côtés du rectangle et celui du carré soient trois lignes proportionnelles dont le côté du carré est la moyenne.

413 a, 22. τούτων, *sc.* τῶν σημαινομένων ὑπὸ τοῦ ζῆν. L'explication est ainsi plus simple qu'en rapportant τούτων à νοῦς, αἴσθησις etc. V. SOPHON., 47, 33 : τὸ δὲ ζῆν εἰς πλείω τὸν ἀριθμὸν βλέψαντες εἴποιμεν · κἂν εἰ μόνον ἐν ὑπάρχει τι τούτων, ζῆν αὐτὸ λέγομεν.

413 a, 25. φθίσιν τε καὶ αὔξησιν. — Cette leçon, que préfère aussi TRENDELENBURG (p. 279), nous paraît plus satisfaisante que φθίσις τε καὶ αὔξησις, leçon adoptée par BEKKER et BIEHL. Le dépérissement, la nutrition et la croissance sont, en effet, trois opérations du même genre, entre lesquelles il n'y a qu'une différence de degré. V. *Gen. et corr.*, I, 5, 322 a, 20; *ad* II, 4, 416 a, 22—25.

τὰ φυόμενα paraît ne pas désigner seulement les plantes, mais tous les êtres qui n'ont que la faculté de nutrition et de croissance, comme l'éponge et les actinies (? κνῖδαι). V. *Hist. an.*, V, 16, 548 b, 7.

413 a, 26. δοκεῖ. — SIMPLICIUS (99, 14) prend ce terme dans son sens dubitatif : καὶ τὸ δοκεῖ χώραν ἔσχε διὰ τὸ ἀτελὲς τῆς ζωῆς καὶ τὸ τῶν ζώντων τε καὶ μὴ ζώντων μεταίχμιον. Mais δοκεῖ semble plutôt indiquer que l'opinion exprimée, fondée sur des faits manifestes (φαίνεται), est admise d'un commun accord par tout le monde (v. *ad* I, 1, 402 a, 4). *Part. an.*, II, 10, 655 b, 32 : τὰ μὲν οὖν φυτά (καὶ γὰρ ταῦτα ζῆν φαμέν).....

413 a, 28. οὐ γὰρ ἄνω..... 31. τροφήν. — ARISTOTE veut dire que les plantes et les autres êtres qui s'accroissent spontanément sont doués de vie, précisément parce qu'ils possèdent αὔξησίν τε καὶ φθίσιν. Et ce qui prouve qu'ils possèdent ces facultés, c'est qu'ils s'accroissent dans toutes leurs parties. Car c'est précisément là ce qui distingue la croissance naturelle et organique de la simple augmentation dont sont susceptibles les corps inanimés (v. SIMPL., 99, 16; PHILOP., 234, 12 : τὰ γὰρ κατὰ

πρόσθεσιν αὔξεσθαι δοκοῦντα οὐ κατὰ πᾶν μόριον ἑαυτῶν αὔξονται, διὸ οὐδὲ αὔξησις ἐπ' ἐκείνων λέγεται, ἀλλὰ πρόσθεσις . ἐὰν γὰρ ἐπὶ τὸν σωρὸν τοῦ σίτου προσθήσω ἕτερον σῖτον, οὐ δι' ὅλων τῶν μορίων τοῦ σωροῦ ἡ πρόσθεσις γέγονεν, ἀλλ' ἐφ' ἑνός... κτλ. De même SOPHON., 48, 2. Cf. *Gen. et corr.*, I, 5, 321 a, 18 : ..... τὰ ὑπάρχοντα τῷ αὐξανομένῳ καὶ φθίνοντι . ταῦτα δὲ τρία ἐστίν, ὧν ἓν μέν ἐστι τὸ ὁτιοῦν μέρος μεῖζον γίγνεσθαι τοῦ αὐξανομένου μεγέθους.....). Par suite, la conjecture de BIEHL πάντῃ ὅσα καὶ τρέφεται ne peut guère être adoptée. Car il n'y a pas lieu de remarquer que tous les êtres qui se nourrissent s'accroissent, ce qui, d'ailleurs, ne serait pas entièrement exact, mais bien, que les plantes possèdent la faculté de nutrition, parce que tous les êtres dont le volume augmente dans toutes ses parties sont doués de cette faculté. Il faut donc, ou bien lire, avec BEKKER, TRENDELENBURG et TORSTRIK, πάντοσε καὶ τρέφεται et considérer la phrase οὐ γὰρ ἄνω..... πάντοσε comme une sorte de parenthèse ; — mais alors les mots καὶ τρέφεται sont inutiles, puisque la croissance implique la nutrition, ou, du moins, assez peu significatifs; — ou bien, et plutôt, lire πάντῃ ἐκτρέφεταί τε καὶ ζῇ (SUX). ἐκτρέφεσθαι peut avoir le sens de *se développer*, puisque l'actif ἐκτρέφειν a quelquefois celui de *faire pousser*, *faire croître* (*Hist. an.*, VIII, 13, 598 b, 5 : τὸ πότιμον καὶ τὸ γλυκύτερον ὕδωρ ἐκτρέφει τὰ κυήματα). C'est de cette acception que paraît dépendre celle de *vivere*, *vitam trahere* (STRAT., *Anth. Pal.*, 12, 243 ; cf. TZETZ., *Hist.*, 5, 606). — Il y a, d'ailleurs, avantage, comme le remarque TORSTRIK (p. 136), à lire τε καὶ au lieu de καί : *té non potest omitti. Aristoteles hoc dicit : nutritur, et propterea quod nutritur vivit. Ibid.*, p. 118 : τὲ καί *saepe hanc vim habet ut id quod ante* τέ *ponitur vel condicio sit sine quâ non possit esse quod post* καί *ponitur vel etiam causa cur hoc sit.*

413 a, 30. διὰ τέλους n'exprime pas seulement la durée jusqu'à un terme, mais la continuité dans cette durée. V. *Ind. Ar.*, 753 a, 38 ; *De an.*, III, 9, 432 b, 21.

413 a, 31. τοῦτο ne se rapporte grammaticalement à aucun des mots qui précèdent. Il faut sous-entendre τὸ θρεπτικόν, comme le fait SOPHONIAS (48, 7), ou plutôt τὸ τῆς ζωῆς εἶδος avec SIMPLICIUS (100, 3). Cf. ci-dessus a, 22 : ἕν τι τούτων.

413 a, 32. ἐν τοῖς θνητοῖς. — SIMPL., 100, 4 : τὰ δὲ ἄλλα οὐκ ἄνευ τούτου τοῖς θνητοῖς παραγίνεται, ὅτι καὶ γεννᾶται καὶ τρέφεται διὰ τούτου.

413 a, 32. φανερὸν δ' ἐπὶ..... b, 1. ψυχῆς ne se rapporte pas à ce qui précède immédiatement mais à χωρίζεσθαι.... δυνατόν (a, 31). Cf. THEM., 81, 26.

413 b, 2. τὸ δὲ ζῷον..... πρώτως. — Cf. ALEX., *De sensu*, 9, 12 : μὴ πάντα τὰ ψυχὴν ἔχοντα ζῷα, εἴ γε ὥρισται τὸ ζῷον, ὡς ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς εἴρηται, αἰσθήσει.

τὰ μὴ κινούμενα..... 4. οὐ ζῆν μόνον. — V. *De an.*, III, 9, 432 b, 19 ; *ad* I, 5, 410 b, 19 ; *Part. an.*, IV, 7, 683 b, 4 : τῶν δ' ὀστρακοδέρμων οὐκ ἔστι τὸ σῶμα πολυμερές . τούτου δ' αἴτιον τὸ μόνιμον αὐτῶν εἶναι τὴν φύσιν (sur le sens de ὀστρακόδερμος, v. *Ind. Ar. s. v.*). *Gen. an.*, I, 23, 731 b, 8 : τὰ δ' ὀστρακόδερμα τῶν ζῴων μεταξὺ ὄντα τῶν ζῴων καὶ τῶν φυτῶν. *Hist. an.*, I, 1, 487 b, 6 *et sæp. ; Ind. Ar.*, 535 b, 46. THEM., 82, 1 : καὶ γὰρ τὰ μὴ κινούμενα κατὰ τόπον, ἔχοντα δὲ αἴσθησίν τινα, ὥσπερ τὰ ὄστρεα, ἤτοι ζωόφυτα. — Comme le remarque TRENDELENBURG (p. 280), κινούμενα ne doit pas être pris dans son sens large. En ce sens, en effet, on ne saurait parler d'animaux μὴ κινούμενα, puisque la croissance et la nutrition sont aussi des κινήσεις (v. *Phys.*, III, 1, 201 a, 10 ; VIII, 7, 261 a, 27—36 *et sæp. ; ad* I, 3, 406 a, 12—13). κινεῖσθαι désigne donc ici le mouvement local, et non pas même le mouvement local en général (puisque la croissance, la nutrition et la sensation, qui n'est pas possible sans une altération, supposent, elles-mêmes, ce genre de mouvement. V. *Phys., l. l.*, 260 a, 26 sqq.), mais la locomotion, le déplacement de l'animal tout entier, dans l'espace. L'emploi de κίνησις en ce sens est fréquent dans ARISTOTE (*Ind. Ar*, 390 b, 59 ; 392 a, 57 ; *Phys.*, VIII, 9, 266 a, 1). Par suite, il n'est pas nécessaire d'admettre la leçon de SYLBURG, qui ne s'appuie sur aucun manuscrit : τὰ μὲν κινούμενα.

Ce passage montre comment il faut interpréter l'opinion générale qui définit l'être animé par le mouvement et la sensation (*De an.*, I, 2, 403 b, 25 : τὸ ἔμψυχον δὴ τοῦ ἀψύχου δυοῖν μάλιστα διαφέρειν δοκεῖ, κινήσει τε καὶ τῷ αἰσθάνεσθαι). La sensation n'est pas une condition nécessaire de l'animation. Quant au mouvement, il est bien le caractère distinctif de l'être animé, pourvu, toutefois, qu'on entende par mouvement le dépérissement ou la croissance et les déplacements des parties de l'organisme sans lesquels ils ne sont pas possibles, et non pas le transport spontané de l'ensemble de cet organisme dans le lieu.

Ce genre de mouvement n'appartient pas nécessairement à tout être animé, ni même à tout animal. — Cependant ARISTOTE ne semble pas employer partout ces concepts avec la même précision. Tout animal et tout être animé, dit-il dans la *Physique* (VIII, 9, 265 b, 34; cf. 4, 254 b, 15; b, 31) se meut lui-même du mouvement local : κινεῖ δὲ τὸ ζῷον καὶ πᾶν τὸ ἔμψυχον τὴν κατὰ τόπον ἑαυτὸ κίνησιν. Et l'on ne peut entendre ici par τὴν κατὰ τόπον κίνησιν les mouvements de translation, conditions de la nutrition, etc., qui existent chez tout être animé, même alors qu'il ne se déplace pas dans l'espace. Car ces mouvements n'ont pas pour cause l'animal lui-même (*Ibid.*, 2, 253 a, 11 : ὁρῶμεν γὰρ ἀεί τι κινούμενον ἐν τῷ ζῴῳ τῶν συμφύτων · τούτου δὲ τῆς κινήσεως οὐκ αὐτὸ τὸ ζῷον αἴτιον, ἀλλὰ τὸ περιέχον ἴσως . αὐτὸ δέ φαμεν ἑαυτὸ κινεῖν οὐ πᾶσαν κίνησιν, ἀλλὰ τὴν κατὰ τόπον.). D'autre part, l'explication de SIMPLICIUS (*Phys.*, 1320, 7) : καὶ πᾶν τὸ ἔμψυχον, τουτέστι τὸ τὴν ψυχὴν ἔχον ἐν ἑαυτῷ τὴν κινοῦσαν, δι' ἣν ἑαυτὸ κινεῖ τὸ ζῷον, paraît un peu forcée. Il semble donc y avoir quelque différence entre les définitions qu'ARISTOTE donne de l'animal dans la *Physique* et dans le *De anima*. Mais il n'est pas douteux que l'expression la plus définitive de sa pensée ne se trouve dans ce dernier traité. — Cf. *Juv. et sen.*, 1, 467 b, 23 : τὰ γὰρ φυτὰ ζῇ μέν, οὐκ ἔχει δ' αἴσθησιν, τῷ δ' αἰσθάνεσθαι τὸ ζῷον πρὸς τὸ μὴ ζῷον διορίζομεν. *Part. an.*, III, 4, 666 a, 34 : τὸ μὲν γὰρ ζῷον αἰσθήσει ὥρισται. *Ibid.*, II, 1, 647 a, 21; 10, 656 a, 3; IV, 5, 681 a, 19 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 19 b, 42—47; 311 a, 45 sqq.

413 b, 4. αἰσθήσεως..... 5. ἀφή. — *De an.*, II, 3, 414 b, 3; III, 12, 434 b, 11; *De sensu*, 1, 436 b, 13 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 127 a, 56 sqq.

πρῶτον. — Un caractère appartient prochainement à un sujet, lorsqu'il lui appartient immédiatement (οὐκ ἔστιν ἄλλο μεταξύ, *An. post.*, I, 19, 81 b, 31; b, 35; 82 a, 11) et, par conséquent, fait partie de son essence propre (*Ind. Ar.*, 653 a, 26). Le toucher est, pour l'animal, une propriété de ce genre. Il n'en est pas de même des autres sens, qui n'appartiennent qu'à certains animaux, c'est-à-dire à l'animalité plus particulièrement spécifiée.

413 b, 5. ὥσπερ δὲ... κτλ. — PHILOP., 236, 16 : ὥσπερ δὲ ἀντὶ τοῦ ὥσπερ γάρ · ἔστι γὰρ αἰτιολογικόν. De même SOPHON., 48, 25.

413 b, 8. τὰ δὲ ζῷα..... 9. ἔχοντα. — THEM., 82, 6 : οὕτως αὖ πάλιν ἡ ἀφὴ τῶν λοιπῶν αἰσθήσεων χωρίζεται ἐπὶ τῶν ζωοφύτων.

413 b, 9. δι' ἣν δ' αἰτίαν..... 10. ἐροῦμεν. — C'est-à-dire pourquoi la fonction nutritive peut exister à part des autres fonctions de l'âme et la sensibilité tactile des autres espèces de sensibilités. — THEM., 82, 9 : δι' ἣν δὲ αἰτίαν ἡ μὲν φυτικὴ τῆς αἰσθητικῆς, ἡ δὲ ἀφὴ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων χωρίζεσθαι δύναται, ὕστερον ἐροῦμεν. De même PHILOP., 237, 1; SOPHON., 48, 28. — SIMPL., 100, 14 : τῇ γὰρ ἀφῇ συνείληπται καὶ ἡ γεῦσις, καὶ ἔστιν ἀναγκαιοτάτη τοῖς ζῷοις, ὡς καὶ τοῦτο ῥηθήσεται ὕστερον. V. *De an.*, II, 10 et III, 12.

413 b, 11. νῦν δ' ἐπὶ..... ἡ ψυχή. — ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 11, n. 3) conjecture : νῦν δ' ἐπὶ τοσοῦτον εἰρήσθω μόνον ὅτι· ἔστι δ' ἡ ψυχή.. κτλ., et traduit : *für jetzt sei nur so viel gesagt, dass es der Fall ist.* Mais, bien qu'ARISTOTE oppose souvent le τὸ ὅτι au τὸ διότι (*Ind. Ar.*, 200 b, 36), ὅτι employé seul ne peut guère avoir ce sens.

413 b, 12. ἀρχή. — V. *ad* I, 1, 402 a, 6 et SIMPL., 100, 19 : ἀρχὴν δὲ (*sc.* λέγει) τὴν εἰδητικὴν αἰτίαν.

413 b, 13. πότερον..... 15. τόπῳ. — SOPHON., 48, 39 : πότερον γὰρ τῶν ἀπηριθμημένων ἕκαστόν ἐστι ψυχὴ καὶ ἀλλήλων ἀπέσχισται, ὡς ἂν εἰ καὶ πολλαὶ ψυχαὶ ἦσαν..... κτλ.

413 b, 15. ἢ καὶ τόπῳ. — ID., 49, 3 : ὥσπερ καὶ ποιεῖν ἐλέγομεν Τίμαιον, ἄλλοις ἄλλα συντάττοντα τοῖς σωματικοῖς τὰ ψυχικά. Cf. *Tim.*, 69 C sqq.; V. *ad* III, 9, 432 a, 24.

οὐ χαλεπὸν ἰδεῖν. — *Sub.* : ὅτι λόγῳ μὲν κεχώρισται, τόπῳ δὲ οὔ (THEM., 83, 26). ARISTOTE, dit SIMPLICIUS (100, 31), ne répond pas à la première partie de la question qu'il a posée (πότερον τούτων ἕκαστόν ἐστι ψυχή), parce que la solution en a déjà été donnée à la fin du premier livre. V. *De an.*, I, 5, 411 a, 26—b, 30.

413 b, 16. ἔνια δὲ ἀπορίαν ἔχει. — L'interprétation qui se présente naturellement consiste à voir, dans ces mots, une allusion aux fonctions de l'intellect. C'est ainsi qu'ALEXANDRE (*ap.* SIMPL., 101, 18) et PHILOPON (240, 2) les ont compris. SIM-

PLICIUS (101, 27) pense, au contraire, qu'ARISTOTE met complètement de côté la question de l'intellect, et qu'il a ici en vue les fonctions sensibles : ἔνια δὲ ἀπορίαν ἔχει, ὄψις ἀκοὴ ὄσφρησις γεῦσις, ἐπειδὴ διωρισμένοις χρῶνται ὀργάνοις. La première explication paraît préférable. τούτων ne peut, en effet, désigner que les facultés énumérées plus haut (b, 12) : θρεπτικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει.

413 b, 18. ὡς οὔσης...., 19. πλειόνων. — THEM., 83, 27 : τὸ γὰρ θρεπτικὸν καὶ αὐξητικὸν καὶ γεννητικὸν οὔτε ἐπὶ τῶν ζώων κεχώρισται, οὔτε μᾶλλον ἐπὶ τῶν φυτῶν, ἀλλὰ διὰ παντὸς τοῦ σώματος τῶν τριῶν ἅμα πεφοίτηκεν ἡ τοιαύτη ἀρχή. δῆλον δέ, ὅτι καὶ διαιρούμενα ζῇ..... De même SIMPL., 101, 23; SOPHON., 49, 5. — Sur le sens de ὡς, v. *ad* I, 5, 411 b, 26—27.

413 b, 19. ἑτέρας διαφορὰς. — Nous suivons l'interprétation de SOPHONIAS (49, 11) : καὶ περί τινας δὲ ἄλλας διαφόρους τῆς ψυχῆς δυνάμεις ὁρῶμεν συμβαῖνον..... et la traduction d'ARGYROPULE : *sic et circa alias videmus animæ differentias fieri.* Mais ἕτερος, non suivi de τίς, ne s'emploie guère en ce sens. On pourrait lire ἑτέρας διαφορᾶς et traduire : nous voyons qu'il en est de même pour la seconde des facultés de l'âme, c'est-à-dire pour l' αἰσθητικόν. Mais il faudrait, pour cela, que ἑτέρας fût précédé de l'article. Peut-être, enfin, pourrait-on expliquer de la façon suivante : chez les êtres qui ne possèdent qu'une faculté unique, la nutrition, cette faculté n'est pas localisée dans une partie spéciale de leur organisme. Il en est de même pour les facultés diverses (ἑτέρας) que possèdent d'autres animaux, comme la sensibilité et la motricité; elles ne résident pas séparément dans des parties distinctes de leur corps. — Ni διαφορά, ni *spécification* ne doivent être pris dans leur sens strict. L'âme n'étant pas un genre, ses divers modes ne sont, à proprement parler, ni des différences, ni des espèces.

413 b, 20. τῶν ἐντόμων. — V. *ad* I, 5, 411 b, 20.

413 b, 22. καὶ φαντασίαν. — FREUDENTHAL (*Üb. d. Begr. d. Wort.* φαντ. *b. Arist.*, p. 8) supprime ces mots. Il résulterait, dit-il, des mots καὶ φαντασίαν qu'il faut attribuer la représentation (φαντασία) à tous les animaux qui possèdent la sensation, aussi bien qu'aux parties des insectes coupés en morceaux. Or, cette assertion serait en contradiction avec beaucoup d'autres passages (3, 415 a, 10 : τοῖς μὲν οὐδὲ φαντασία. III, 3, 428 a, 9; 22; 24; *An. post.*, II, 19, 99 b, 36; *Meta.*, A, 1, 980 a, 28), et il est douteux que les animaux inférieurs possèdent même une sorte d'obscure représentation (*De an.*, II, 3, 416 b, 16; et III, 11, 434 a, 4). — Mais il nous semble que les mots suspects peuvent être conservés. D'abord, en effet, ARISTOTE ne se propose pas ici de donner une énumération exacte des opérations psychiques dont sont capables les divers animaux. Il veut établir seulement que les différentes facultés n'occupent pas, dans l'organisme, des lieux distincts et c'est ce que prouve, d'après lui, l'exemple qu'il cite : chaque segment de l'animal mutilé conserve la capacité de sentir et de se mouvoir. Il ajoute que la sensibilité est accompagnée de désir et de représentation, sans avoir besoin, pour le but qu'il se propose, d'insister sur les restrictions que cette affirmation générale pourrait comporter. N'est-ce pas à peu près de la même façon qu'il parle un peu plus haut (413 b, 3) d'êtres vivants immobiles mais doués de sensibilité, sans se demander si, et dans quelle mesure, la plupart des zoophytes auxquels il pense (τὰ ὀστρακόδερμα, v. *ad loc.*) possèdent cette faculté (*Hist. An.*, VIII, 1, 588 b, 18 : περὶ αἰσθήσεως, τὰ μὲν αὐτῶν οὐδὲ ἓν σημαίνεται, τὰ δ' ἀμυδρῶς. Cf. *De somno*, 2, 455 a, 7)? De plus, la sensation et le mouvement seraient inutiles à l'animal, et la nature les lui aurait donnés en vain, ce qui est impossible, s'il ne pouvait, par la représentation des plaisirs et des douleurs liés à chaque sensation, se garantir des unes et se procurer les autres. En outre, ARISTOTE ajoute que la sensation est nécessairement accompagnée de désir. Or, le désir suppose la représentation (v. *ad* III, 10, 433 b, 28); car, alors même que c'est une sensation qui lui donne naissance, il faut pour cela qu'elle soit accompagnée de la représentation du plaisir ou de la douleur qui y ont été antérieurement attachés. Par suite, ce ne sont pas seulement les mots καὶ φαντασίαν, mais l'ensemble du passage, depuis εἰ δ' αἴσθησιν (b, 22) jusqu'à καὶ ἐπιθυμία (24), qu'il faudrait considérer comme apocryphes. Il est donc probable qu'ARISTOTE a eu l'intention d'attribuer aux animaux inférieurs une sorte de représentation, mais obscure et confuse, comme les sensations mêmes qu'ils peuvent éprouver. Et il a, par conséquent, le droit de dire, d'une part, qu'ils ne possèdent pas la φαντασία claire et précise, d'autre part qu'ils sont doués d'une imagination, vague et confuse, simple prolongement de la sensation. C'est précisément ce que semble indi-

quer le dernier des passages invoqués par FREUDENTHAL, *De an.*, III, 11, 434 a, 4 : φαντασία δὲ πῶς ἂν ἐνείη ; (il s'agit des animaux qui n'ont pas d'autre sens que le toucher) ἢ ὥσπερ καὶ κινεῖται ἀορίστως, καὶ ταῦτ' ἔνεστι μέν, ἀορίστως δ' ἔνεστιν. C'est ainsi qu'a compris SIMPLICIUS (102, 8) : εἰ γὰρ καὶ μὴ διηρθρωμένην, ἀλλ' ἀόριστον καὶ τὰ ἔσχατα ἔχει ζῷα φαντασίαν, ἵνα καὶ ὀρέγηται τοῦ ἀπόντος. — ALEXANDRE, qui fait mention de ce passage (*De sensu*, 14, 7), ne semble pas, il est vrai, avoir eu connaissance des mots καὶ φαντασίαν. Mais, dans son commentaire de la *Métaphysique* (5, 15 Bon., 4, 9 Hayd.), il déclare explicitement que, d'après ARISTOTE, tous les êtres sentants possèdent la φαντασία : δοκεῖ δὲ ἀντιστρέφειν ἥ τε φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις· ἐν οἷς γὰρ τὸ ἕτερον τούτων, καὶ τὸ ἕτερον, ὡς ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ ψυχῆς εἶπεν. Ce passage est d'autant plus significatif que, s'il avait eu quelque hésitation à attribuer cette doctrine à ARISTOTE, ALEXANDRE pouvait se dispenser d'en faire mention à cet endroit. Au reste, la *Métaphysique* (A, 1, 980 b, 25; V. *ad* II, 3, 415 a, 11) accorde l'imagination à tous les animaux, sans restriction, même à ceux qui ne possèdent pas tous les sens : ὅσα μὴ δύναται τῶν ψόφων ἀκούειν. L'opinion de FREUDENTHAL est d'ailleurs en opposition avec celle de la plupart des modernes. Cf. SCHELL (*D. Einh. d. Seelensleb. aus d. Princ. des Ar. phil. entw.*, p. 209, n. 5 : *Die Phantasie, ohne welche kein Begehren ist, III. 10. 433. b. 28., ist allgemeiner zu nehmen, da ja aus der fortdauernden Sensation ein Begehren entstehen kann. Vielleicht ist die Phantasie, welche allen Thieren zukömmt — de An. II. 2. 413. b. 22. —, das Festhalten der Sensation.*) ; KAMPE (*Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 124, n. 2) ; SCHIEBOLDT (*De imag. disq. ex Ar. libb. rep.*, p. 8, n. 9) ; V. *ad* III, 11, 434 a, 4.

413 b, 25. ἔοικε..... 26. χωρίζεσθαι. — Sur les mots qu'il convient de sous-entendre après χωρίζεσθαι, les commentateurs varient. SIMPLICIUS donne à la fois (102, 25) : παρὰ τὰς ἀχωρίστους τῶν σωμάτων ὁ χωρίζεσθαι πεφυκώς (*sc.* σωμάτων) et (102, 30) : ἑτέρα τε κατ' οὐσίαν ἡ λογικὴ ψυχὴ τῶν λοιπῶν καὶ πάντη αὐτῶν ποτε χωριζομένη. Au reste, il n'y a pas discordance entre les deux interprétations, puisque l'intellect ne peut être séparable du corps, que s'il est séparable des fonctions ou des facultés qui impliquent l'organisme corporel (PHILOP., 241, 25 : χωριστὸς ὁ νοῦς ἀπὸ τῶν σωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῆς ψυχῆς δυνάμεων.). La paraphrase de SOPHONIAS (49, 15) paraît prendre la pensée d'ARISTOTE dans un sens trop matériel : περὶ δὲ τοῦ νοῦ..... οὐδέ πω φανερόν, εἴτε παντὶ τῷ ὑποκειμένῳ συμπέφυκε σώματι ἢ ἐνί τῶν μερῶν κατακεκλήρωτο. — SIMPLICIUS (102, 27 sqq.) ne veut pas admettre que la transcendance de l'intellect soit, pour ARISTOTE, l'objet d'un doute. Aussi conteste-t-il, contre ALEXANDRE, que ἔοικε ait ici le sens dubitatif et pense-t-il qu'il est employé comme équivalent de πρέπει καὶ φαίνεται. De même PHILOPON (241, 28). Mais on ne voit guère comment cette interprétation serait compatible avec le οὐδέν πω φανερόν qui précède. Ce n'est pas, d'ailleurs, le seul endroit où ARISTOTE marque par des expressions dubitatives les incertitudes de sa pensée sur la nature et les fonctions de l'intellect. V. *ad* I, 1, 403 a, 8—9.

413 b, 26. ἐνδέχεται est la leçon de tous les manuscrits, de PHILOPON (241, 16) et de SOPHONIAS (49, 18). THEMISTIUS (84, 18) a lu ἐνδέχεσθαι et PHILOPON (242, 6) rapporte qu'ALEXANDRE adoptait cette leçon. Si on lit ἐνδέχεται, le doute exprimé par ἔοικε ne porte plus que sur le premier membre de la phrase, et la séparabilité de l'intellect semble plus nettement affirmée. Ce n'est, du reste, qu'une apparence, et le sens reste le même au fond. Pour être séparable des fonctions corporelles, l'intellect doit être un autre genre d'âme et non pas seulement une διαφορά (cf. b, 20) de ce genre d'âme qui a été défini l'acte premier du corps organisé. Du moment qu'il y a doute sur ce point, il y a doute aussi sur la possibilité de sa séparation, quelles que soient les expressions employées.

413 b, 28. καθάπερ τινές φασιν. — V. PLAT., *Tim.*, *ll. ll. ad* III, 9, 432 a, 24.

413 b, 29. αἰσθητικῷ γὰρ εἶναι καὶ δοξαστικῷ. — V. *ad* II, 1, 412 b, 11.

413 b, 30. δοξαστικῷ. — Le concept de l'opinion se définit par son rapport, d'une part, à la simple représentation, d'autre part, à la pensée discursive et à la prudence. *De an.*, III, 3, 428 a, 19 : γίνεται γὰρ δόξα καὶ ἀληθὴς καὶ ψευδής . ἀλλὰ δόξῃ μὲν ἕπεται πίστις..... τῶν δὲ θηρίων οὐθενὶ ὑπάρχει πίστις, φαντασία δ' ἐν πολλοῖς. L'opinion diffère, en outre, de la pensée discursive parce qu'elle n'est pas seulement la recherche mais l'affirmation. *Eth. Nic.*, VI, 10, déb. ; V. *ad* III, 3, 427 b, 20; 25.

413 b, 33. τοῦτο δὲ..... 414 a, 1. τῶν ζῴων. — On n'aper-

çoit guère pourquoi BIEHL préfère ποιήσει à la leçon traditionnelle, ποιεῖ, fournie par plusieurs manuscrits, le commentaire de SIMPLICIUS (103, 19), PHILOPON (243, 15), et admise par la presque unanimité des éditeurs. Le futur signifierait, ce semble, que c'est la diverse répartition des fonctions psychiques qui servira de base à la classification ultérieure des animaux (414 a, 1 : ὕστερον ἐπισκεπτέον). Mais on ne trouverait pas aisément, dans ARISTOTE, d'autres exemples du futur employé en ce sens. — Sur l'interprétation de cette parenthèse tous les commentateurs sont d'accord : THEM., 84, 19 : τῇ μὲν οὖν πρώτῃ διαφορᾷ τὰ ζῶα ταύτῃ διήνεγκεν, ὅτι τοῖς μὲν ἅπασαι τῆς ψυχῆς ὑπάρχουσιν αἱ εἰρημέναι δυνάμεις, τοῖς δὲ πλείους, τοῖς δὲ ἐλάττους, τοῖς δὲ καὶ μία μόνη, ἅπερ οὐ ζῶά φαμεν, ἀλλὰ ζῶντα. SIMPL., *l. l.* : ποιεῖ δὲ διαφορὰν τῶν ζῴων τὸ ἢ πάσας ἐνυπάρχειν τὰς ζωάς, ὡς ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων, ἢ οὐ πάσας μὲν πλείους δέ, ὡς ἐπὶ τῶν ἄλλων ζῷων, ἢ μίαν μόνην τὴν φυτικήν, ὡς ἐπὶ τῶν φυτῶν. De même PHILOPON (243, 13). SOPHONIAS (49, 31) comprend aussi à peu près de la même façon (il explique seulement la proposition τοῦτο δὲ ποιεῖ διαφορὰν τῶν ζῷων comme si elle était après ἀφήν (414 a, 3) et, par conséquent, s'appliquait aussi à la diversité des fonctions sensitives). Mais cette interprétation soulève plusieurs difficultés. D'abord, en effet, ce n'est pas seulement par les fonctions psychiques qu'ils possèdent, que les animaux diffèrent; la diversité des organes, par exemple, n'est pas la conséquence des fonctions seules, mais aussi des conditions et des milieux dans lesquels ces fonctions doivent s'exercer (*Hist. an.*, I, 1, 487 a, 11). D'ailleurs, pour classer les animaux d'après leurs fonctions, il faudrait faire entrer en ligne de compte, non pas seulement les différences spécifiques des opérations dont il a été question jusqu'ici, mais encore leur exactitude plus ou moins grande, les divers degrés dont elles sont susceptibles, etc. Cf. THEM., à la suite du passage cité : δευτέρα δέ, ὅτι τοῖς μὲν μᾶλλον, τοῖς δὲ ἧττον ἀκριβής. En outre, ainsi comprise, la phrase ne se rattache pas grammaticalement à ce qui précède, et l'on est obligé de la considérer comme une parenthèse. Enfin, il n'est guère admissible qu'ARISTOTE, qui vient précisément d'indiquer (413 b, 1 sqq.) le sens exact de ζῷον par opposition à ζῶν, emploie ici ζῴων comme synonyme de ζώντων (THEM., *l. c.*, PHILOP., 243, 15). Il faudrait donc lire ζώντων, comme le conjecture ESSEN (*op. cit.*, p. 12, n. 8), malgré l'accord unanime des manuscrits (à l'exception de P) et des commentateurs. Il nous semble, par conséquent, qu'il vaut mieux expliquer ainsi : certains animaux possèdent toutes ces fonctions : sensation, représentation, désir, mouvement, opinion, etc.; d'autres, certaines d'entre elles seulement; d'autres, enfin, une seule, la sensation, et c'est celle-là qui différencie l'animal, c'est-à-dire qui constitue la différence spécifique de l'animal par rapport au vivant. De cette façon, la phrase se rattache tout naturellement à ce qui précède et ζῷον conserve son sens exact.

414 a, 1. ὕστερον ἐπισκεπτέον. — ESSEN (*l. l.*, n. 9) pense que le texte devait porter primitivement ἐν ἑτέροις après ἐπισκεπτέον, et que le renvoi est au *De partibus animalium*, IV, 10, 687 a, 4. Si l'interprétation que nous avons donnée du morceau qui précède est exacte, le renvoi est au περὶ ψυχῆς (III, 12; V. *ad* II, 2, 413 b, 9—10), et l'addition proposée par ESSEN n'est pas utile. Mais elle ne l'est pas davantage si, comme il le pense, c'est au *De partibus animalium* qu'est la référence. Car ARISTOTE emploie souvent ὕστερον ἐροῦμεν, tout comme πρότερον εἴρηται, pour renvoyer à un autre traité. V. *Ind. Ar.*, 97 a, 51 sqq.

414 a, 3. ἀφήν. — V. *ad* II, 2, 413 b, 4 sqq.

414 a, 4. ἐπεὶ δὲ..... 14. καὶ τὸ ὑποκείμενον. — THEMISTIUS (84, 26) donne de ce passage une interprétation très nette. « Nous avons dit que c'est par la vie que l'être animé diffère « de l'inanimé, et que c'est par la sensation que l'animal diffère « de ce qui n'est pas l'animal; or, les expressions *ce par quoi* « *nous vivons* et *ce par quoi nous sentons* se prennent en deux « acceptions différentes, de même que les mots *ce par quoi* « *nous savons*. En effet, *ce par quoi nous savons* peut s'entendre « en deux sens, puisque nous savons par l'âme et aussi par la « science; et, de même, *ce par quoi nous sommes en bonne* « *santé* a deux exceptions, car nous le sommes par le corps et « aussi par la santé. De ces sens, l'un désigne ce en quoi nous « recevons ⌊(la science, la santé, etc.)⌉, l'autre ce que nous « recevons; et l'un est comme la matière, l'autre comme la « forme. Mais ce par quoi nous savons, au sens propre et « primitif du mot (πρῶτον), c'est la science. Car c'est grâce « à elle que nous pouvons être dits savoir par l'âme. De « même, c'est par la santé que nous sommes en bonne santé « au sens primitif et propre du mot, car c'est grâce à elle que « nous sommes dits bien portants quant au corps. D'autre part,

« l'âme est primordialement et au sens propre, ce par quoi « nous vivons et nous sentons. L'âme est donc la cause pre- « mière de la vie, non pas comme sujet et matière, mais comme « forme et acte. De même, en effet, que, dans les exemples « cités, la science et la santé sont la forme, l'essence, la notion « et l'acte de ce qui les reçoit, c'est-à-dire de ce qui est capable « de savoir et d'être en bonne santé, de même il en est de l'âme « chez les êtres vivants. » Cf. PHILOP., 244, 3; SOPHON., 49, 36. — BONITZ (*Arist. Stud.*, II—III, p. 120 sqq.) adopte cette interprétation : La conclusion (a, 14) est amenée par trois prémisses. La première indique ce fait que, par l'expression ᾧ ἐπιστάμεθα, nous pouvons entendre soit ἐπιστήμη, soit ψυχή, de même que par les mots ᾧ ὑγιαίνομεν, nous pouvons entendre soit ὑγίεια, soit σῶμα. La seconde contient l'interprétation de ce fait, c'est-à-dire que, par les premières acceptions de chacun de ces deux couples, nous désignons la forme et le concept, par les secondes, le sujet qui les reçoit. La troisième prémisse énonce, enfin, que l'âme est ce par quoi nous vivons et nous sentons au sens propre et principal du mot. — En somme, le raisonnement peut se ramener au syllogisme suivant : c'est par la forme que tel attribut compète πρώτως à tel sujet; or c'est par l'âme que la vie appartient πρώτως à l'être vivant; l'âme est, par conséquent, la forme de l'être vivant. C'est donc la proposition a, 12 : ἡ ψυχὴ δὲ τοῦτο ᾧ ζῶμεν..... (13) πρώτως qui exprime le centre de l'argument. — Sur le sens de πρώτως, v. *Ind. Ar.*, 653 a, 26 : πρώτως (*coni syn* κυρίως, ἁπλῶς, καθ' αὑτό), πρῶτος *significat ipsam per se rei notionem et naturam (ut quae iam a principio sit et rem constituat) Bz ad Mδ 5. 1015 b 11. Obs ad met p 62.)* — PHILOP., 244, 15 : καὶ γὰρ πρώτως κατὰ τὸ εἶδος ἕκαστον εἶναι λέγεται ὅπερ ἐστί, δευτέρως δὲ κατὰ τὴν ὕλην, διότι τὸ καθ' ὃ εἶναι λέγεται, τουτέστι τὸ εἶδος, ἐν τῇ ὕλῃ ἐστίν..... (31) ὁμοίως λευκοὶ λεγόμεθα ἢ μέλανες ἢ ἐρυθροὶ πρώτως μὲν διὰ τὸ τοιόνδε χρῶμα, δευτέρως δὲ διὰ τὴν ἐπιφάνειαν, καὶ ἔστιν ἡ μὲν ὑποκείμενον, τὸ δ' εἶδος. De même SOPHON., 50, 11. — Quant à la parenthèse a, 11 : δοκεῖ γὰρ..... (12) ἐνέργεια, elle semble avoir pour but de résoudre une difficulté. On pourrait dire que la comparaison de l'âme à la santé et à la science n'est pas légitime, parce que la santé et la science ne résident pas, comme l'âme, dans le sujet qui les reçoit, mais dans le maître qui enseigne et dans le médecin qui guérit (THEM., 85, 14 : καὶ γὰρ εἰ παρ' ἄλλων ἐνίοτε ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ ὑγίεια, οἷον παρὰ τοῦ διδάσκοντος καὶ τοῦ ἰατροῦ, ἀλλ' ἔν γε τῷ πάσχοντι καὶ διατιθεμένῳ τὰς τῶν ποιούντων ἐνυπάρχειν ἐνεργείας ἔφθημεν ἐν τοῖς περὶ φύσεως ἀποδείξαντες). Dans tous les cas, qu'il s'agisse de l'âme, de la santé ou de la science, la forme à l'état actuel préexiste dans l'agent (v. *ad* III, 3, 428 b, 14; 7, 431 a, 2—5); mais, en tant que tel, l'agent n'a son acte que dans le patient, comme le moteur n'a son acte que dans le mobile (*Phys.*, III, 3, 202 a, 12; V. *ad* III, 2, 426 a, 2—6). Une fois que la forme s'est réalisée dans le patient, c'est d'elle qu'il reçoit sa dénomination, et non pas de sa matière, laquelle, au contraire, n'est qualifiée de telle façon que parce qu'elle possède l'aptitude à servir de réceptacle à telle forme. — La leçon et la ponctuation : ἐπεὶ δὲ ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα διχῶς λέγεται καθάπερ ᾧ ἐπιστάμεθα, λέγομεν δὲ..... κτλ. adoptées par BEKKER et TRENDELENBURG ne sont guère admissibles. Car, abstraction faite de la proposition incidente, la phrase signifierait : ᾧ ζῶμεν καὶ αἰσθανόμεθα διχῶς λέγεται τὸ μὲν ἐπιστήμην τὸ δὲ ψυχήν. TORSTRIK (p. 137) propose λέγω δὲ. Mais la leçon adoptée par BONITZ (*l. l.*), qui met la virgule après λέγεται et supprime, avec VAHLEN, δὲ après λέγομεν, est aussi satisfaisante pour le sens et plus voisine du texte des manuscrits. BYWATER (*Arist., Journ. of Philol.*, 1888, p. 55) estime que les corrections proposées par BONITZ sont « à peine nécessaires », mais qu'il y a lieu de supprimer ᾧ avant ὑγιαίνομεν. Si l'on conservait ce mot, remarque-t-il, il faudrait, pour que la phrase fût correcte, qu'il y eût dans la suite : τὸ μὲν ὑγίεια (ou ὑγίειαν) τὸ δὲ μόριόν τι τοῦ σώματος ἢ καὶ ὅλον. Quoi qu'il en soit, le sens n'est pas douteux.

414 a, 10. ἐπιστημονικοῦ—ὑγιαστοῦ. — ἐπιστημονικοῦ peut signifier *capable de recevoir ou d'acquérir la science,* mais la leçon traditionnelle, ὑγιαστικοῦ, veut dire seulement *capable de produire la guérison* et non *capable d'être guéri.* Par suite, si l'on adopte cette leçon, la phrase est grammaticalement inexplicable; il faut supposer une anacoluthe dans le texte qui devrait porter à peu près ceci : .....καὶ οἷον ἐνέργεια, ἡ δὲ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα δεκτικόν, ἡ μὲν τοῦ ἐπιστημονικοῦ, τὸ δὲ τοῦ ὑγιαστικοῦ. Mais tous les commentateurs semblent avoir lu ὑγιαστοῦ (THEM., 85, 12 : .....τῶν δεκτικῶν τοῦ τε ἐπίστασθαι δυναμένου καὶ τοῦ ὑγιαίνειν. SIMPL., 104, 21 : ἐπάγει τί τὸ δεκτικόν, ὅτι τὸ ἐπιστημονικὸν καὶ ὑγιαστόν. PHILOP., 245, 7 : τοῦ δὲ ὑγιαστοῦ, λέγω δὴ τοῦ σώματος, ἡ ὑγίεια τελειότης. SOPHON., 50, 18 : ἡ μὲν ἐπιστήμη τοῦ ἐπιστημονικοῦ, ἡ δὲ ὑγεία τοῦ ὑγιαστοῦ). Nous pensons donc avec HAYDUCK (*Obs. crit. in al. loc. Ar.*, p. 1), qu'il faut lire ὑγιαστοῦ que donne, du

reste, le manuscrit X. La proximité de ἐπιστημονικοῦ expliquerait la faute ὑγιαστικοῦ.

414 a, 11. δοκεῖ paraît être employé ici dans un sens qu'il a assez rarement chez ARISTOTE. Il désigne, en effet, sa propre doctrine et non pas une simple apparence, ni même une opinion généralement répandue et admise par l'auteur. V. *Ind. Ar. s. v.*; *ad* I, 1, 402 a, 4.

414 a, 12. ἡ ψυχὴ δὲ..... — L'apodose ne commence pas ici comme le pense TORSTRIK (*in app. crit.*) mais seulement à ὥστε λόγος (a, 13). *Ind. Ar.*, 873 a, 31 : *a particula* ὥστε *Ar interdum exorditur apodosin enunciatonis conditionalis vel causalis, Bz Ar St* III 106—124; *id quoniam per anacoluthiam quandam fit, praecipue tum locum habet, ubi protasis per plura membra continuata vel parenthesibus intercepta est, veluti..... ψβ2. 414 a 13. γ9. 432 b 25* etc.

414 a, 14. ὕλη καὶ τὸ ὑποκείμενον. — V. *ad* II, 1, 412 a, 16—20.

τριχῶς γὰρ..... 18. σώματός τινος. — Le raisonnement se réduit à ceci : l'âme est la forme, comme nous venons de l'établir, et la forme c'est l'acte. Des deux éléments de l'être animé, l'âme et le corps, ce n'est donc pas le corps qui est l'acte de l'âme, mais c'est, au contraire, l'âme qui est l'acte de tel corps (v. BON., *Arist. Stud.*, II—III, p. 58). C'est identiquement la conclusion obtenue plus haut (II, 1, 412 a, 6—21). Mais il y a progrès, sinon dans le résultat, du moins dans la méthode employée pour l'atteindre. Nous ne nous sommes pas appuyés seulement sur ce fait que, parmi les êtres naturels, les uns possèdent, les autres ne possèdent pas la vie, mais nous avons distingué plusieurs genres de vies et montré *pourquoi* l'âme est la forme de l'être animé, ce que nous avions à peine indiqué auparavant (*l. l.*, 412 a, 17 sq.). — Le contenu de ce chapitre confirme donc l'interprétation que nous avons donnée du début (v. *ad* II, 2, 413 a, 11—12).

γὰρ. — La correction proposée par HAYDUCK (*l. l.*, n. 1), δὲ au lieu de γὰρ, n'est pas indispensable, car l'argument exposé peut être considéré aussi bien comme la confirmation du précédent que comme une preuve nouvelle.

414 a, 15. καθάπερ εἴπομεν. — V. *De an.*, II, 1, 412 a, 6 sqq.

414 a, 18. σώματός τινος. — SOPHON., 50, 36 : οὐ γὰρ τοῦ ἁπλῶς, ἀλλὰ τοῦ τοιοῦδε τοῦ ὀργανικοῦ.

414 a, 19. οἷς δοκεῖ..... 20. ἡ ψυχή. — BON., *Ind. Ar.*, 822 a, 28 : ..... *ψβ2. 414 a 19, significata esse potest sententia eorum, qui animam* ἁρμονίαν τινὰ τοῦ σώματος *esse statuebant (Plat Phaed 85 E), quamquam vix probabile est eos solos respici.* — Cf. PLAT., *l. l.* : ὡς ἡ μὲν ἁρμονία ἀόρατόν τι καὶ ἀσώματον καὶ πάγκαλόν τι καὶ θεῖόν ἐστιν ἐν τῇ ἡρμοσμένῃ λύρᾳ, αὐτὴ δ' ἡ λύρα καὶ αἱ χορδαὶ σώματά τε καὶ σωματοειδῆ..... κτλ.

414 a, 21. σώματος δέ τι. — Par suite, non seulement l'âme ne peut pas se séparer du corps, mais le corps ne peut pas se séparer de son âme; elle est quelque chose de lui et, une fois qu'elle a cessé de s'y réaliser, il n'est plus lui-même. V. *ad* I, 1, 402 a, 6; 3, 406 b, 25; II, 1, 412 b, 20.

414 a, 22. οἱ πρότερον..... 24. τὸ τυχόν. — *De an.*, I, 3, 407 b, 20 : περὶ δὲ τοῦ δεξομένου σώματος οὐθὲν ἔτι προσδιορίζουσιν, ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα · ..... παραπλήσιον δὲ λέγουσιν ὥσπερ εἴ τις φαίη τὴν τεκτονικὴν εἰς αὐλοὺς ἐνδύεσθαι. — ἐν σώματι τοιούτῳ. THEM., 85, 30 : λέγω δὲ φυσικῷ καὶ ὀργανικῷ. Non seulement l'organisme doit être approprié aux diverses fonctions de l'âme, car la science, par exemple, ne peut se réaliser dans l'organisme végétal (THEM., 86, 4 : οὐδὲ γὰρ λίθος φωνὴν δέξαιτο ἂν οὐδὲ φυτὸν ἐπιστήμην.), mais encore, les diverses manières dont chaque fonction s'accomplit chez les divers individus, les qualités psychiques qui les distinguent les uns des autres, correspondent à des différences organiques. Par suite, non seulement une âme humaine ne peut pas résider dans le corps d'une plante ou d'un animal, mais elle ne peut même pas animer successivement des individus différents. C'est là peut-être ce qu'indiquent les mots ἐν τίνι καὶ ποίῳ. Cf. SOPHON., 51, 29 : φύρουσι δὲ ταῦτα οἱ τὰς μετεμψυχώσεις καὶ τὰς παλιγγενεσίας εἰσάγοντες · καὶ ἧττον μὲν οἱ μόνοις τοῖς ὁμοειδέσι τὴν μετάβασιν ὁριζόμενοι..... διάφορα μὲν ἀλλάττειν σώματα, ἀνθρώπινα δέ.

414 a, 24. καίπερ οὐδὲ φαινομένου..... 25. τυχόν. — *Int.* :

καίπερ φαινομένου οὐ τοῦ τυχόντος... κτλ. — *Ind. Ar.*, 539 a, 14 : *interdum negatio universo enunciato vel enunciati membro praeponitur, cum pertineat ad unum quoddam ejus vocabulum.*

414 a, 25. οὕτω δὲ γίνεται καὶ κατὰ λόγον. — SIMPLICIUS ne commente pas ces mots; PHILOPON (247, 33) les reproduit en omettant καί, et SOPHONIAS (51, 38) en remplaçant οὕτω par τοῦτο. THEMISTIUS (86, 5) interprète ainsi : νῦν δὲ γίνεται κατὰ λόγον · οὐ γὰρ πᾶσα ψυχὴ παντὸς σώματος εἶδός ἐστιν..... ὁρῶμεν γὰρ... C'est-à-dire : les faits confirment le raisonnement, car, en fait, n'importe quelle âme n'est pas la forme de n'importe quel corps. — Mais il semble que les faits en question soient plutôt signalés par la phrase précédente καίπερ οὐδὲ φαινομένου..... κτλ., car φαίνεσθαι désigne, le plus ordinairement, l'évidence sensible (*Ind. Ar.*, 808 b, 37). D'ailleurs, dans cette interprétation, le mot καὶ est inexplicable. Il faut donc, semble-t-il, traduire, non pas : le raisonnement est confirmé par les faits, mais : les faits sont confirmés par le raisonnement, ou, plus exactement : le raisonnement aboutit aussi au même résultat. γίνεσθαι a quelquefois ce sens dans ARISTOTE (par exemple, *Eth. Nic.*, I, 6, 1098 a, 16). PHILOP., 248, 2 : καὶ τὰ φαινόμενα οὕτως ἔχοντα μαρτυρεῖ καὶ ὁ λόγος. — Le raisonnement en question consiste, à en juger par ce qui suit, à faire appel au principe général que la production est le passage de la puissance à l'acte et que, par suite, une forme ne peut se réaliser que dans le sujet qui contient en puissance telles spécifications. *Gen. et corr.*, I, 5, 320 a, 12 : ἡ μὲν ἐκ τοῦδε εἰς τόδε μεταβολή, οἷον ἐκ δυνάμει οὐσίας εἰς ἐντελεχείᾳ οὐσίαν, γένεσίς ἐστιν.

414 a, 26. ἐν τῷ δυνάμει ὑπάρχοντι. — *Sub.* : τοιούτῳ (SOPH., 52, 1). PHILOP., 248, 5 : οὐδὲ γὰρ ἡ τυχοῦσα ὕλη τὸ τυχὸν εἶδος δέξασθαι δύναται.

414 a, 27. καὶ λόγος. — *Int.* : καὶ οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον. — Cf. SOPHON., 51, 21.

413 b, 11. νῦν δ' ἐπὶ..... 414 a, 28. ἐκ τούτων. — ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., II, 27, 77) donne un résumé assez net de la fin de ce chapitre. « Après avoir posé en principe que le corps qui a « une âme est une substance composée (συναμφότερος), et que « toute substance composée est constituée par une matière et « une forme, et montré par là que le corps n'est pas dans un « sujet, mais qu'il est lui-même le sujet; après avoir, en outre, « défini l'âme : l'acte premier d'un corps naturel organisé, « Aristote, pensant qu'il n'a pas été suffisamment établi que « l'âme est une forme, parce que cette définition ne fait pas « ressortir la raison pour laquelle l'âme est la forme et l'acte « d'un tel corps, s'efforce de le faire voir en reprenant la ques- « tion à son point de départ (ἄνωθεν). Il commence par énumérer « les facultés de l'âme et montre que les unes sont antérieures « et séparées des autres, les autres postérieures, et qu'il y a, « entre elles, un certain ordre ⌊de subordination⌉. Il établit, « en outre, que la vie, dans les êtres animés, a pour cause « l'âme nutritive et que l'essence de l'animal réside dans l'âme « sensitive; il fait voir aussi qu'il y a, dans les âmes sensitives, « un certain ordre de ⌊subordination⌉ et que les unes sont « premières et séparées des autres, les autres secondes et insé- « parables de celles qui les précèdent. Il cherche s'il faut « admettre que chaque faculté de l'âme est, elle-même, une « âme, ou bien si c'est une partie de l'âme et, dans ce dernier « cas, si ces facultés ne sont distinctes que logiquement ou « bien spatialement. Puis il prouve que la plupart d'entre elles « ne sont distinctes que logiquement, mais qu'en ce qui con- « cerne l'intellect, la question soulève des difficultés. Après « avoir montré, en outre, que les différences spécifiques des « êtres animés proviennent de ce que les uns possèdent toutes « les puissances de l'âme, les autres certaines d'entre elles « seulement, d'autres, enfin, une seule, il établit, à la suite de « tout cela, comment l'âme est une forme et un acte, en disant « qu'elle est quelque chose du corps qui lui sert de substrat « et, qu'étant telle, elle est inséparable de lui (le texte est « altéré en cet endroit). Voici cette démonstration : Aristote « pose d'abord que, dans toutes les choses qui sont dites être « ce qu'elles sont en un sens primitif et en un sens dérivé, ce « par quoi elles sont dites au sens primordial être telle chose, « est leur forme, et que ce par quoi elles sont dites, au sens « secondaire, être ce qu'elles sont, est le substrat ou la matière « qui reçoit cette forme. Après avoir établi ce point par induc- « tion, il déclare que c'est par l'âme que les animaux sont dits « primitivement vivre.... Cela étant, il est démontré que l'âme « est la forme du corps qui la possède, et que le corps est la « matière. »

CHAPITRE III

414 b, 1. εἰ δὲ τὸ ..... 6. ὄρεξις αὕτη. — Le raisonnement se ramène à ceci : la sensation est nécessairement accompagnée de désir (ὄρεξις). Car le désir a pour espèces l'appétit (ἐπιθυμία), le courage et la volonté. Or, la sensation ne va pas sans l'appétit, ni, par suite, sans le désir.

414 b, 2. ὄρεξις..... βούλησις. — L'appétit, le courage et la βούλησις sont diverses formes du désir. *Mot. an.*, 6, 700 b, 22 (βούλησις δὲ καὶ θυμὸς καὶ ἐπιθυμία πάντα ὄρεξις) *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 523 a, 6. — Il ne faut pas conclure de ce passage que tous les êtres doués de sensibilité sont aussi capables d'appétit, de courage et de volonté, mais seulement qu'ils possèdent au moins la forme la plus humble du désir, l'appétit (THEM., 86, 26 : καὶ οὐ τοῦτο λέγω, ὅτι τοῖς αἰσθανομένοις ἅπασιν ἡ ὀρεκτικὴ πᾶσα ὑπάρχει · πολλοῖς γὰρ οὔτε θυμὸς οὔτε βούλησις, ἀλλ' ἐπιθυμία μόνον.). — L'appétit est uniquement le désir de l'agréable (b, 5 et 12 ; III, 10, 433 a, 25 ; *Top.*, VI, 3, 140 b, 27 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 272 b, 49) ; il est généralement précédé du besoin et de la souffrance (*Eth. Nic.*, III, 13, 1118 b, 18 ; 14, 1119 a, 4 : μετὰ λύπης γὰρ ἡ ἐπιθυμία ·) ; enfin, il n'a rien de raisonné, et c'est pour cela qu'il est commun à l'homme et aux animaux (*De an., ll. l.*). La seconde forme du désir, le courage, peut se définir, à peu près comme l'ὀργή : ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ (*Rhet.*, II, 2, 1378 a, 31 ; V. *ad* I, 1, 403 a, 31 ; Cf. *Rhet.*, I, 10, 1369 a, 7 ; a, 4 : a, 11 ; b, 11 ; *Eth. Eud.*, III, 1, 1229 b, 31 : ὁ θυμὸς ἡδονὴν ἔχει τινά · μετ' ἐλπίδος γάρ ἐστι τιμωρίας.) ; il n'est pas, comme l'appétit proprement dit, sans aucun rapport avec la raison, car il entend ses conseils, mais sa précipitation et son impétuosité les lui font méconnaître. (*Eth. Nic.*, VII, 7, 1149 a, 25 : ἔοικε γὰρ ὁ θυμὸς ἀκούειν μέν τι τοῦ λόγου, παρακούειν δέ,.... 34 : ἡ δ' ἐπιθυμία, ἐὰν μόνον εἴπῃ ὅτι ἡδὺ ὁ λόγος ἢ ἡ αἴσθησις, ὁρμᾷ πρὸς τὴν ἀπόλαυσιν . ὥσθ' ὁ μὲν θυμὸς ἀκολουθεῖ τῷ λόγῳ πως, ἡ δ' ἐπιθυμία οὔ.). Le θυμὸς n'en est pas moins, en lui-même, une tendance aveugle, pour laquelle la raison reste quelque chose d'extrinsèque. Il n'en est pas ainsi de la forme supérieure du désir (βούλησις) qui est réglée par la raison. V. *ad* III, 9, 432 b, 5.

414 b, 4. ἡδονή τε..... 5. λυπηρόν. — SIMPL., 105, 19 : αἱ μὲν ὡς πάθη ἅττα τοῦ αἰσθητικοῦ, τὰ δὲ ὡς ποιητικὰ τῶν παθῶν.

414 b, 6. ἔτι δὲ..... 13. τούτων ἐστίν. — L'argument, présenté sous une forme elliptique et enchevêtrée, semble destiné à corroborer ce qui vient d'être dit, à savoir que les animaux doués de sensibilité ont aussi la faculté appétitive : le toucher, que possèdent tous les animaux, perçoit le chaud et le froid, le sec et l'humide, c'est-à-dire les qualités de l'aliment. Mais ce serait en vain que l'animal aurait cette faculté si la faim et la soif ne l'avertissaient du besoin de nourriture (*Part. an.*, II, 17, 661 a, 3 : τῆς τροφῆς χάριν..... ἐστὶν ἡ αἴσθησις). Or, la faim et la soif sont de l'appétit et, par suite, du désir. Les remarques qu'ARISTOTE ajoute sur le son, la couleur, l'odeur, etc., paraissent avoir pour but de confirmer que les qualités essentielles de l'aliment sont uniquement celles que perçoit le toucher. — SOPHONIAS (52, 30) comprend d'une autre façon : D'après lui l'argument servirait à prouver que tous les animaux possèdent le toucher : ἔτι τὰ ὁπωσοῦν αἰσθητικὰ πρώτην τὴν ἁφὴν ἔχειν ἀνάγκη · τρέφεσθαι γὰρ ἀνάγκη, αὕτη δὲ τροφῆς αἴσθησις. Mais le raisonnement qui précède dans le texte ne prouve pas que tous les animaux possèdent le toucher. ARISTOTE admet, au contraire, ce fait comme établi, et en déduit qu'ils sont doués aussi de l'appétit. Or, le passage qui nous occupe paraît devoir exprimer une seconde preuve de la même conclusion (ἔτι δὲ...). Enfin, dans l'interprétation de SOPHONIAS, il faudrait lire, b, 7 : ἡ δὲ et non ἡ γάρ.

ἔχουσιν. — THEMISTIUS (87, 9) sous-entend τὰ ζωόφυτα. Mais il est plus naturel de sous-entendre τὰ ζῷα πάντα (b, 3).

414 b, 7. τροφῆς. — *Ind. Ar.*, 774 b, 35 : τροφή *i q alimentum, nutrimentum, Nahrungsmittel, Nahrungsstoff.*

ξηροῖς γὰρ..... 9. ἁφή. — SOPHON., 52, 32 : αἰσθάνεται μὲν γὰρ τῶν τεττάρων, θερμοῦ, ψυχροῦ, ξηροῦ καὶ ὑγροῦ, ἐξ ὧν καὶ τὸ ζῶον συνέστηκεν · ἐξ ὧν δὲ συνέστηκεν, ἐκ τούτων καὶ τρέφεται, ὡς κἂν ὁμοίοις τὸ ὅμοιον. Cf. *Gen. et corr.*, I, 5, 321 b, 35 ; *De sensu*, 4, 441 b, 27 ; *De an.*, III, 12, 434 b, 18.

414 b, 9. τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν. — Cette leçon, qui est celle de tous les manuscrits et de la plupart des commentateurs, ne

peut guère s'expliquer grammaticalement. Suivant la remarque de TORSTRIK (p. 137), on ne peut, en effet, sous-entendre que ἅπτεται ou αἰσθάνεται. La phrase signifierait alors que le toucher saisit par accident les sensibles autres que les qualités tangibles. Telle était, d'après PHILOPON (253, 13), l'interprétation d'ALEXANDRE : τῶν δὲ ἄλλων αἰσθητῶν, φησὶν ὁ Ἀλέξανδρος, κατὰ συμβεβηκὸς τὴν ἁφὴν εἶπεν ἀντιληπτικὴν εἶναι, ὅτι τούτων ἐστὶν ἀντιληπτική, οἷς ἄλλα συμβέβηκε. Mais on ne comprend guère pourquoi ARISTOTE aurait introduit ici cette remarque. D'ailleurs, la phrase qui suit : οὐθὲν γὰρ εἰς τροφὴν... κτλ. n'apporterait aucune preuve à la proposition en question, et l'emploi de γάρ serait inexplicable. PHILOPON (253, 22) rapporte une autre explication, d'après laquelle il faudrait rattacher τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν à b, 5 : οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία (ἵν' ᾖ ἡ σύνταξις οὕτως · οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἐπιθυμία · τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη, τῶν δὲ ἄλλων αἰσθητῶν κατὰ συμβεβηκός.). Mais, remarque avec raison TRENDELENBURG (p. 284), *nulla est* ἐπιθυμίας *grammatica coniunctio cum iltis :* τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν κατὰ συμβεβηκός. En somme, il n'y a grammaticalement qu'une construction possible : τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν κατὰ συμβεβηκὸς ἡ αἴσθησις ἁφή, tandis que la seule explication plausible est celle-ci : Ce n'est que par accident que les animaux se nourrissent des autres sensibles. C'est ce qu'a très nettement aperçu SIMPLICIUS (105, 34) : ἔστι μὲν καὶ ἡ ἁφὴ αἴσθησις κατὰ συμβεβηκὸς τῶν ἄλλων αἰσθητῶν, οἷον ψόφων καὶ χρωμάτων · οὐ μὴν τοῦτο λέγειν οἶμαι βούλεται, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκὸς τροφίμων τῶν ἄλλων ὄντων αἰσθητῶν.... κτλ. TORSTRIK (*l. l.*) pense qu'il faut, par suite, modifier le texte et lire τοῖς δ' ἄλλοις αἰσθητοῖς κατ. συμβ. *int.* τρέφεται. BELGER (*in alt. ed.* TREND., p. 284) WALLACE (p. 233) et DEMBOWSKI (*Woch. f. klass. Philol.*, 1887, p. 431) adoptent cette leçon qui semble confirmée par SOPHONIAS (53, 7) : ἀλλὰ τρεφόμεθα μέν, ὡς εἴρηται, τοῖς κατὰ τὴν ἁφὴν αἰσθητοῖς, τοῖς δὲ ἄλλοις τῶν αἰσθητῶν..... οὔ. Mais peut-être n'est-il pas nécessaire de modifier le texte pour lui donner ce sens. Il suffit d'admettre un genre d'anacoluthe dont ARISTOTE est assez coutumier, et d'expliquer le second membre de la phrase (τῶν δ' ἄλλων αἰσθητῶν... κτλ.), comme si le premier portait : ἐκ τῶν ξηρῶν γὰρ..... κτλ... ἐστὶν ἡ τροφὴ τῶν ζώντων. C'est ce que suggère le texte de THEMISTIUS (87, 19) : ὅτι δὲ ἐκ τῶν ἁπτῶν τούτων ἐναντιώσεων προηγουμένως ἐστὶν ἡ τροφή.... κτλ. — Nous n'adoptons pas, du reste, son interprétation des mots b, 11 : πεῖνα δὲ καὶ δίψα.... κτλ. Il pense, en effet, que cette phrase a pour but de prouver que le chaud et le froid, le sec et l'humide sont les qualités essentielles de l'aliment. Mais le texte πεῖνα δέ, et non πεῖνα γάρ, n'est guère susceptible de recevoir ce sens.

414 b, 10. οὐθὲν γὰρ..... 11. ὀσμή. — D'après TORSTRIK (*l. l.*) ce passage contient une allusion à l'opinion Pythagoricienne mentionnée dans le *De sensu*, 5, 445 a, 16 : ὁ δὲ λέγουσί τινες τῶν Πυθαγορείων, οὐκ ἔστιν εὔλογον · τρέφεσθαι γάρ φασιν ἔνια ζῷα ταῖς ὀσμαῖς. ALEX., *ad loc.*, 223, 11 : ἤδη μέντοι καὶ ἰατροί τινες ἐγένοντο τῆς δόξης ταύτης. V. *ad* III, 12, 434 b, 19—20.

414 b, 11. ὁ δὲ χυμὸς ἔν τι τῶν ἁπτῶν..... 13. τούτων ἐστίν. — On pourrait penser que la saveur est une qualité de l'aliment en tant que tel. Mais il faut remarquer que le goût est une sorte de toucher et, en outre, que la saveur n'est pas une qualité nutritive de l'aliment, mais seulement un assaisonnement de la nourriture (THEM., 87, 27 : ὁ δὲ χυμὸς μάλιστα μὲν καὶ ἁπτός, εἴπερ γευστός · γεῦσις γὰρ ἅπασα δι' ἁφῆς, ἀλλ' οὐδὲ τροφὴ ὁ χυμός, ἀλλ' ἥδυσμα τροφῆς. De même SIMPL., 106, 1. Cf. *De an.*, III, 12, 434 b, 16 : ἁπτόμενόν δέ (*sc.* τὸ ζῷον), εἰ μὴ ἕξει αἴσθησιν, οὐ δυνήσεται τὰ μὲν φεύγειν τὰ δὲ λαβεῖν . εἰ δὲ τοῦτο, ἀδύνατον ἔσται σώζεσθαι τὸ ζῷον . διὸ καὶ ἡ γεῦσίς ἐστιν ὥσπερ ἁφή τις · τροφῆς γάρ ἐστιν, ἡ δὲ τροφὴ τὸ σῶμα τὸ ἁπτόν . ψόφος δὲ καὶ χρῶμα καὶ ὀσμὴ οὐ τρέφει, οὐδὲ ποιεῖ οὔτ' αὔξησιν οὔτε φθίσιν . ὥστε καὶ τὴν γεῦσιν ἀνάγκη ἁφὴν εἶναί τινα. *De sensu*, 1, 436 b, 12 : ἰδίᾳ δ' ἤδη καθ' ἕκαστον ἡ μὲν ἁφὴ καὶ γεῦσις ἀκολουθεῖ πᾶσιν (*sc.* τοῖς ζῴοις) ἐξ ἀνάγκης, ἡ μὲν ἁφὴ διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, ἡ δὲ γεῦσις διὰ τὴν τροφήν · τὸ γὰρ ἡδὺ διακρίνει καὶ τὸ λυπηρὸν αὕτη περὶ τὴν τροφήν, ὥστε τὸ μὲν φεύγειν τὸ δὲ διώκειν). Sans doute, on peut dire, en un sens, que certaines saveurs, par exemple le doux, sont nutritives (*Ibid.*, 4, 442 a, 1 : τρέφει δὲ ἡ γευστὸν τὸ προσφερόμενον..... (8) διὸ τρέφεται τῷ γλυκεῖ..... (11) λίαν τρόφιμον εἶναι τὸ γλυκύ). Mais ce n'est pas précisément en tant que sapide que l'aliment doux nourrit. C'est plutôt en tant que léger, car cette qualité permet à la chaleur naturelle de l'animal, — cause de la distribution de la nourriture dans le corps, — de l'attirer, tandis qu'elle abandonne le salé et l'amer à cause de leur poids. *Ibid.*, a, 4 : τὸ γὰρ θερμὸν..... τὸ μὲν κοῦφον ἕλκει, τὸ δὲ ἁλμυρὸν καὶ πικρὸν καταλείπει διὰ βάρος. Cf. *Meteor.*, II, 2, 355 b, 6 sqq. — ἥδυσμα = *agrément* ou *assaisonnement*. *De sensu, l. l.*, a, 8 : συμμίγνυνται δ' οἱ ἄλλοι χυμοὶ εἰς τὴν τροφὴν τὸν αὐτὸν τρόπον τῷ ἁλμυρῷ καὶ ὀξεῖ, ἀντὶ ἡδύσματος.

414 b, 14. διασαφητέον δὲ περὶ αὐτῶν (c'est-à-dire, d'après SIMPLICIUS, 106, 8, περὶ τῶν χυμῶν) **ὕστερον.** — D'après TORSTRIK (p. 137), ce renvoi s'applique au quatrième chapitre du *De sensu*. Mais la question est déjà examinée dans le *De anima* (v. la note précédente), et peut-être ARISTOTE renvoie-t-il à l'un et à l'autre. SIMPL., 106, 7 : οὐκ ἐν μόνοις τοῖς ἐν τῷδε τῷ βιβλίῳ ῥηθησομένοις, ἀλλὰ καὶ ἐν τῷ Περὶ αἰσθήσεως καὶ αἰσθητῶν.

414 b, 15. ζῴων. — La correction proposée par SUSEMIHL (*Philolog.*, 1888, p. 86) ζώντων pour ζῴων ne nous paraît pas indispensable. Il est vrai, sans doute, que, d'après ARISTOTE, *tous* les animaux proprement dits possèdent le toucher. Mais il lui arrive quelquefois soit de mettre en doute l'existence de la sensibilité chez des êtres qu'il appelle cependant des animaux (*Hist. an.*, VIII, 1, 588 b, 18; V. *ad* II, 2, 413 b, 22), soit de prendre ζῷα dans le sens large de ζῶντα. V. *ad* I, 1, 402 a, 6.

414 b, 16. περὶ δὲ φαντασίας ἄδηλον. — V. *ad* II, 2, *l. l.* et SIMPL., 106, 15 : ἄδηλον δὲ περὶ φαντασίας, οὐχ ὅτι μὴ ὑπάρχει πᾶσι τοῖς ζῴοις, εἴ τις φαντασίαν καὶ τὴν ἀόριστον καὶ ἀδιάρθρωτον καλοίη τῶν ἀπόντων ἁπτῶν συναίσθησιν..... κτλ.

ὕστερον δ' ἐπισκεπτέον. — V. *De an.*, III, 3, 427 b, 29—429 a, 9 où, cependant, la question n'est pas explicitement traitée. Elle est très brièvement reprise et résolue un peu plus loin, c. 11, 434 a, 4. V. *ad* II, 2, *l. l.*

414 b, 19. ἢ τιμιώτερον. — Par exemple les astres. SIMPL., 106, 27; cf. *De cœlo*, II, 12, 292 a, 20 sqq.; 8, 290 a, 32.

414 b, 20. δῆλον οὖν..... 24. ταῖς εἰρημέναις ψυχαῖς. — Pour comprendre ce passage, il faut se reporter au début du premier livre où ARISTOTE pose la question qu'il résout ici (I, 1, 402 b, 5—8), et au commentaire qu'en donne ALEXANDRE (v. *ad loc.*). Lorsqu'on a affaire à des concepts qui ne sont pas coordonnés, comme les espèces d'un même genre, mais subordonnés, il est impossible d'en donner une définition commune. Si, en effet, l'on se borne à indiquer l'essence du concept le plus simple, la définition ne comprend aucun des concepts plus complexes, et si l'on indique les caractères propres à l'un de ceux-ci, la définition ne s'applique plus à ceux dont la

compréhension est moindre. On peut dire à la rigueur qu'il n'y a pas d'essence commune à plusieurs concepts subordonnés. Sans doute, le plus simple se retrouve dans le plus complexe, mais ce qui constitue l'essence de ce dernier ou sa forme, ce n'est pas l'essence du simple, qui ne joue en lui que le rôle de matière, ce sont les caractères propres au complexe. Ce n'est pas, par exemple, l'âme végétative qui constitue l'essence de l'âme sensitive. Il n'y a donc pas de forme commune aux divers modes de l'âme que nous avons énumérés, ou, ce qui revient au même, il n'y a pas de concept de l'âme distinct des âmes spéciales dont nous avons parlé. Tel est le sens des mots οὔτ' ἐνταῦθα ψυχὴ παρὰ τὰς εἰρημένας (b, 22), qui n'expriment pas, au moins directement, une objection contre le réalisme Platonicien, quoi qu'en pense WALLACE (p. 233) abusé, sans doute, par une analogie purement verbale. ARISTOTE ne songe pas à la question de l'existence des genres; il dit seulement que l'âme n'est pas un genre (SIMPL., 107, 3 : ἀχώριστα μὲν οὖν τῶν ὑποκειμένων αὐτοῖς καὶ τὰ συνωνύμως κατηγορούμενα, ἀλλ' ἐν τούτοις, εἰ καὶ μὴ χωριστή, κοινὴ ὅμως μία τις φύσις ἐστὶν ἑτέρα τῶν ὧν κατηγορεῖται..... ἐν οἷς δὲ τὸ πρῶτον καὶ δεύτερον, οὐκ ἔστι τὸ κοινὸν..... καὶ διὰ τοῦτο μηδὲ εἶναι μίαν φύσιν τὴν κατηγορουμένην). On pourrait, il est vrai, tirer de ce passage une objection contre le Platonisme entendu dans le sens où ARISTOTE le prend quelquefois : c'est qu'il ne suffit pas, pour constituer une Idée ou un concept, d'une pluralité de choses réunies sous une dénomination unique, ou même subordonnées les unes aux autres, mais qu'il faut encore μία τις φύσις (SIMPL., *l. l.*) ou πρᾶγμά τι (ALEX., ἀπ. κ. λύσ., I, XI[b], 23, 2; 27; 28; 24, 1). Cependant ARISTOTE ne paraît pas avoir pensé ici à appliquer cet argument à la critique du Platonisme. — Pour rendre plus claire l'idée exposée, il donne comme exemple de concepts subordonnés le triangle et la série des figures planes rectilignes plus complexes. Le triangle est comme l'âme nutritive; il se retrouve dans toutes les figures subséquentes (PHILOP., 236, 2 : .....ὥσπερ ἐν τοῖς σχήμασι πρῶτον μέν ἐστι τὸ τρίγωνον..... (12) πᾶν γὰρ πολύγωνον ἐκ τριγώνων ἔχει τὴν γένεσιν,..... καὶ πᾶν εἰς τρίγωνα διαιρεῖται · καὶ διὰ τοῦτο ἀναιρεθέντος τοῦ τριγώνου μὲν οὐδὲν τῶν ἐφεξῆς ἔσται, ἐκείνων δὲ ἀναιρεθέντων μένει τὸ τρίγωνον · ὥστε ἔστι τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν αὐτοῖς..... οὕτως οὖν καὶ ἐπὶ τῶν ψυχῶν..... κτλ. De même SOPHON., 54, 20. — Il faut remarquer que les concepts mathématiques, et spécialement ceux des figures, dans lesquels ARISTOTE cherche l'exemple le plus clair et le plus frappant de hiérarchisation, sont précisé-

ment ceux entre lesquels on a nié, de nos jours, qu'il y eut un ordre de subordination et d'enveloppement semblable à celui des formes naturelles. V. LIARD, *Défin. géom. et déf. empir.*, pp. 84—88). Mais de même qu'il n'y a pas, des figures hiérarchiquement subordonnees, triangle, rectangle, carré etc., une essence et une définition communes, de même il ne peut y avoir de définition générale des diverses âmes. Cependant, on peut quelquefois, sinon définir, du moins exposer ou déterminer par des caractères extrinsèques, des concepts qui n'ont pas de détermination interne commune. C'est ce qui arrive principalement dans deux cas : 1° lorsque ces concepts sont tous relatifs à une même chose (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν). C'est ainsi qu'on peut comprendre dans une même formule soit toutes les choses médicales, soit toutes les catégories de l'être, parce que les unes sont toutes relatives à la santé, les autres à la substance. V. *ad* II, 1, 412 b, 6—9 ; 2° lorsque plusieurs choses sont toutes respectivement dans le même rapport relativement à certaines autres. On peut alors les définir par ce rapport même, κατ' ἀναλογίαν. *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b, 26 : ἀλλὰ πῶς δὴ λέγεται (*sc.* τὸ ἀγαθόν) ; οὐ γὰρ ἔοικε τοῖς γε ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις . ἀλλ' ἆρά γε τῷ ἀφ' ἑνὸς εἶναι, ἢ πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν, ἢ μᾶλλον κατ' ἀναλογίαν ; ὡς γὰρ ἐν σώματι ὄψις, ἐν ψυχῇ νοῦς, καὶ ἄλλο δὴ ἐν ἄλλῳ. Cf. ALEX., *Meta.*, 550, 15 Bon., 580, 7 Hayd. — L'âme et la figure semblent rentrer dans cette dernière catégorie (plutôt que dans la première, malgré l'avis de SIMPLICIUS — 106, 33 — et de SOPHONIAS — 53, 30 —) ; car ce qu'est l'âme végétative par rapport à tel organisme, l'âme sensitive l'est par rapport à un organisme supérieur et ainsi de suite. De même, ce qu'est la triangularité par rapport à telles limites, la circularité l'est par rapport à telles autres. Dans tous les cas, la figure c'est ce qui est déterminé par certaines limites, et c'est sans doute par là qu'on pourrait en donner une définition générale. PHILOP., 255, 27 ; SOPHON., 53, 33 : τοιοῦτος καὶ ὁ τοῦ σχήματος τοῖς γεωμέτραις ἀποδοθεὶς λόγος, τὸ ὑπό τινος ἢ τινῶν (*leg.* ἤ τινων) ὅρων περιεχόμενον. Cf. EUCL., *Elem.*, I, *def.*, 14 : σχῆμά ἐστι τὸ ὑπό τινος ἢ τινων ὅρων περιεχόμενον. — Mais il est clair que ces formules générales et *logiques*, n'exprimant aucune essence interne, ne sont pas des définitions au sens propre du mot.

414 b, 25. διὸ γελοῖον..... 27. τὸν τοιοῦτον. — THEM., 89, 1 : τοῦτον δὲ ἀφέντας χαλεπὸν εὑρεῖν ἕτερον παραπλήσιον..... διὸ

γελοῖον ἐπὶ τῶν οὕτω κοινῇ κατηγορουμένων, ὡς μᾶλλον ἐοικέναι τοῖς πολλαχῶς λεγομένοις ἢ τοῖς γένεσι, τοιοῦτον ζητεῖν τὸν κοινὸν λόγον, ὃς οὐδενὸς ἴδιος ἔσται τῶν ὑπὸ τῆς κοινῆς φωνῆς δηλουμένων, οὐδὲ οἰκεῖός τινος τῶν ἀτόμων εἰδῶν, ἀλλὰ πᾶσιν ὁμοίως ἐφαρμόσει τοῖς εἴδεσιν, εἴπερ εἴδη χρὴ καλεῖν τὰ τοιαῦτα, ἐφ' ὧν μία κοινὴ φύσις οὐ θεωρεῖται . ἀγαπᾶν δὲ τὸν ἐνδεχόμενον τρόπον τῶν κοινῶν λόγων, οἵῳ καὶ νῦν ἡμεῖς ἐχρησάμεθα. C'est-à-dire : il faut se contenter, quand il s'agit soit de l'âme, soit des figures, ou des autres choses qui ne constituent pas des genres, de ces formules logiques et générales qui ne sont pas des définitions à proprement parler. Quant à les rejeter (ἀφέντας τὸν τοιοῦτον) et à essayer de définir à la rigueur, il n'y faut pas songer. On pourra bien définir telle espèce d'âme ou telle espèce de figure, par exemple l'âme sensitive ou le triangle, mais il serait ridicule de chercher une définition générale, une définition qui ne fût pas celle de telle âme ou de telle espèce d'âme en particulier (ὃς οὐδενὸς.... κτλ.) J. PACIUS comprend de la même façon : *inquit ridiculum esse si quis, omissa ejusmodi definitione qualem nos supra attribuimus,..... quærat definitionem communem.* Cette interprétation, commode pour l'explication littérale du texte, a le défaut de ne pas le rattacher à ce qui suit. Il semble bien, cependant, que les mots ὃς οὐδενὸς ἔσται..... τὸ ἄτομον εἶδος doivent avoir quelque corrélation avec b, 32 : ὥστε καθ' ἕκαστον ζητητέον... κτλ. A ce point de vue, l'explication de PHILOPON et de SIMPLICIUS semble préférable : Il est ridicule de chercher, en ce qui concerne ces choses et les autres de même nature, une définition générale, — définition qui ne sera proprement celle d'aucune d'entre elles —, et de ne pas s'attacher à définir en particulier (κατὰ τὸ οἰκεῖον) chacune des espèces indivisibles (c'est-à-dire, dans le cas qui nous occupe, l'âme végétative, l'âme sensitive, etc.), laissant ainsi de côté ce genre de définitions, le seul qui soit possible en ce cas. Autrement dit, il serait ridicule de se contenter de la formule générale et de ne pas s'attacher à définir, en particulier, chaque mode de l'âme (PHILOP., 257, 9 ; SIMPL., 107, 39 : γελοῖον..... τὸ ζητεῖν τὸ κοινὸν ἀφέντας τὸ κατὰ τὸ οἰκεῖον καὶ ἄτομον εἶδος.). Mais TRENDELENBURG (p. 285) remarque avec raison que, dans cette explication, les mots ἀφέντας τὸν τοιοῦτον ne font que répéter inutilement ce qui est déjà exprimé par οὐδὲ κατὰ τὸ οἰκεῖον καὶ τὸ ἄτομον εἶδος. En outre, il faudrait lire τὸν κοινὸν μόνον (b, 25), comme le conjecture SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, IX, 351 ; *Jen. Lit.*, 1877, p. 707) qui paraît adopter ce sens. — On peut remédier à ces difficultés

en expliquant ainsi : il serait ridicule, dans ce cas et dans d'autres semblables, de chercher une définition générale, qui ne sera celle d'aucune réalité, d'aucune nature, d'aucun concept (v. *ad* I, 1, 402 b, 5—8, la note précédente et ci-dessous) et de ne pas, laissant de côté une telle définition, qui n'est que provisoire, chercher, en particulier, celle de chaque espèce indivisible. Cette explication a l'avantage d'amener tout naturellement les remarques qui suivent, et c'est celle que nous avons adoptée dans la traduction. Toutefois, peut-être faut-il donner la préférence à celle de SOPHONIAS (54, 27), bien qu'elle soit difficile à concilier avec le texte : Il serait ridicule de nous contenter d'avoir cherché une formule générale pour exprimer la nature de l'âme, puisque cette formule n'est véritablement la définition d'aucune espèce d'âme en particulier. Mais, si nous devons nous attacher à définir les espèces ou les modes particuliers de l'âme, il ne faut pas, pour cela, répudier cette formule générale, et n'en tenir aucun compte : ἀλλὰ μὴ τοῦτον μὲν ἀφεῖναι δεῖ, τὸν δὲ κατὰ μέρος καὶ κατὰ τὸ οἰκεῖον καὶ ἄτομον εἶδος ἑκάστῃ τῶν ψυχῶν προσήκοντα..... πειρᾶσθαι..... συνάγειν. Mais, pour adopter ce sens, il faut admettre soit que le texte primitif était οὐδὲ δεῖ κατὰ τὸ οἰκεῖον... κτλ., soit qu'ARISTOTE, par une anacoluthe qu'il n'est peut-être pas excessif de supposer, a construit la fin de la phrase comme si le début portait : διὸ οὐκ ἀρκεῖ ou οὐκ ἀπόρχη, au lieu de διὸ γελοῖον.

414 b, 27. κατὰ τὸ οἰκεῖον καὶ τὸ ἄτομον εἶδος. — La leçon καὶ ἄτομον εἶδος, que semblent avoir suivie SIMPLICIUS (107, 38) et SOPHONIAS (54, 30), ne modifie pas le sens d'une façon appréciable. τὰ ἄτομα, dans la terminologie d'ARISTOTE, désigne soit les individus, soit les espèces dernières qui ne se subdivisent pas en espèces plus particulières. Dans ce dernier sens, ARISTOTE dit ordinairement τὰ ἄτομα εἴδη ou τὸ ἄτομον εἶδος comme il le fait ici. V. ZELLER, II, 2[3], p. 212, n. 5 t. a., et *Ind. Ar.*, 120 a, 58 : ἄτομα..... τὰ ἔσχατα εἴδη, ἃ οὐκέτι διαφοραῖς διαιρεῖται. — L'expression εἶδος, comme le remarque THEMISTIUS (*l. l.*), ne convient pas exactement aux divers modes de l'âme, puisque l'âme n'est pas un genre.

415 a, 1. σκεπτέον. — La référence est, sans doute, aux mêmes passages que, plus haut (2, 413 b, 10), ὕστερον ἐροῦμεν.

415 a, 4. ἀφὴ δ'..... ὑπάρχει. — V. *ad* II, 2, 413 b, 4 sqq. ; 3, 414 b, 6—13. — Il faut remarquer qu'ARISTOTE ne mentionne pas le goût parmi les sens dont tous les animaux ne sont pas doués. *De sensu*, 1, 436 b, 13 : ἡ μὲν ἁφὴ καὶ γεῦσις ἀκολουθεῖ πᾶσιν ἐξ ἀνάγκης. V. *ad* II, 3, 414 b, 11—14.

415 a, 6. καὶ τῶν αἰσθητικῶν..... 7. οὐκ ἔχει. — V. *ad* II, 2, 413 b, 2—4.

415 a, 8. λογισμὸν καὶ διάνοιαν. — V. *De an.*, III, 10, 433 a, 12 ; b, 29.

οἷς μὲν γὰρ..... 9. τῶν φθαρτῶν. — V. *ad* II, 3, 413 a, 32 ; SIMPL., 108, 23 : ἐπεὶ δὲ λογισμοῦ μετέχει καὶ τὰ ἀίδια, δηλοῖ δὲ τὸν πρακτικὸν νοῦν ὁ λογισμός, πράττειν δὲ καὶ τὰ οὐράνιά φησιν αὐτὸς ἐν τῇ Περὶ οὐρανοῦ,..... ὀρθῶς οὐκ ἐν πᾶσι τοῖς λογισμὸν ἔχουσι τὰ λοιπὰ ὑπάρχειν ἀποφαίνεται, ἀλλ' ἐν μόνοις τοῖς φθαρτοῖς. Cf. *De cœlo*, II, 12, 292 a, 20 sqq.

415 a, 11. οὐδὲ φαντασία. — SIMPL., 108, 29 : φαντασίαν νῦν προσαγορεύων τὴν ὡρισμένην καὶ μνήμης μετέχουσαν καὶ συνεθίζεσθαι δυναμένην. V. *ad* II, 2, 413 b, 22 ; 3, 414 b, 16.

τὰ δὲ ταύτῃ μόνῃ ζῶσιν. — TORSTRIK (p. 137) rapproche *Meta.*, A, 1, 980 b, 26 : τὰ μὲν οὖν ἄλλα ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν. *Rhet.*, II, 12, 1389 a, 21 : ζῶσι τὰ πλεῖστα ἐλπίδι (*sc.* οἱ νέοι). — V. *ad* III, 3, 428 b, 16 ; 10, 433 a, 9 ; 10 ; 11, 434 a, 8—11. Comme tous les animaux qui possèdent la représentation ont aussi l'appétit (v. *ad* II, 2, 413 b, 22 ; 3, 414 b, 4), TORSTRIK (p. 138) pense que ζῶσι μόνῃ doit être pris ici comme équivalent à ζῶσι μάλιστα. Mais μόνῃ peut conserver son sens habituel à condition qu'on entende *à l'exclusion des facultés supérieures*, et non pas à l'exclusion de toute autre fonction que la φαντασία. D'ailleurs, l'interprétation de TORSTRIK fausse le sens. Car, si certains animaux vivent grâce à l'imagination, c'est précisément parce qu'elle s'accompagne de désir et, par suite, provoque l'action. L'appétit n'est donc pas une faculté qui se manifeste en eux indépendamment de l'imagination et qui joue son rôle à part.

τοῦ θεωρητικοῦ νοῦ. — V. *ad* I, 1, 403 a, 8—9, et, sur la distinction de l'intellect théorique et de l'intellect pratique, *ad* III, 10, 433 a, 14—21.

415 a, 12. ἕτερος λόγος. — Les expressions εἷς λόγος, κοινὸς ὁ λόγος, ὁ αὐτὸς λόγος signifient qu'un même raisonnement s'applique à deux ou à plusieurs cas différents, parce que, dans chacun d'eux, les termes sont respectivement dans le même rapport; que, dans les uns et les autres, la question est analogue et doit recevoir une solution analogue. Inversement, ἕτερος λόγος veut dire que la question n'est pas la même parce que les rapports qui unissent les termes ne sont pas les mêmes. L'intellect théorétique, par exemple, n'est pas ou peut ne pas être conditionné par les facultés inférieures, comme la faculté locomotrice l'est par la sensibilité et celle-ci par l'âme nutritive. ἕτερος λόγος semble donc signifier, ici, à la fois que l'intellect théorétique n'est pas, par rapport aux autres fonctions psychiques et à l'organisme, dans la même situation que celles-ci entre elles et avec le corps, et que, par conséquent, il soulève une autre question (SIMPL., 109, 2 : περὶ τοῦ ἐν ἡμῖν λέγει θεωρητικοῦ, ὡς οὔτε ἐν τοῖς ἀφθάρτοις ὄντος τούτου οὔτε ὁμοίως ἔχοντος τῷ πρακτικῷ ἐν ἡμῖν ἢ τῷ παθητικῷ νῷ, ὧν ὁ μὲν παθητικὸς συμπλέκεται ταῖς λοιπαῖς ζωαῖς, ὁ δὲ πρακτικὸς χρῆται · ὅ γε μὴν θεωρητικὸς οὐδέτερα · διὸ ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος ἕτερος..... ὡς ὄντος μὲν ἐν ἡμίν, οὐ μὴν τῆς ἐντελεχείας. αὐτῷ προσηκούσης.). La traduction de KAMPE (*Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 7) indique bien ce sens de ἕτερος λόγος : *so ist das Verhältniss des Nus ein anderes.* Mais ce qu'elle n'indique pas, et ce qu'il est, aussi, impossible de rendre en français par une expression unique, c'est que ἕτερος λόγος implique, comme conséquence, l'idée de question différente devant être renvoyée à un autre chapitre ou à un autre traité. V. *De an.*, III, 4 sqq.

περὶ τούτων ἑκάστου, *i. e.* : περὶ ἑκάστου τῶν τῆς ψυχῆς μορίων. — Cf. SOPHON., 56, 13.

415 a, 13. οἰκειότατος. — Comme le remarque BELGER (*in alt. ed.* TREND., p. 286) le λόγος οἰκειότατος, auquel sont consacrés les chapitres suivants, s'oppose au κοινότατος λόγος (v. *ad* II, 1, 412 a, 5) qui occupe les chapitres 2 et 3.

CHAPITRE IV

415 a, 15. εἶθ' οὕτως..... 16. ἐπιζητεῖν. — C'est la connaissance de l'essence qui permet de découvrir les propriétés dérivées (συμβεβηκὸς καθ' αὑτό. V. *ad* I, 1, 402 a, 8; 402 a, 9). Par suite, οὕτως paraît avoir ici le sens de *grâce à cela, par là.* V. *Ind. Ar.*, 546 b, 11 : οὕτως..... *pariter usurpatum* ταύτῃ. τὰ ἐχόμενα désigne les caractères qui, sans faire partie de l'essence, lui appartiennent néanmoins nécessairement, et s'en déduisent (THEM., 90, 17 : ἐχόμενα δέ ἐστι τὰ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα ἑκάστῃ δυνάμει. SOPHON., 56, 16 : εἶθ' οὕτω περὶ τῶν ἐχομένων καὶ ἑπομένων συμβεβηκότων). Mais on ne voit guère quel peut être le sens de περὶ τῶν ἄλλων car, des caractères autres que ceux qui viennent d'être indiqués, c'est-à-dire des caractères purement accidentels, il n'y a pas de science possible. D'autre part, l'interprétation Platonicienne de SIMPLICIUS, suivant laquelle τὸ τί ἐστιν désigne la forme ou l'essence, τὰ ἐχόμενα les sujets qui en participent et τὰ ἄλλα les caractères dérivés (109, 16 : σημαίνει δὲ τὸ μὲν εἶδος τῷ τί ἐστι, τοῖς ἐχομένοις δὲ τὰ ὁριζόμενα, ὡς τοῖς ἄλλοις τὰ ὑπάρχοντα.) ne semble pas pouvoir être admise. ARGYROPULE traduit : *deinde quærere percrutarique de iis quæ sequuntur ac comitantur.* Mais les caractères qui n'appartiennent pas immédiatement à un sujet, sont tous, par rapport à lui, soit des conséquents (ἐχόμενα), soit de purs accidents. Par suite, on ne voit guère de quels concomitants il pourrait être question. Le mieux est, peut-être, de prendre καί dans le sens explicatif (*Ind. Ar.*, 357 b, 13 : *per part* καί *duo vocabula coniunguntur eiusdem fere significationis, ut* καί *explicandi magis quam copulandi vim habere videatur*) et de sous-entendre après τῶν ἄλλων : ἢ τῶν ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορουμένων. La répétition de περὶ ne nous paraît pas faire obstacle à cette interprétation. D'ailleurs, περὶ est omis avant τῶν ἄλλων dans la copie primitive de E et dans le manuscrit T.

415 a, 18. πρότεραι γάρ..... 19. κατὰ τὸν λόγον. — THEM., 90, 21 : πρότεραι γὰρ καὶ σαφέστεραι πρὸς ἡμᾶς τῶν δυνάμεών εἰσιν αἱ ἐνέργειαι · προεντυγχάνομεν γὰρ αὐταῖς, καὶ τὰς δυνάμεις ἀπὸ τούτων ἐπινοοῦμεν καὶ τὸ εἶδος δὲ ἑκάστης καὶ ὁ λόγος κατὰ τὸ ἔργον. WALLACE (p. 234) croit rejeter cette interprétation et en adopter une

autre qu'il appuie sur *Meta.*, Θ, 8, 1049 b, 10. Mais ce passage dit seulement qu'une chose est antérieure à une autre quand elle fait partie de la définition de cette autre ou qu'elle en constitue la *ratio cognoscendi*, et que tel est précisément le cas pour l'acte par rapport à la puissance. Cf. *Meta.*, M, 2, 1077 b, 3 : τῷ λόγῳ δὲ (*sc.* πρότερα) ὅσων οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων. Or, c'est à peu près ce que dit THEMISTIUS, et l'on ne voit guère en quoi l'interprétation de WALLACE se distingue de la sienne. L'explication de PHILOPON et celle d'ALEXANDRE montrent bien que les deux sens ne diffèrent pas essentiellement. PHILOP., 264, 29 : τῆς μὲν δυνάμεως ἡ ἐνέργεια πρώτη τῷ λόγῳ,.... ὧν γὰρ ἐν τῷ ὁρισμῷ παραλαμβάνομέν τινα, ταῦτα πρῶτα ἐκείνων ὁριζόμεθα τῷ λόγῳ. τὴν μὲν οὖν δύναμιν ὁριζόμενοι χρείαν ἔχομεν τῆς ἐνεργείας, οἷον ὁριζόμενοι τὴν ὄψιν λέγομεν δύναμις ἀφ' ἧς τὸ ὁρᾶν, ὅπερ ἐστὶν ἐνέργεια. De même SOPHON., 56, 20. ALEX., *De an.*, 32, 27 : καὶ γὰρ πρὸς τῷ γνωριμώτερον εἶναι καὶ πρῶτόν ἐστι κατὰ τὸν λόγον (*sc.* ἡ ἐνέργεια) τῆς δυνάμεως ἀφ' ἧς γίνεται . ταῦτα γὰρ πρῶτα τῷ λόγῳ, ἃ ἐν τῷ οἰκείῳ λόγῳ περιέχει τινὰ ὧν οὐκέτ' αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ παραλαμβάνεται. οὕτως δὲ ἔχει καὶ τὸ τρέφεσθαι πρὸς τὴν δύναμιν τὴν θρεπτικήν. D'ailleurs, ARISTOTE lui-même exprime quelquefois cette idée sous la forme que lui a donnée THEMISTIUS. V. *Meta.*, I, 3, 1054 a, 26 : λέγεται δ' ἐκ τοῦ ἐναντίου καὶ δηλοῦται τὸ ἓν ἐκ τοῦ διαιρετοῦ τὸ ἀδιαίρετον διὰ τὸ μᾶλλον αἰσθητὸν τὸ πλῆθος εἶναι καὶ τὸ διαιρετὸν ἢ τὸ ἀδιαίρετον, ὥστε τῷ λόγῳ πρότερον τὸ πλῆθος τοῦ ἀδιαιρέτου διὰ τὴν αἴσθησιν. — TRENDELENBURG (p. 287) n'adopte pas cette interprétation. D'après lui, ARISTOTE aurait ici en vue l'antériorité de l'acte à la puissance, non pas au point de vue de la *ratio cognoscendi*, mais à celui de la *ratio essendi*. Il cite *Meta.*, Λ, 5, 1071 a, 36 et Θ, 8, 1050 b, 2 : φανερὸν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνέργειά ἐστι . κατά τε δὴ τοῦτον τὸν λόγον φανερὸν ὅτι πρότερον τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια δυνάμεως · καὶ ὥσπερ εἴπομεν, τοῦ χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει ἐνέργεια ἑτέρα πρὸ ἑτέρας ἕως τῆς τοῦ ἀεὶ κινοῦντος πρώτως. BONITZ (*Ind. Ar.*, 435 a, 6) repousse l'interprétation de TRENDELENBURG et préfère celle de THEMISTIUS : λόγῳ πρότερον *vel ita usurpatur ut distinguatur ab eo quod est* οὐσίᾳ πρότερον Μμ*2. 1077 b 1—14, 1078 a 10.* ι*3. 1054 a 28*..... etc. (*cf.* ψβ*4. 415 a 19, ubi Themistii, non Trdlbgii explicatio probanda est*) *vel*... etc. — Mais ce qui est λόγῳ πρότερον ne s'oppose pas toujours à ce qui est οὐσίᾳ πρότερον. Les deux concepts sont distincts, c'est-à-dire qu'ils ne coïncident pas dans toute leur extension, mais ils ne sont nullement contradictoires et peuvent coexister. C'est ce que prouve le passage même de la

Métaphysique qu'invoque BONITZ (M, 2, 1077 b, 1) : ἀλλ' οὐ πάντα ὅσα τῷ λόγῳ πρότερα, καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα. τῇ μὲν γὰρ οὐσίᾳ πρότερα ὅσα χωριζόμενα τῷ εἶναι ὑπερβάλλει, τῷ λόγῳ δὲ ὅσων οἱ λόγοι ἐκ τῶν λόγων · ταῦτα δὲ οὐχ ἅμα ὑπάρχει. Rien n'empêche que certaines choses ne soient antérieures à la fois logiquement et ontologiquement, et tel est précisément le cas de l'acte par rapport à la puissance. Car non seulement, comme le disent THEMISTIUS et les autres commentateurs que nous avons cités, l'acte contient la *ratio cognoscendi* de la puissance, mais il en est aussi, comme le remarque TRENDELENBURG, la *ratio essendi*, car il n'y a que ce qui possède une forme en acte qui puisse réaliser ou transmettre la puissance correspondante, et, en outre, la véritable raison d'être d'une puissance c'est sa fin, c'est-à-dire l'acte vers lequel elle tend. Les deux interprétations ne s'excluent donc pas et peuvent être admises concurremment, comme l'indique le commentaire de SIMPLICIUS (109, 27) : τὸ γὰρ δυνάμει καὶ ἀτελέστερον τοῦ ἐνεργείᾳ καὶ οὔπω γνώριμον. C'est, d'ailleurs, ce que dit ARISTOTE lui-même dans un passage de la *Métaphysique*, Θ, 8, 1049 b, 10, qui fournit, en somme, la meilleure explication de celui qui nous occupe : πάσης δὴ τῆς τοιαύτης (*sc.* δυνάμεως) προτέρα ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ λόγῳ καὶ τῇ οὐσίᾳ ·.... τῷ γὰρ ἐνδέχεσθαι ἐνεργῆσαι δυνατόν ἐστι τὸ πρώτως δυνατόν, οἷον λέγω οἰκοδομικὸν τὸ δυνάμενον οἰκοδομεῖν, καὶ ὁρατικὸν τὸ ὁρᾶν,..... ὥστ' ἀνάγκη τὸν λόγον προϋπάρχειν καὶ τὴν γνῶσιν τῆς γνώσεως . τῷ δὲ χρόνῳ πρότερον τὸ τῷ εἴδει τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦν πρότερον, ἀριθμῷ δ' οὔ . λέγω δὲ τοῦτο ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ' ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὁρῶντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἡ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὁρατικόν, ἃ δυνάμει μέν ἐστιν ἄνθρωπος καὶ σῖτος καὶ ὁρῶν, ἐνεργείᾳ δ' οὔπω . ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα ὄντα ἐνεργείᾳ, ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο · ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου · τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστίν.... (1050 a, 4) ἀλλὰ μὴν καὶ οὐσίᾳ γε, πρῶτον μὲν ὅτι τὰ τῇ γενέσει ὕστερα τῷ εἴδει καὶ τῇ οὐσίᾳ πρότερα, οἷον ἀνὴρ παιδὸς..... καὶ ὅτι ἅπαν ἐπ' ἀρχὴν βαδίζει τὸ γιγνόμενον καὶ τέλος · ἀρχὴ γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα,..... τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται · οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχωσιν ὁρῶσι τὰ ζῷα, ἀλλ' ὅπως ὁρῶσιν ὄψιν ἔχουσιν.

415 a, 20. τούτων δ' ἔτι..... 22. αἰτίαν. — Sur le sens de τὰ ἀντικείμενα, v. *ad* I, 1, 402 b, 15. Les mots διὰ τὴν αὐτὴν αἰτίαν (a, 21) semblent signifier que la raison qui nous oblige à étu-

dier la fonction avant la puissance, est aussi celle qui doit nous déterminer à nous occuper en premier lieu de l'objet de la fonction. L'objet de la fonction est, en effet, antérieur à elle logiquement, comme la fonction elle-même à la puissance. L'antériorité logique, nous venons de le voir, est celle de ce qui sert à définir une chose par rapport à cette chose. Tel est précisément le rapport qui existe entre l'objet de la fonction et la fonction elle-même, par exemple entre le sensible et la sensation (*Cat.*, 7, 7 b, 36; v. *ad* III, 2, 426 a, 19). La sensation est une altération, c'est-à-dire un mouvement (v. *ad* II, 5, 416 b, 34; 4, 415 b, 24; *Phys.*, VII, 2, 244 b, 11 *et sæp.*). Par suite, le sensible est antérieur au sentant comme le moteur au mobile. THEM., 91, 5 : τάχα ἴσως ἂν προσήκοι τὰ ὑποκείμενα ταῖς ἐνεργείαις πρὸ τῶν ἐνεργειῶν διορισθῆναι. ταῦτα γὰρ σαφέστερα ἡμῖν τῶν ἐνεργειῶν.

415 a, 23. καὶ γεννήσεως. — ESSEN (*D. Keller z. Skep.*, p. 20) déclare que : *Das Wort* γεννήσεως *ist..... unlogisch und daher zu streichen.* Nous n'apercevons pas bien la nécessité de cette correction.

415 a, 26. γεννῆσαι καὶ τροφῇ χρῆσθαι. — La nutrition et la génération sont deux fonctions connexes, qui dépendent toutes deux de la faculté d'utiliser l'aliment (τροφῆς χρῆσις). V. *Gen. an.*, II, 4, 740 b, 34 : ἡ γὰρ αὐτή ἐστιν ὕλη ᾗ αὐξάνεται καὶ ἐξ ἧς συνίσταται τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ ἡ ποιοῦσα δύναμις ταὐτὸ τῷ ἐξ ἀρχῆς . μείζων δὲ αὕτη ἐστίν . εἰ οὖν αὕτη ἐστὶν ἡ θρεπτικὴ ψυχή, αὕτη ἐστὶ καὶ ἡ γεννῶσα · καὶ τοῦτ' ἐστὶν ἡ φύσις ἡ ἑκάστου, ἐνυπάρχουσα καὶ ἐν φυτοῖς καὶ ἐν ζῴοις πᾶσιν. *Ibid.*, 1, 735 a, 17 : ὁμοίως τοῦτο πᾶσιν ὑπάρχει τὸ θρεπτικόν . τοῦτο δ' ἔστι τὸ γεννητικὸν ἑτέρου οἷον αὐτό. La production de la semence est étroitement liée à la nutrition. *Ibid.*, 3, 736 b, 26 : τὸ γὰρ σπέρμα περίττωμα μεταβαλλούσης τῆς τροφῆς ἐστίν.

415 a, 27. τέλεια καὶ μὴ πηρώματα. — *Meta.*, Δ, 16, 1021 b, 21 : ἕκαστον γὰρ τότε τέλειον καὶ οὐσία πᾶσα τότε τελεία, ὅταν κατὰ τὸ εἶδος τῆς οἰκείας ἀρετῆς μηθὲν ἐλλείπῃ μόριον τοῦ κατὰ φύσιν μεγέθους. Les πηρώματα sont les animaux inachevés ou incomplets, soit qu'ils n'aient pas encore atteint leur développement naturel (οἷον τὰ νεογνά, PHILOP., 267, 25. De même SOPHON., 56, 36), soit que certains de leurs organes aient subi une mutilation artificielle ou non (*Gen. an.*, IV, 1, 766 a, 26; I, 20, 728 b, 10;

Hist. an., II, 1, 500 a, 12), soit, encore, que quelque maladie les ait atrophiés (*Gen. an.*, III, 1, 749 a, 18), ou, enfin, que leur anomalie soit, en quelque sorte, normale et que des espèces entières, ou tout une catégorie d'individus dans une espèce, soient privés de certains organes et de certaines fonctions (*Hist. an.*, I, 9, 491 b, 26 : τὰ μὲν οὖν ἄλλα γένη πάντα τῶν ζῴων πλὴν τῶν ὀστρακοδέρμων καὶ εἴ τι ἄλλο ἀτελές, ἔχει ὀφθαλμούς. *Ibid.*, b, 34; *Gen. an.*, II, 3, 737 a, 28). — *Ibid.*, II, 7, 746 b, 31 : πολλοῖς δὲ καὶ πολλαῖς καὶ διὰ πηρώματα τοῦτο συμβαίνει τὸ πάθος (*sc.* ἡ ἀγονία). *Ibid.*, 8, 747 a, 24; V. *ad* III, 12, 434 a, 32.

415 a, 27. γένεσιν αὐτομάτην. — *Ind. Ar.*, 124 b, 3 : συμβέβηκε καὶ ἐπὶ τῶν ζῴων καὶ ἐπὶ τῶν φυτῶν αὐτόματά τινα γίνεσθαι · τὰ αὐτομάτως γιγνόμενα ἐκ τίνων (ἐκ γῆς σηπομένης, δρόσου *al*), ἐν τίσι (ἐν βορβόρῳ, κόπρῳ, περιττώμασι ξύλοις *al*) γίγνεται Zie *1. 539 a 18—25, b 7. 19. 551 a 2—9.* Les êtres ainsi produits peuvent quelquefois donner naissance à d'autres animaux, mais ceux-ci ne leur ressemblent pas. *Gen. an.*, III, 11, 761 b, 25; *Hist. an.*, V, 1, 539 b, 7 : ὅσα δ' ἀπὸ ταὐτομάτου γίνεται ἐν ζῷοις ἢ γῇ ἢ φυτοῖς ἢ τοῖς τούτων μορίοις, ἔχουσι δὲ τὸ ἄρρεν καὶ τὸ θῆλυ, ἐκ τούτων συνδυαζομένων γίνεται μέν τι, οὐ ταὐτὸ δ' ἐξ οὐθενὸς ἀλλ' ἀτελές, οἷον ἔκ τε τῶν φθειρῶν ὀχευομένων αἱ καλούμεναι κονίδες καὶ ἐκ τῶν μυιῶν σκώληκες καὶ ἐκ τῶν ψυχῶν σκώληκες ᾠοειδεῖς, ἐξ ὧν οὔτε τὰ γεννήσαντα γίνεται οὔτε ἄλλο οὐθὲν ζῷον.

415 a, 29. ἵνα τοῦ ἀεὶ..... ᾗ δύνανται. — V. *Gen. et corr.*, II, 11; *Gen. an.*, II, 1, 731 b, 24 : ἐπεὶ γάρ ἐστι τὰ μὲν ἀίδια καὶ θεῖα τῶν ὄντων, τὰ δ' ἐνδεχόμενα καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τὸ θεῖον αἴτιον ἀεὶ κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν τοῦ βελτίονος ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις,.... (31) διὰ ταύτας τὰς αἰτίας γένεσις ζῴων ἐστίν . ἐπεὶ γὰρ ἀδύνατος ἡ φύσις τοῦ τοιούτου γένους ἀΐδιος εἶναι, καθ' ὃν ἐνδέχεται τρόπον, κατὰ τοῦτόν ἐστιν ἀΐδιον τὸ γινόμενον..... ἀριθμῷ μὲν οὖν ἀδύνατον,..... εἴδει δ' ἐνδέχεται . διὸ γένος ἀεὶ ἀνθρώπων καὶ ζῴων ἐστὶ καὶ φυτῶν.

415 b, 2. ὅσα πράττει κατὰ φύσιν. — Allusion à l'activité artistique dont la fin est la réalisation d'une chose contingente aussi bien dans son individualité que dans sa forme. *Eth. Nic.*, VI, 4, *præs.* 1140 a, 10 : ἔστι δὲ τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν, καὶ τὸ τεχνάζειν, καὶ θεωρεῖν ὅπως ἂν γένηταί τι τῶν ἐνδεχομένων καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ ὧν ἡ ἀρχὴ ἐν τῷ ποιοῦντι ἀλλὰ μὴ ἐν τῷ ποιουμένῳ · οὔτε

γὰρ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων ἢ γινομένων ἡ τέχνη ἐστίν, οὔτε τῶν κατὰ φύσιν. *Gen. et corr.*, *l. l.*, 337 b, 15; THEM., 91, 28 : μηδὲ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει, ἢ καὶ ἐκ τέχνης πεπορισμένην. Cf. PLAT., *Banq.*, 207 D : ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τ' εἶναι καὶ ἀθάνατος. δύναται δὲ ταύτῃ μόνον, τῇ γενέσει, ὅτι ἀεὶ καταλείπει ἕτερον νέον ἀντὶ τοῦ παλαιοῦ. — L'expression πράττειν est, sans doute, employée à dessein. Ce n'est pas une fin extérieure à lui que poursuit l'être qui se développe et se reproduit; il ne fait qu'actualiser les puissances qu'il renferme. V. *Eth. Nic.*, VI, 4 et 5; *Meta.*, Θ, 8, 1050 a, 30; *Eth. Nic.*, I, 1, 1094 a, 3—6 *et sæp.*; *ad* III, 10, 433 a, 14—21; a, 29—30.

415 b, 2. τὸ δ' οὗ..... τὸ δὲ ᾧ. — Le sens de cette phrase, prise en elle-même, n'est pas douteux. ARISTOTE l'indique dans un passage analogue, *Phys.*, II, 2, 194 a, 34 : καὶ χρώμεθα ὡς ἡμῶν ἕνεκα πάντων ὑπαρχόντων. ἐσμὲν γάρ πως καὶ ἡμεῖς τέλος · διχῶς γὰρ τὸ οὗ ἕνεκα. *Meta.*, Λ, 7, 1072 b, 2 : ἔστι γάρ τινι τὸ οὗ ἕνεκα. (V., en outre, BERNAYS, *D. Dial. d. Arist.*, p. 168 sqq. et BONITZ, *ad Meta.*, Λ, *l. l.*). La fin, τὸ οὗ, c'est le but, par exemple le bonheur ou la santé; ce pour quoi elle est une fin, τὸ ᾧ, c'est l'être auquel cette fin est bonne, utile ou agréable, par exemple l'homme ou le malade. L'une et l'autre sont, en des sens différents, τὸ οὗ ἕνεκα. THEM., 92, 5 : ὥσπερ γὰρ καὶ ἐν τοῖς Ἠθικοῖς (*Eth. Nic.*, I, 1. Cf. *Eth. Eud.*, VII, 15, 1249 b, 15) ἐλέγετο, διττὸν τὸ τέλος, ὡς μὲν τὸ ὃ εὐδαιμονία, ὡς δὲ τὸ ᾧ αὐτὸς ἕκαστος αὑτῷ. καὶ γὰρ τὴν εὐδαιμονίαν δι' αὑτὸν αἱρεῖται, καὶ ὥστε ἑαυτῷ ταύτην περιποιήσασθαι, ὥσπερ καὶ ἐπὶ ἰατρικῆς ὁ μὲν ἡ ὑγίεια, ᾧ δὲ τῷ κάμνοντι. ALEXANDRE, dans son commentaire de la *Métaphysique* (*ad l. l.*, 669, 31 Bon., 695, 29 Hayd.), donne la même interprétation : τὰ γὰρ γινόμενα καὶ πραττόμενα ἕνεκα τῆς εὐδαιμονίας τινί πράττεται, οἷον τῷ Σωκράτει. Dans son *De anima* (*lib. alt.*, 132, 17), il écrit plus clairement encore : ἐπεὶ γὰρ διττὸν τὸ τέλος, ὥς φησιν Ἀριστοτέλης, τὸ μὲν ὅ, τὸ δὲ ᾧ, τὸ μὲν ὃ ὡς ἡ εὐδαιμονία..... τὸ δὲ ᾧ ἡμῖν..... καὶ ὡς μὲν πρὸς τὰ πράγματα ἡ εὐδαιμονία τέλος καὶ σκοπός, ὡς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἡμεῖς εὐδαιμονοῦντες. SIMPLICIUS explique aussi de la même façon dans son commentaire de la *Physique* (*ad l. l.*, 303, 30) et, dans celui du *De anima* (110, 32), reprend cette explication sous une forme plus platonicienne. Enfin, les interprétations de PHILOPON (269, 30) et de SOPHONIAS (58, 1) sont d'accord avec les précédentes. — Si le sens de la phrase n'est guère en question, il n'en est pas de même de la façon dont elle se rattache à l'ensemble du passage. PHILOPON (269, 27) n'y voit qu'une remarque incidente, sur les diverses sortes de fins : ἐπειδὴ ὅλως ἐμνήσθη τελικοῦ αἰτίου, διὰ τοῦτό φησιν ὅτι τὸ οὗ ἕνεκα, τουτέστι τὸ τέλος διττόν ἐστι. De même SOPHON., 57, 37. PACIUS, suivi par WALLACE (p. 234), y trouve une réponse à une objection possible : On pourrait dire que la génération n'a pas lieu τοῦ θείου ἕνεκα, mais pour la conservation de l'espèce. ARISTOTE répond qu'il y a deux sortes de fins : *alter qui finis appetitus ut ædificationis finis est domus, alter vero cui ille finis paratur sicut ædificationis finis est ille qui domum est inhabitaturus.* Mais on n'aperçoit guère comment cette remarque pourrait servir à résoudre l'objection, ni même quelle serait la portée de celle-ci. Car ARISTOTE ne sépare pas τοῦ ἀεὶ de τοῦ θείου; la génération permet aux animaux d'atteindre l'un et l'autre, dans la mesure où ils sont capables de le faire. — Il faut, pensons-nous, voir dans l'ensemble du passage, depuis πάντα γὰρ (b, 1) jusqu'à εἴδει δ' ἕν (b, 7), un argument destiné à confirmer et à expliquer la proposition précédente : ἵνα τοῦ ἀεὶ καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ᾗ δύνανται. En effet (γάρ), dit ARISTOTE, la fin suprême de tous les êtres naturels est l'éternel et le divin. Mais, par cela même qu'ils agissent ou que la nature agit en eux en vue d'une fin, cette fin est distincte d'eux-mêmes; la fin et l'être pour qui elle est une fin ne sont pas identiques. Il n'y a qu'en Dieu que les deux choses coïncident éternellement. Dans la réalisation de la fin, la nature doit donc tenir compte, non seulement du but considéré en lui-même, mais encore du sujet en qui il doit se réaliser (τὸ οὗ ἕνεκα διττόν), et la façon dont il peut être atteint dépend de la condition de ce sujet : ἐπεὶ οὖν (*sub.* τὸ ᾧ = τὰ ζῷα) κοινωνεῖν ἀδυνατεῖ τοῦ ἀεὶ (*i. e.* τοῦ οὗ).... κτλ. Il faut donc, croyons-nous, ne mettre qu'un point en haut après κατὰ φύσιν (b, 2) et après τὸ δὲ ᾧ (b, 3). — Les mots τὸ δ' οὗ ἕνεκα..... τὸ δὲ ᾧ expriment une partie importante de l'argument, et ne sont pas *importune intrusa* comme le croit TRENDELENBURG (p. 289), qui propose de les rejeter. Ils ne forment pas, non plus, double emploi avec la phrase analogue qui figure un peu plus loin (b, 20). V. *ad loc.*

415 b, 3. τῇ συνεχείᾳ. — TORSTRIK (p. 138) pense soit que ce passage est altéré, soit que l'emploi de συνεχείᾳ ne peut être que l'effet d'une négligence : ἡ συνέχεια *non est perennitas et ut ita dicam perpetuitas unius numero individui : eam potius diceres* ἀϊδιότητα *vel* ἀθανασίαν : *imo* ἡ συνέχεια *est id*

ipsum quod animalibus concessum est, series non interrupta generis. Cf. Phys. E 3. 227 a 10—17. de Gen. et Corr. B 10. Mais, dans le passage de la *Physique,* il n'est question que du continu en général et, dans celui du *De generatione et corruptione,* ARISTOTE dit seulement que la production et la destruction (v. 336 a, 24; b, 25) doivent être continues. D'ailleurs, il n'est pas question ici de l'espèce, mais de l'*individu* (cf. a, 28 : ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό. b, 6 : διαμένει οὐκ αὐτὸ ἀλλ' οἷον αὐτό), et, s'il est vrai que l'espèce peut participer τοῦ ἀεὶ τῇ συνεχείᾳ, il est bien vrai aussi que l'individu ne le peut pas. Les mots κοινωνεῖν τοῦ ἀεὶ τῇ συνεχείᾳ équivalent donc, à peu près, à κοινωνεῖν ἀιδιότητος ou ἀθανασίας. Même employé seul, συνεχὴς (ou συνεχῶς) a quelquefois ce sens chez ARISTOTE (cf. *Phys.*, VIII, 7, 260 b, 20 et SIMPL., *ad loc.*, 1269, 17 : ἀναγκαῖον ἀεὶ κίνησιν εἶναι· τοῦτο γὰρ σημαίνει τὸ εἶναι συνεχῶς.). Il faut remarquer, toutefois, que THEMISTIUS (92, 15) paraît avoir lu δύναται au lieu de ἀδυνατεῖ : δύναται δὲ τῇ συνεχείᾳ μόνῃ διὰ τὸ μηδὲν ἐνδέχεσθαι τῶν φθαρτῶν..... κτλ.

415 b, 6. τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δ' ἧττον. — SIMPLICIUS ne commente pas ces mots, et SOPHONIAS (58, 23) se borne à les reproduire. THEMISTIUS (92, 19) les explique ainsi : μᾶλλον μὲν ὅσων ἡ γένεσις ἐξ ἀλλήλων οὐδεπώποτε διαλείπει, ἧττον δὲ ὡς ἐπί τινων ζώων, ἃ ταῖς ὥραις δοκεῖ ποτὲ μὲν φθείρεσθαι ὁλόκληρα, ποτὲ δὲ γίνεσθαι. PHILOPON (270, 32) indique deux interprétations dont l'une est voisine de la précédente : τὸ δὲ τὸ μὲν μᾶλλον τὸ δὲ ἧττον ἤτοι διὰ τὸ τὰ μὲν πολυχρονιώτερα εἶναι, τὰ δὲ ὀλιγοχρονιώτερα, ἢ διὰ τὰ διαλείποντα καὶ μὴ συνεχῶς ὄντα..... κτλ.

415 b, 7. οἷον αὐτό. — Cf. a, 28 : τὸ ποιῆσαι ἕτερον οἷον αὐτό.

εἶδει δ' ἕν. — Après ces mots, un certain nombre de manuscrits ont la phrase suivante : διόπερ τὸ σπέρμα τῶν ζώων καὶ τῶν φυτῶν ὄργανόν ἐστι τῆς ψυχῆς. Mais aucun des commentateurs, à l'exception de SOPHONIAS (58, 10), ne paraît en avoir eu connaissance. Ils sont, d'ailleurs, suspects en eux-mêmes. Car ils présentent d'une façon trop matérielle et trop littérale la comparaison de l'organe avec un instrument. V. *ad* II, 1, 412 b, 5—6.

415 b, 8. ἔστι δὲ..... 23. ἡ δύναμις αὕτη. — Bien que ce morceau s'applique à tous les modes de l'âme, c'est principalement l'âme nutritive qu'ARISTOTE a en vue. Cf. b, 19 : καὶ τὰ τῶν φυτῶν. b, 22 : οὐ πᾶσι δ' ὑπάρχει τοῖς ζῶσιν ἡ δύναμις αὕτη. V. TREND., p. 290; *ad* I, 1, 402 a, 6.

415 b, 8. αἰτία καὶ ἀρχή. — Quoique ces deux termes ne soient pas exactement synonymes (v. *Meta.*, Γ, 2, 1003 b, 24; Δ, 1 et 2; *Gen. et corr.*, I, 7, 324 a, 27), ils sont employés ici comme équivalents. V. *Ind. Ar.*, 112 b, 4; 6; *ad l. l.*

415 b, 9. τοὺς διωρισμένους τρόπους. — V. *Meta.*, A, 3, 983 a, 26 sqq.; Δ, 2, 1013 a, 24 : αἴτιον λέγεται ἕνα μὲν τρόπον ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος, οἷον ὁ χαλκὸς τοῦ ἀνδριάντος..... ἄλλον δὲ τὸ εἶδος..... ἔτι ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς ἡ πρώτη ἢ τῆς ἠρεμήσεως..... ἔτι ὡς τὸ τέλος.

415 b, 11. ἡ οὐσία = *la forme* ou *l'essence.* SIMPL., 111, 4 : ὡς οὐσία..... τουτέστιν ὡς εἶδος. De même THEM., 93, 3; SOPHON., 58, 29.

415 b, 14. τούτου. — La leçon traditionnelle est τούτων. Mais le raisonnement est manifestement celui-ci : ἡ οὐσία τὸ αἴτιον τοῦ εἶναι — τὸ ζῆν τὸ εἶναί ἐστι τοῖς ζῶσι — ἡ ψυχὴ αἰτία τοῦ ζῆν — ἡ ψυχὴ αἰτία τοῦ εἶναι — ἡ ψυχὴ οὐσία. Par suite, le pluriel τουτῶν ne peut se rapporter grammaticalement à aucun des mots qui précèdent. Il faudrait donc rattacher τούτων à un pluriel équivalent à τοῦ ζῆν (par exemple τῶν ζωτικῶν ἐνεργειῶν ou δυνάμεων) et sous-entendu. Mais il vaut mieux lire τούτου *sc.* τοῦ ζῆν. Cette conjecture est confirmée par le texte de la copie primitive de E : αἴτιον δὲ καὶ ἀρχὴ ἡ ψυχὴ τούτου ἐστίν, — par le commentaire de SIMPLICIUS (111, 13) : τοῦ δὲ ζῆν αἴτιον ἡ ψυχή, — celui de PHILOPON (271, 37) : ἡ ψυχὴ τοῦ ζῆν τοῖς ζῶσιν αἰτία, — la paraphrase de SOPHONIAS (58, 31) : τούτου δὲ αἰτία καὶ ἀρχὴ ψυχή, — enfin, par la traduction d'ARGYROPULE : *at vivere viventium est esse; cujus sane causa est,..... anima.*

ἔτι..... 15. ἐντελέχεια. — L'acte d'une chose est sa forme ou sa notion, c'est par elle que ce qui est en puissance se définit (v. *ad* II, 4, 415 a, 18—19). Or l'âme est l' ἐντελέχεια du corps organisé. Donc..... cf. SIMPL., 111, 15 : ἡ γὰρ τοῦ δυνάμει ὄντος ὁτιοῦν ἐντελέχεια εἰδητικόν ἐστιν αἴτιον·..... τοῦ δὲ δυνάμει ζῶντος ἐντελέχεια ἡ ψυχή· ὥστε..... Par conséquent, λόγος

est ici synonyme de εἶδος. PHILOP., 273, 35 : λόγος δέ φησιν ἀντὶ τοῦ ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος. SOPHON., 58, 32 : εἶδος καὶ λόγος.

415 b, 16. ὁ νοῦς. — PHILOP., 274, 4 : νοῦν λέγει τὸν πρακτικόν. De même SOPHON., 58, 35.

415 b, 17. ἡ ψυχὴ καὶ κατὰ φύσιν. — TORSTRIK, p. 138 : *Legitur* τοιοῦτον δ' ἐν τοῖς ζῴοις ἡ ψυχὴ καὶ κατὰ φύσιν: *nullo idoneo sensu. Ar. dicit naturae in iis animalibus quae* κατὰ φύσιν *gignuntur finem esse animam : in quibusdam enim natura non assequitur, quae vel mortua nascuntur vel* πεπηρωμένα : *sed id non est* κατὰ φύσιν. *Quaeri potest an legendum sit* ἡ ψυχὴ τοῖς κατὰ φύσιν, *id quod a primâ scriptione proxime abest. Necessarium sane non est, modo deleatur vocula* καί. TRENDELENBURG (p. 290) pense aussi qu'il y a lieu de supprimer καί. Mais le texte traditionnel est celui de tous les manuscrits, à l'exception de U. SIMPLICIUS (111, 25) et SOPHONIAS (58, 38) le reproduisent exactement. Ce texte, d'ailleurs, n'est pas aussi dénué de sens que le pense TORSTRIK. L'argument d'ARISTOTE est, en effet, le suivant : La nature, comme l'intellect, agit toujours en vue de quelque chose (ἕνεκά του), et cette chose est sa fin. Or la fin (τέλος) de la nature, dans les êtres vivants, c'est leur âme. Ce qui le prouve c'est que l'organisme des plantes et des animaux sert d'instrument à celle-ci. L'âme est donc le οὗ ἕνεκα du corps vivant (cf. *Phys.*, II, 2, 194 a, 28 : ἡ δὲ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα · ὧν γὰρ συνεχοῦς τῆς κινήσεως οὔσης ἔστι τι τέλος τῆς κινήσεως, τοῦτο ἔσχατον καὶ τὸ οὗ ἕνεκα). Il est naturel, par conséquent, qu'ARISTOTE insiste sur la partie la plus importante de l'argument, à savoir que l'âme est la fin de la nature dans l'économie de l'animal; que c'est en vertu même de leur nature, et non pas simplement par accident (κατὰ φύσιν *opp.* κατὰ συμβεβηκός, v. *De an.*, I, 3, 406 a, 14; *Eth. Eud.*, III, 4, 1232 a, 7), que cette finalité se manifeste. C'est ce que semble confirmer le πάντα γὰρ qui suit.

415 b, 18. τὰ φυσικὰ σώματα, *i. e.* : τὰ φυσικὰ καὶ ἔμψυχα σώματα (PHILOP., 274, 11; SOPHON., 58, 38).

415 b, 20. διττῶς δὲ..... 21. τὸ ᾧ. — Les commentateurs ne sont guère d'accord sur le sens de cette phrase. D'après SIMPLICIUS (112, 1 : ἡ δὲ ψυχὴ ὡς τὸ οὗ) et PHILOPON (274, 16 : τὴν μὲν ψυχὴν τέλος ὡς οὗ, τὸ δὲ ζῷων ὡς ᾧ), elle signifierait que

l'âme n'est cause finale que comme τὸ οὗ. SOPHONIAS (59, 2) admet l'opinion inverse, sans donner de raisons : διχῶς δὲ τὸ οὗ ἕνεκα, ὡς ἐλέγομεν, τό τε οὗ καὶ τὸ ᾧ · τὸ δεύτερον δὲ τῇ ψυχῇ προσηρμόττομεν. D'après TORSTRIK (p. 139), ARISTOTE a voulu dire que l'âme est cause finale dans les deux sens : *hic dicit utroque sensu animam esse* τὸ τέλος καὶ οὗ ἕνεκα. Mais on ne voit guère la possibilité d'admettre cette interprétation, s'il est vrai que τὸ ᾧ désigne le sujet pour qui la fin est profitable (v. *ad* II, 4, 415 b, 2) c'est-à-dire, ici, l'être animé considéré dans son ensemble. Nous croyons plutôt que ce passage a pour but d'écarter une objection possible. On pourrait soutenir, en effet, que ce n'est pas en vue de l'âme que l'organisme de l'animal est constitué, mais en vue de l'animal lui-même, c'est-à-dire de l'ensemble formé par cet organisme et par l'âme. La réponse serait que l'animal est, sans doute, la fin ὡς τὸ ᾧ c'est-à-dire comme le sujet pour lequel il est bon de réaliser la forme ou la fin, tandis que l'âme est la fin elle-même, ὡς τὸ οὗ.

415 b, 21. ἀλλὰ μὴν..... 28. ζωῆς. — Il faut remarquer l'ordre suivi dans l'énumération des diverses sortes de mouvements dont l'âme est la cause. D'abord la locomotion, qui n'appartient qu'à quelques animaux, puis l'altération, supposée par la sensation dont tous les animaux sont doués, enfin l'accroissement, fonction commune à tous les êtres vivants.

415 b, 28. προστιθεὶς. — ZELLER pense qu'il faut supprimer ce mot et KARSTEN (*Emped.*, p. 454, v. TORST., p. 139) propose de lire προσθέσει. Mais TORSTRIK (*l. l.*) nous paraît avoir raison de penser que προστιθεὶς doit être maintenu : *Aristoteles dicit Empedoclem incrementa plantarum recte repetiisse ex nutritione, sed hoc non bene ab eo additum, graves nutrimenti particulas deorsum, leves sursum ferri.* — Cf. THEOPH., *Caus. plant.*, I, 12 : ἓν γάρ τι τὸ γεννῶν καὶ οὐχ ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς διαιρεῖ καὶ μερίζει, τὴν μὲν γῆν εἰς τὰς ῥίζας, τὸν δ' αἰθέρα εἰς τοὺς βλαστούς, ὡς ἑκάτερον ἑκατέρου χωριζόμενον, ἀλλ' ἐκ μιᾶς ὕλης καὶ ὑφ' ἑνὸς αἰτίου γεννῶντος. AET., *Plac.*, V, 26, 438, 21 Diels : Ἐμπεδοκλῆς..... τὰ δένδρα..... αὔξεσθαι... ὑπὸ τοῦ ἐν τῇ γῇ θερμοῦ διαιρόμενα, ὥστε γῆς εἶναι μέρη..... τοὺς δὲ καρποὺς περιττώματα εἶναι τοῦ ἐν τοῖς φυτοῖς ὕδατος καὶ πυρός.

416 a, 1. κατὰ φύσιν. — EMPÉDOCLE semble avoir, en effet,

parlé d'un mouvement naturel de la terre vers le bas et d'un mouvement naturel du feu vers le haut (*Gen. et corr.*, II, 6, 334 a, 1 : ἠνέχθη δ' ἄνω ὁ αἰθὴρ οὐχ ὑπὸ τοῦ νείκους, ἀλλ' ὁτὲ μέν φησιν — *sc.* Ἐμπεδοκλῆς — ὥσπερ ἀπὸ τύχης,.... ὁτὲ δέ φησι πεφυκέναι τὸ πῦρ ἄνω φέρεσθαι. Cf. *Phys.*, VIII, 1, 252 a, 5). Mais il ne faut pas prendre ces expressions à la rigueur, dans le sens dynamiste qu'elles ont chez ARISTOTE. AETIUS (*Plac.*, II, 7, 336, 20 Diels) dit qu'EMPÉDOCLE n'attribuait pas de lieu naturel à chacun des éléments (v. ZELLER, tr. fr., t. II, p. 210, n. 5, I[5], 763, 3 t. a.), et ARISTOTE (*De cœlo*, IV, 2, 309 a, 19) déclare qu'il ne s'explique pas plus qu'ANAXAGORE sur la pesanteur des corps. Si EMPÉDOCLE, dit ZELLER (*ibid.*, p. 216, 769 t. a.), est obligé de laisser aux éléments le mouvement dans l'espace, « afin de ne « pas rendre tout changement des choses impossible, il ne « peut cependant placer en elles-mêmes la tendance à se « mouvoir et à former des combinaisons qui ne modifient en « rien leur essence propre. Il n'a certainement pas enseigné, « comme on le prétend, que les éléments étaient doués d'une « âme ». Une telle doctrine, remarque le même auteur, aurait changé tout le caractère du système d'EMPÉDOCLE et supprimé la nécessité de ses deux causes efficientes. V. *ad* I, 2, 404 b, 11 et 12.

416 a, 3. οὐ γὰρ τὸ αὐτὸ πᾶσι τὸ ἄνω καὶ κάτω καὶ τῷ παντί. — TREND., p. 291 : *si ὄργανα plantae cum animantibus compares, rem inverti, ut, quod plantis radices sint, ora sint animantibus. Diversum itaque esse in utrisque deorsum et sursum... In quo id quidem veri non dissimile est, Aristotelem* τὸ ἄνω *et* τὸ κάτω *ab Empedoclis sententia deflexisse; Aristotelem ad plantae rationes et officia, Empedoclem ad id quod terram petit vel fugit, retulisse.* Mais il faut remarquer que l'objection d'ARISTOTE ne consiste pas à reprocher à EMPÉDOCLE d'avoir appelé le bas ce qui est, en réalité, le haut des plantes. Ce qu'il critique c'est l'impossibilité où EMPÉDOCLE se trouve, en vertu du caractère mécaniste de sa doctrine, d'assigner aux êtres vivants un haut et un bas autres que ceux de l'univers (v. *ad* I, 4, 408 a, 18—23). En réduisant tous les phénomènes vitaux aux mouvements des éléments (THEM., 93, 12 : Ἐμπεδοκλῆς δὲ οὐκ ὀρθῶς ποιεῖ τὴν αἰτίαν τῆς αὐξήσεως ἀνάπτων ταῖς ῥοπαῖς τῶν στοιχείων, οὐ τῇ ψυχῇ ·), en supprimant toute activité propre de l'animal, toute *fonction*, il s'interdit d'attribuer à leurs organes d'autres différences que celles qui résultent de leur position dans l'espace. Or, le haut et le bas se définissent, dans l'animal, non par leur situation mais par leur fonction. *An. incess.*, 4, 705 a, 29 : οὐ μόνον γὰρ ἐν τοῖς ζῴοις ἐστὶ τὸ ἄνω καὶ κάτω, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς . διείληπται δ' ἔργῳ, καὶ οὐ θέσει μόνον τῇ πρός τε τὴν γῆν καὶ τὸν οὐρανόν . ὅθεν μὲν γὰρ ἡ τῆς τροφῆς διάδοσις καὶ ἡ αὔξησις ἑκάστοις, ἄνω τοῦτ' ἐστίν · πρὸς ὃ δ' ἔσχατον αὕτη περαίνει, τοῦτο κάτω . τὸ μὲν γὰρ ἀρχή τις, τὸ δὲ πέρας · ἀρχὴ δὲ τὸ ἄνω . καίτοι δόξειεν ἂν τοῖς φυτοῖς οἰκεῖον εἶναι τὸ κάτω μᾶλλον · οὐχ ὁμοίως γὰρ ἔχει τῇ θέσει τὸ ἄνω καὶ κάτω τούτοις καὶ τοῖς ζῴοις . ἔχει δὲ πρὸς μὲν τὸ ὅλον οὐχ ὁμοίως, κατὰ δὲ τὸ ἔργον ὁμοίως. *Juv. et sen.*, 1, 468 a, 1 : καθ' ὃ μὲν γὰρ εἰσέρχεται μόριον ἡ τροφή, ἄνω καλοῦμεν, πρὸς αὐτὸ βλέποντες ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ περιέχον ὅλον, κάτω δὲ καθ' ὃ τὸ περίττωμα ἀφίησι τὸ πρῶτον . ἔχει δ' ἐναντίως τοῖς φυτοῖς τοῦτο καὶ τοῖς ζῴοις. *Hist. an.*, II, 1, 500 b, 28 : λέγομεν δὲ ἄνω τὸ ἀπὸ κεφαλῆς μέχρι τοῦ μορίου ᾗ ἡ τοῦ περιττώματός ἐστιν ἔξοδος, κάτω δὲ τὸ ἀπὸ τούτου λοιπόν. — Les mots καὶ τῷ παντί, que SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, IX, 351; *Jen. Lit.*, 1877, p. 708) rejette, nous semblent donc, au contraire, exprimer une partie essentielle de l'argument. — Sur ce qu'ARISTOTE dit ici des plantes, v. *ad* II, 1, 412 b, 2.

416 a, 6. τί τὸ συνέχον..... 7. γῆν; — Les Stoïciens en attribuant, plus tard, ce rôle à la matière psychique semblent avoir méconnu, volontairement ou non, la portée de l'argument d'ARISTOTE. ACH. TAT., *Isag. in Ar. Phæn.*, 13 : Ποσειδώνιος δὲ ἀγνοεῖν τοὺς Ἐπικουρείους ἔφη, ὡς οὔτε σώματα τὰς ψυχὰς συνέχει, ἀλλ' αἱ ψυχαὶ τὰ σώματα . ὥσπερ καὶ ἡ κόλλα καὶ ἑαυτὴν καὶ τὰ ἐκτὸς κρατεῖ. SEXT., *ad. Math.*, IX, 72.

416 a, 9. δοκεῖ δέ τισιν. — Il s'agit, sans doute, d'HÉRACLITE SIMPL., *Phys.*, 23, 33 : Ἵππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος,..... πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχὴν..... καὶ δῆλον ὅτι καὶ οὗτοι τὸ ζῳογόνον καὶ δημιουργικὸν καὶ πεπτικὸν καὶ διὰ πάντων χωροῦν καὶ πάντων ἀλλοιωτικὸν τῆς θερμότητος θεασάμενοι ταύτην ἔσχον τὴν δόξαν. Cf. BON., *Ind. Ar.*, 822 b, 11.

416 a, 12. καὶ αὐξόμενον. — La conjecture de ESSEN (*D. zweite Buch*, etc., p. 23, n. 23) : καὶ μή (?) αὐξόμενον μόνον n'aurait de raison d'être que si, d'après ARISTOTE, l'αὔξησις était quelque chose *de moins* que la nutrition, tandis qu'elle est, au contraire, quelque chose *de plus*, et que l'accroissement suppose la nutrition. V. *ad* II, 4, 416 a, 22—25 et *Gen. et corr.*, I, 5,

322 a, 24 : διὸ τρέφεται μὲν ἕως ἂν σώζηται καὶ φθίνῃ, αὐξάνεται δὲ οὐκ ἀεί.

416 a, 14. συναίτιον. — Ce terme désigne, chez ARISTOTE comme chez PLATON (v. *Pol.* — et non pas *Rép.*, qu'indique par erreur BELGER, *in alt. ed.* TREND., p. 292 —, 281 D; 287 C; D; *Tim.*, 46 D), ce qui, tout en étant nécessaire à la réalisation d'une chose, n'en est pas la cause proprement dite; tout ce qui est condition ou instrument nécessaire à la production de l'effet (*Meta.*, Δ, 5, 1015 a, 20 : ἀναγκαῖον λέγεται, οὗ ἄνευ οὐκ ἐνδέχεται ζῆν ὡς συναιτίου, οἷον τὸ ἀναπνεῖν καὶ ἡ τροφὴ τῷ ζώῳ ἀναγκαῖον· ἀδύνατον γὰρ ἄνευ τούτων εἶναι. *Ibid.*, b, 3; *Eth. Nic.*, III, 7, 1114 b, 22; *Gen. an.*, V, 3, 783 b, 21; *Part. an.*, I, 1, 642 a, 7 : λέγομεν γὰρ τὴν τροφὴν ἀναγκαῖόν τι..... ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἄνευ ταύτης εἶναι.... (13) ὅτι μὲν οὖν δύο τρόποι τῆς αἰτίας..... ἀρχὴ γὰρ ἡ φύσις μᾶλλον τῆς ὕλης.). La matière est συναιτία τῇ μορφῇ τῶν γινομένων (*Phys.*, I, 9, 192 a, 13). ARISTOTE attribue, d'ailleurs, la plus grande importance au feu, ou au chaud, comme condition de la plupart des fonctions psychiques. C'est grâce à lui que s'opère l'assimilation de l'aliment (τὸ θερμὸν τὴν πέψιν ἐργάζεται, v. *ad* II, 4, 416 b, 28; *Part. an.*, IV, 3, 677 b, 32; 5, 681 a, 4; *Gen. an.*, IV, 1, 765 b, 15; V, 6, 786 a, 17). Par suite, le feu est un des facteurs de la croissance (τὸ θερμὸν αὐξητικόν, *Part. an.*, III, 6, 669 b, 3; *Gen. an.*, V, 8, 789 a, 8); il contribue aussi au mouvement de l'animal (*ibid.*, II, 1, 732 a, 20). Il y a, enfin, une relation directe entre le chaud et le principe psychique (*ibid.*, III, 1, 751 b, 6 : ἐν γὰρ τῷ θερμῷ ἡ ψυχικὴ ἀρχή). Il faut remarquer, toutefois, que cette chaleur animale n'est pas, à proprement parler, du feu (v. *ibid.*, II, 3, 737 a, 5; 736 b, 34; *ad* II, 6, 418 b, 12); elle est plutôt analogue au πνεῦμα. V. *ad* I, 4, 408 b, 25; III, 10, 433 b, 19—27 et KAMPE, *Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 15 sqq.

416 a, 16. τῶν δὲ φύσει συνισταμένων. — Ces expressions désignent ordinairement non seulement les êtres organisés, mais tous les êtres naturels, quels qu'ils soient, même les éléments simples. V. *Ind. Ar. s. vv.* συνιστάναι, σύστασις et *Phys.*, VIII, 1, 250 b, 14 : οἷον ζωή τις οὖσα (*sc.* ἡ κίνησις) τοῖς φύσει συνεστῶσι πᾶσιν. Cependant, comme ici le sens du mot est restreint par le contexte, l'équivalent *organisme naturel* paraît à peu près exact.

416 a, 17. λόγος μεγέθους. — *Gen. an.*, II, 6, 745 a, 5 : ἔστι γάρ τι πᾶσι τοῖς ζῷοις πέρας τοῦ μεγέθους.

416 a, 18. λόγου. — THEM., 94, 17 : ἀλλὰ ψυχῆς καὶ εἴδους μᾶλλον ἢ ὕλης. Cf. *Gen. an.*, II, 1, 734 b, 31 : σκληρὰ μὲν οὖν καὶ μαλακὰ καὶ γλίσχρα καὶ κραῦρα, καὶ ὅσα ἄλλα πάθη ὑπάρχει τοῖς ἐμψύχοις μορίοις, θερμότης καὶ ψυχρότης ποιήσειεν ἄν, τὸν δὲ λόγον ᾧ ἤδη τὸ μὲν σὰρξ τὸ δ' ὀστοῦν, οὐκέτι,..... κτλ.

416 a, 20. καὶ. — Ce mot, omis par la plupart des commentateurs et des éditeurs, mais qui figure dans plusieurs manuscrits, doit, sans doute, être maintenu. ARISTOTE a indiqué plus haut les raisons pour lesquelles il convient de commencer l'étude de l'âme par celle de la faculté nutritive ou génératrice et de l'aliment, matière commune de la nutrition et de la génération (v. *ad* II, 4, 415 a, 26). Il ajoute maintenant que, de ces deux fonctions, c'est la nutrition qui doit encore (καί) être examinée en premier lieu. τροφή a donc ici le sens de *nutrition* (SIMPLICIUS — 114, 1 et 2 — donne pour équivalent θρέψις) ou, plus exactement, le sens mixte où il désigne à la fois la nutrition et l'aliment. *Ind. Ar.*, 774 b, 32 : *interdum vel coniuncta est alituraе et alimenti significatio vel dubium utram potius intellegas.*

416 a, 21. δοκεῖ..... 22. τῷ ἐναντίῳ. — L'opinion la plus généralement répandue, qu'ARISTOTE lui-même admet en un certain sens (δοκεῖ, v. *ad* I, 1, 402 a, 4), est que l'action et la passion et, par suite, l'altération, la nutrition etc., ont lieu entre les contraires. Cependant DÉMOCRITE a soutenu la doctrine opposée. *Gen. et corr.*, I, 7, 323 b, 3 : οἱ μὲν γὰρ πλεῖστοι τοῦτό γε ὁμονοητικῶς λέγουσιν, ὡς τὸ μὲν ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πᾶν ἀπαθές ἐστι.... (10) Δημόκριτος δὲ παρὰ τοὺς ἄλλους ἰδίως ἔλεξε μόνος· φησὶ γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον εἶναι τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον· οὐ γὰρ ἐγχωρεῖν τὰ ἕτερα καὶ διαφέροντα πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων..... κτλ. EMPÉDOCLE doit aussi, sans doute, être compté parmi ceux qui admettent que la croissance a lieu par le semblable. PLUT., *Quæst. Conv.*, IV, 663; MACR., *Satur.*, VII, 5. EMPED., v. 338 Mull. :

ὣς γλυκὺ μὲν γλυκὺ μάρπτε, πικρὸν δ' ἐπὶ πικρὸν ὄρουσεν,
ὀξὺ δ' ἐπ' ὀξὺ ἔβη, θερμὸν δ' ἐποχεύετο θερμῷ.

V. *ad* I, 5, 409 b, 27; 32. En ce qui concerne la nutrition et la croissance, les deux opinions sont vraies à des points de vue différents. V. *ad* II, 5, 417 a, 1; *Gen. et corr.*, I, 5, 322 a, 3 : ἔστι μὲν γὰρ ὡς τὸ ὅμοιον ὁμοίῳ αὐξάνεται, ἔστι δ' ὡς ἀνομοίῳ. ἀπορήσειε δ' ἄν τις ποῖόν τι δεῖ εἶναι τὸ ᾧ αὐξάνεται. φανερὸν δὴ ὅτι δυνάμει ἐκεῖνο, οἷον εἰ σάρξ, δυνάμει σάκρα. ἐντελεχείᾳ ἄρα ἄλλο.

416 a, 22. οὐ πᾶν δὲ παντί..... 25. ἐκ κάμνοντος. — En disant que la nutrition a lieu entre les contraires, ou que c'est un contraire qui sert d'aliment à son contraire, on ne la définit pas d'une façon suffisante. Car tout changement a lieu d'un contraire à l'autre, de sorte que la production ou l'altération sont aussi des passages de contraire à contraire. V. *Phys.*, V, 1, 224 b, 28 : ἡ δὲ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς (*sc.* μεταβολὴ) οὐκ ἐν ἅπασιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐναντίοις καὶ ἐν τοῖς μεταξὺ καὶ ἐν ἀντιφάσει..... (225 a, 14) ἡ μὲν ἐκ μὴ λευκοῦ εἰς λευκὸν γένεσις τούτου. On pourrait, il est vrai, caractériser la nutrition et l'altération, par opposition à la production, en remarquant que, dans la production, le sujet disparaît avec son essence propre, pour donner naissance à un autre qui n'a rien de commun avec lui si ce n'est d'être, dans une certaine mesure, son contraire et que, dans l'altération, seules les qualités accidentelles du sujet varient, sans que son essence soit modifiée (*Gen. et corr.*, I, 4, 319 b, 10 : ἀλλοίωσις μέν ἐστιν, ὅταν ὑπομένοντος τοῦ ὑποκειμένου, αἰσθητοῦ ὄντος, μεταβάλλῃ ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεσιν..... οἷον τὸ σῶμα ὑγιαίνει καὶ πάλιν κάμνει ὑπομένον γε ταὐτό,..... ὅταν δ' ὅλον μεταβάλλῃ μὴ ὑπομένοντος αἰσθητοῦ τινὸς ὡς ὑποκειμένου τοῦ αὐτοῦ,..... γένεσις ἤδη τὸ τοιοῦτον). Mais, ici, ARISTOTE se propose moins de distinguer exactement l'accroissement de la génération et de l'altération, que d'indiquer les caractères de l'aliment. Aussi ne prend-il même pas le mot γένεσις dans son sens précis, et l'exemple qu'il en donne est-il, à proprement parler, une altération. Ce qui caractérise l'aliment, c'est qu'il est susceptible, dans certaines circonstances, de produire la croissance. Or il faut, pour cela, qu'il soit une quantité. Pour que la chair s'accroisse, il faut, par exemple, que l'aliment soit en puissance de la chair et, en outre, telle quantité. Sans doute, la considération de la quantité n'entre pas en ligne de compte quand on considère la nutrition et l'aliment *in abstracto*. L'aliment c'est simplement, à ce point de vue, ce qui est en puissance le nourri, par exemple la chair. Mais *in concreto*, la nutrition a toujours pour résultat

soit la croissance, soit la diminution, soit la conservation de la quantité primitive du sujet, et, par suite, l'aliment est toujours en puissance une quantité égale, inférieure ou supérieure à celle qu'il remplace. C'est ce que semble indiquer un passage assez obscur du *De generatione et corruptione*, I, 5, 322 a, 20 : ᾗ μὲν οὖν δυνάμει τὸ συναμφότερον, οἷον ποσὴ σάρξ, ταύτῃ μὲν αὔξει· καὶ γὰρ ποσὴν δεῖ γενέσθαι καὶ σάρκα· ᾗ δὲ μόνον σάρξ, τρέφει· ταύτῃ γὰρ διαφέρει τροφὴ καὶ αὔξησις τῷ λόγῳ· ..... καὶ ἡ τροφὴ τῇ αὐξήσει τὸ αὐτὸ μέν, τὸ δ' εἶναι ἄλλο· ᾗ μὲν γάρ ἐστι τὸ προσιὸν δυνάμει ποσὴ σάρξ, ταύτῃ μὲν αὐξητικὸν σαρκός, ᾗ δὲ μόνον δυνάμει σάρξ, τροφή· τοῦτο δὲ τὸ εἶδος ἄνευ ὕλης..... κτλ. V. *ad* II, 4, 416 b, 11—13. Dans la production, l'un des contraires se substitue à l'autre; dans la nutrition, il faut, en outre, que l'un des contraires s'ajoute à l'autre et que celui-ci subsiste. *Gen. et corr.*, I, 5, 322 a, 5—16, *præs.* 14 : ἔστι μὲν γὰρ οὕτω πῦρ ποιῆσαι ἐπὶ τὸ ὑπάρχον ἐπιθέντα ξύλα. ἀλλ' οὕτω μὲν αὔξησις, ὅταν δὲ αὐτὰ τὰ ξύλα ἀφθῇ, γένεσις.

416 a, 25. φαίνεται..... 27. τὸ ὕδωρ. — Même les contraires qui réunissent les conditions que nous venons d'indiquer, et qui peuvent s'accroître l'un l'autre, ne sont pas *réciproquement* l'aliment l'un de l'autre. Nous disons, par exemple, que l'eau nourrit le feu, mais nous ne disons pas que le feu nourrit l'eau, quoique, en fait, dans certaines circonstances, l'eau puisse provenir du feu. La raison en est que nous ne tenons compte que de celui des contraires qui est ontologiquement supérieur à l'autre. Il en est de la nutrition comme de la production. Dans la mort, par exemple, il n'y a pas seulement destruction de l'homme, il y a aussi production d'un cadavre. Seulement nous ne disons pas qu'un cadavre est produit, mais bien que l'homme est détruit; réciproquement, nous disons qu'il y a production de l'adulte et non destruction de l'enfant (*Gen. et corr.*, I, 3, *præs.* 318 b, 33 : τοῦ μὲν οὖν εἶναι τὴν μὲν ἁπλῆν γένεσιν φθορὰν οὖσάν τινος, τὴν δὲ φθορὰν τὴν ἁπλῆν γένεσιν οὖσάν τινος, εἴρηται τὸ αἴτιον· διὰ γὰρ τὸ τὴν ὕλην διαφέρειν ἢ τῷ οὐσίαν εἶναι ἢ τῷ μή, ἢ τῷ τὴν μὲν μᾶλλον τὴν δὲ μή, ἢ τῷ τὴν μὲν μᾶλλον αἰσθητὴν εἶναι τὴν ὕλην ἐξ ἧς καὶ εἰς ἥν, τὴν δὲ ἧττον εἶναι. V. THEM., 95, 2; SIMPL., 114, 16; PHILOP., 281, 30; SOPHON., 61, 21 : ἔν τε ταῖς μεταβολαῖς καὶ ταῖς κράσεσι τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον γένεσιν μὲν ἁπλῶς, φθορὰν δέ τινα ὀνομάζομεν· ἐπικρατούντων δὲ τῶν χειρόνων τὸ ἔμπαλιν. διὰ ταῦτα οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον φαίνεται εἶναι ἀλλήλων τροφή, ἀλλὰ τῷ πυρὶ μὲν τὸ ὕδωρ τροφή, τὸ δὲ πῦρ οὐ τρέφει τὸ

ὕδωρ.). Bien que le feu puisse produire de l'eau, puisque tous les éléments sont transmutables les uns dans les autres (*De cœlo*, IV, 5, 312 a, 32 *et sæp.*), on ne peut pas dire que le feu serve de nourriture à l'eau, mais seulement que l'eau est l'aliment du feu, car le feu est d'une essence supérieure à celle de l'eau. *Gen. et corr.*, II, 8, 335 a, 16 : εὔλογον ἤδη τὸ μόνον τῶν ἁπλῶν σωμάτων τρέφεσθαι τὸ πῦρ ἁπάντων ἐξ ἀλλήλων γινομένων, ὥσπερ καὶ οἱ πρότεροι λέγουσιν · μόνον γάρ ἐστι καὶ μάλιστα τοῦ εἴδους τὸ πῦρ διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι πρὸς τὸν ὅρον. *Meteor.*, IV, 1, 379 a, 15 : γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ..... ὕλη τῷ πυρί ἐστι... κτλ. *Ibid.*, II, 2, 355 a, 2 : ἀναγκαῖον..... τὸ δ' ὀργὸν τῷ πυρὶ τροφὴν εἶναι μόνον.

416 a, 28. τοῖς ἁπλοῖς σώμασι ne désigne pas seulement les éléments, mais, comme l'indique TRENDELENBURG (p. 292), les parties homœomères des corps organisés. V. *ad* II, 1, 412 b, 1 ; *Gen. et corr.*, I, 5, 321 b, 16 : λεκτέον δὲ τὸ αἴτιον διορισαμένοις πρῶτον ἓν μὲν ὅτι τὰ ἀνομοιομερῆ αὐξάνεται τῷ τὰ ὁμοιομερῆ αὐξάνεσθαι. — Peut-être aussi, faut-il lire τοῖς ἄλλοις σώμασι qu'ont quelques manuscrits et PHILOPON (282, 30).

416 a, 29. οἱ μὲν —; 31. τοῖς δὲ. — V. *ad* II, 4, 416 a, 21—22.

416 a, 33. καὶ πέττεσθαι. — *Digérer* ne traduit pas exactement πέττειν qui désigne, d'une manière générale, l'action de la chaleur qui rend l'aliment assimilable. Elle a pour espèces la coction proprement dite, la digestion, la maturation, etc. (πέπανσις, ἕψησις, ὄπτησις, v. *Meteor.*, IV, 3, *præs.* 380 a, 11 ; b, 13 ; 381 a, 23).

ἡ δὲ μεταβολὴ..... 34. ἢ τὸ μεταξύ. — V. *Phys.*, I, 5 ; V, 1, 224 b, 28 ; *ad* II, 4, 416 a, 22—25 ; *Ibid.*, 5, 229 b, 16 : ὡς ἐναντίῳ γὰρ χρῆται τῷ μεταξὺ ἡ κίνησις, ἐφ' ὁπότερα ἂν μεταβάλλῃ, οἷον ἐκ φαιοῦ μὲν εἰς τὸ λευκὸν ὡς ἐκ μέλανος, καὶ ἐκ λευκοῦ εἰς φαιὸν ὡς εἰς μέλαν, ἐκ δὲ μέλανος εἰς φαιὸν ὡς εἰς λευκὸν τὸ φαιόν. Cf. *Gen. et corr.*, I, 7, 324 a, 7.

416 b, 2. ὁ δὲ τέκτων..... 3. ἀργίας. — On pourrait dire que, dans la nutrition, l'animal est lui-même le sujet d'un changement, comme le charpentier quand il rencontre la matière sur laquelle doit s'exercer son activité (THEM., 95, 27 : εἰ δὲ καὶ τοῦτο (*sc.* τὸ ἔμψυχον) μεταβάλλειν φιλονεικοίη τις, συγχωρητέον μὲν τοὔνομα,

ἕτερον δὲ εἶδος τοῦτο θετέον εἶναι τῆς μεταβολῆς, καθὸ μεταβάλλει εἰς ἐνέργειαν ἐξ ἀργείας ·). En réalité, l'aliment n'apporte aucune modification au sujet nourri, — pas plus que le bois ne modifie le charpentier, — il ne fait que lui fournir l'occasion d'actualiser les puissances qu'il renferme (SIMPL., 114, 29 : ἐπεὶ δὲ δοκεῖ καὶ τὸ νῦν τρεφόμενον ἐκ τοῦ μὴ τρέφεσθαι μεταβάλλειν εἰς τὸ τρέφεσθαι, οὐχ ὑπὸ τρέφοντος γίνεσθαι λέγει τὴν μεταβολὴν οὐδὲ ὅλως κατὰ πεῖσιν, ἀλλὰ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἔνδοθεν, τῆς θρεπτικῆς ζωῆς ἐξ ἀργίας εἰς ἐνέργειαν μεθισταμένης. TREND., p. 293 : *Aristoteles, ne illud pati, quod in nutriendo necesse est, male intellegatur,..... id addit, nutrimentum ab eo mutari, quod nutritur neque contra.*). Il faut remarquer, toutefois, que le sujet doit, lui aussi, éprouver de la part de l'aliment quelque modification qui provoque son activité. Dans toute action, d'ailleurs, n'y a-t-il pas une réaction du patient sur l'agent (*Gen. an.*, IV, 3, 768 b, 16 : τὸ ποιοῦν καὶ πάσχει ὑπὸ τοῦ πάσχοντος)? La difficulté qu'on rencontre ici n'est qu'un cas particulier de la difficulté plus générale que soulèvent les rapports de l'âme et du corps ou de la forme et de la matière, difficulté dont ARISTOTE n'aurait pu triompher qu'en renonçant à faire de la matière une chose en soi, et en définissant l'action et la passion à la façon de LEIBNIZ. V. *ad* I, 3, 406 b, 25.

416 b, 3. πότερον..... 4. ἔχει διαφοράν. — THEMISTIUS (96, 9) et PHILOPON (284, 9) semblent avoir lu προσκρινόμενον au lieu de προσγινόμενον. Mais ce mot serait, dans ARISTOTE, un ἅπαξ λεγόμενον ; en outre, tous les manuscrits et SOPHONIAS (61, 35) ont προσγινόμενον ; enfin, si on lit προσκρινόμενον, on ne sait à quoi rattacher τὸ πρῶτον, car on ne peut pas dire que la nourriture non encore assimilée *s'incorpore* à l'organisme. D'ailleurs, quelle que soit la leçon adoptée, le sens n'est pas douteux : on peut entendre par aliment, ou bien la nourriture telle que l'animal l'absorbe d'abord (τὸ πρῶτον προσγινόμενον), — et, en ce sens, on doit soutenir que le contraire est nourri par le contraire, — ou bien l'aliment assimilé par la digestion (τὸ τελευταῖον), et, de cette façon, on devra dire que le semblable est nourri par le semblable. THEM., 96, 9 : πότερον τὸ τελευταῖον προσκρινόμενον τῷ σώματι, ἢ τὸ πρῶτον, οἷον πότερον τὸν ἄρτον ἢ τὸ αἷμα ; ὁ μὲν γὰρ ἄρτος ἡ πρώτη τροφή, τὸ δὲ αἷμα ἡ ἐσχάτη. Cf. *Gen. an.*, II, 4, 740 a, 21 : τροφὴ δὲ ζῷου ἡ ἐσχάτη αἷμα καὶ τὸ ἀνάλογον.

416 b, 6. ᾗ μὲν γὰρ..... 9. οὐκ ὀρθῶς. — Ceci exprime

l'opinion d'ARISTOTE et la façon dont il résout la difficulté soulevée (a, 29). Cf. *Gen. et corr.*, I, 5, 322 a, 3; *ad* II, 4, 416 a, 22—25.

416 b, 9. ἐπεὶ δ' οὐθὲν..... 11. συμβεβηκός. — La nourriture et l'animal nourri sont deux termes corrélatifs, de sorte que l'un ne peut se comprendre et se définir indépendamment de l'autre (SIMPL., 114, 36 : τὸ τρέφον καὶ τὸ τρεφόμενον ὡς τὰ πρός τι ἀλλήλοις ἀντίκειται). Et cette relation n'est pas accidentelle comme celle qui peut exister entre l'esclave et l'homme (ὡς δοῦλος ἀνθρώπου, SIMPL., 115, 2; PHILOP., 285, 12. Cf. *Cat.*, 7, 7 b, 3), elle est essentielle comme celle qui existe entre l'esclave et le maître (*Cat., l. l.*). Car, de même qu'il n'y a de maître que par rapport à l'esclave et réciproquement, de même il n'y a de nourriture que par rapport à l'être animé et inversement. — On ne peut donc pas, rigoureusement parlant, attribuer aux êtres inanimés la nutrition, pas plus qu'on ne peut attribuer une âme aux corps simples (v. *ad* I, 1, 402 a, 6; 5, 411 a, 14—15). C'est seulement en un sens métaphorique que nous avons pu parler tout à l'heure de la nutrition du feu par l'eau. PHILOP., 285, 11; SOPHON., 62, 2 : ἐλάθομεν γὰρ ἡμεῖς καταχρώμενοι τῷ τοῖς πολλοῖς φύρεσθαι τροφὴν καὶ αὔξησιν ἀνωτέρω κατηγοροῦντες τοῦ πυρός.

416 b, 11. ἔστι δ' ἕτερον..... 13. τροφή. — La différence signalée ici, entre l'aliment en tant qu'accroissant et l'aliment en tant que nourriture, est purement logique, puisque l'aliment et l'animal sont toujours telle quantité. V. *Gen. et corr.*, I, 5, 322 a, 20; *ad* II, 4, 416 a, 22—25; THEM., 96, 23 : ἔστι δὲ ἕτερον τροφῇ καὶ αὐξητικῷ εἶναι, καὶ τῷ μὲν ὑποκειμένῳ ταὐτόν, τῷ λόγῳ δὲ διενήνοχε. — L'explication grammaticale de la phrase ἢ μὲν γὰρ..... τροφή est impossible. En effet, le sujet de αὐξητικὸν et de τροφὴ ne peut être ni τὸ ἔμψυχον (car l'opinion de WILSON, *Trans. of Oxf. philol. Soc.*, 1882—1883, p. 8, qui, sous prétexte que la chaleur de l'organisme opère l'assimilation de l'aliment, — cf. b, 25, — pense que l' ἔμψυχον lui-même peut être appelé, en un sens, τροφή, est manifestement inadmissible), ni le τροφῇ qui précède (b, 12). Il faut donc sous-entendre, après τὸ ἔμψυχον, quelque chose comme τὸ προσιὸν ou τὸ προσφερόμενον ou, peut-être même, substituer l'un de ces termes à τὸ ἔμψυχον. Cf. *Gen. et corr.*, I, 5, 322 a, 26 : ἢ μὲν γάρ ἐστι τὸ προσιὸν δυνάμει ποσὴ σάρξ, ταύτῃ μὲν αὐξητικὸν σαρκός, ἢ δὲ μόνον δυνάμει σάρξ, τροφή. SOPHON., 62, 6 : ἢ μὲν γὰρ ποσόν τι τὸ προσφερόμενον, αὐξητικόν.... κτλ. ARGYROPULE traduit comme s'il n'avait pas lu τὸ ἔμψυχον : *nam ut ipsum alimentum quantum est quoddam, auget; ut est hoc aliquid et substantia, nutrit.* Toutefois THEMISTIUS, SIMPLICIUS (115, 9), PHILOPON (285, 33) et SOPHONIAS (62, 6) paraphrasent le texte traditionnel : ἢ μὲν οὖν τόδε τί ἐστιν, οἷον ἵππος ἢ ἄνθρωπος, τοῦ τρέφεσθαι δεῖται, ἢ δὲ πῶλος καὶ μειράκιον, καὶ τοῦ αὔξεσθαι (THEM., 97, 1).

416 b, 14. σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν..... 16. τὸ τρεφόμενον. — Ici encore, l'explication littérale est difficile. Le sujet sous-entendu de σώζει, aussi bien que de καὶ γενέσεως ποιητικόν, paraît être τροφή (cf. THEM., 97, 4 et 8; PHILOP., 286, 13), — pris dans le sens de *nutrition*, puisque la nourriture proprement dite ne joue pas le rôle d'agent, — ou ἡ θρεπτικὴ δύναμις (SOPHON., 62, 18 et cf. SIMPL., 115, 15; 17). Mais le sujet de καὶ μέχρι τούτου ἐστὶν devrait être, semble-t-il, τὸ ζῷον ou τὸ ἔμψυχον. Sans doute ce mot pourrait être également le sujet de σώζει, comme plus bas (b, 17), mais on ne voit guère la possibilité d'en faire aussi celui de καὶ γενέσεως ποιητικόν.

416 b, 15. καὶ γενέσεως ποιητικόν.... 16. τρεφόμενον. — Entre les considérations qui précèdent et celle-ci, il y a, sans doute, une idée sous-entendue : ὅταν δὲ ἤδη εἰς ἀκμὴν ἔλθῃ τὸ ἔμψυχον σῶμα, τοῦ μὲν αὔξειν παύεται ἡ τροφή, τοῦ τρέφειν δὲ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἤδη ποιεῖ καὶ γεννητικὸν τοῦ ὁμοίου (THEM., 97, 3). Lorsque l'animal a atteint son développement normal, la quantité de nourriture qui servait à la croissance est employée à la génération.

416 b, 16. ἤδη γάρ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία. — Leçon évidemment préférable à αὐτὴ ἡ οὐσία qu'adoptent BEKKER et TRENDELENBURG. Il faut interpréter, comme THEMISTIUS (97, 9) : τοῦτο γὰρ (*sc.* τὸ τρεφόμενον) ἔστιν (*sub.* ἤδη). Cf. WILSON (*l. l.*) : *quâ generative it does not generate itself, or does not generate its 'substance' for its substance already exists.* Les mots αὐτοῦ ἡ οὐσία sont peut-être superflus, mais nullement *ineptes* comme le dit TORSTRIK (p. 140).

416 b, 18. οἷα σώζειν.... ἢ τοιοῦτον, *i. e.* : capable de maintenir la forme et les qualités essentielles du sujet qui la possède; τόδε τι καὶ οὐσία (b, 13).

416 b, 19. ἡ δὲ τροφὴ παρασκευάζει ἐνεργεῖν. — L'aliment n'est que la condition de la fonction de l'âme nutritive, il ne fait que procurer son activité. SIMPL., 115, 17 : παρασκευάζει δὲ αὐτὴν ἐνεργεῖν ἡ τροφή, οὐχ ὡς κινοῦσα τὴν ζωτικὴν δύναμιν, ἀλλ' ὡς ὕλη ἐπιτηδεία πρὸς τὴν ἐνέργειαν παρακειμένη καθάπερ τὰ ξύλα τῷ τέκτονι · οὐ γὰρ ἄνευ μὲν τῆς τροφῆς, ἔνδοθεν δὲ ἐφ' ἑαυτῆς ἐνεργεῖ ἡ ψυχή . διὸ τὸ τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή. V. *ad* II, 4, 416 b, 2—3.

416 b, 21. ἡ πρώτη ψυχή. — THEM., 97, 23 : λέγω δὲ πρώτην τὴν θρεπτικήν. L'âme nutritive est, en effet, antérieure logiquement aux autres âmes dans lesquelles elle se retrouve. V. *ad* II, 4, 415 a, 18—19.

416 b, 23. ἐπεὶ δὲ..... 25. οἷον αὐτό. — D'après ce qui précède immédiatement, le nom de l'âme primordiale semble être ψυχὴ θρεπτική (τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή). ARISTOTE ajoute toutefois que, comme chaque chose doit recevoir sa dénomination de sa fin la plus haute, le nom qui convient le mieux à cette âme est celui de γεννητική. V. THEM., 97, 27 : εἴτε δὲ γεννητικὸν λέγεις τὸ τοιοῦτον ζῶον, εἴτε θρεπτικόν, οὐ λίαν τῷ λόγῳ διοίσει, πλὴν ὅσον γε ἀπὸ τοῦ τέλους μᾶλλον ἅπαντα προσαγορεύειν δίκαιον. L'enchaînement des idées semble assez naturel et il n'y a pas lieu de transporter, comme le propose TORSTRIK (p. 140), suivi par ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 35, n. 11), la phrase b, 23 : ἐπεὶ δὲ ἀπὸ.... (25) οἷον αὐτό avant b, 20 : ἐπεὶ δ' ἐστὶ τρία... L'accord unanime des manuscrits et des commentateurs (v. app. crit. et SIMPL., *l. l.*) ne permet pas d'adopter cette modification qui n'aurait d'autre avantage que de rapprocher ᾧ δὲ τρέφεται, ἡ τροφή (b, 22) de ἔστι δὲ ᾧ τρέφεται διττόν (b, 25). On obtiendrait le même résultat en mettant b, 23 : ἐπεὶ δὲ ἀπὸ..... (25) οἷον αὐτό entre parenthèses, ce qui n'est même pas indispensable.

ἀπὸ τοῦ τέλους..... 24. δίκαιον. — Cf. *Eth. Nic.*, X, 7, 1178 a, 2; *De cœlo*, I, 11, 281 a, 11 : δέον ὁρίζεσθαι πρὸς τὸ τέλος καὶ τὴν ὑπεροχὴν τὴν δύναμιν.

416 b, 24. τέλος δὲ..... 25. οἷον αὐτό. — Cf. *Pol.*, I, 2, 1252 a, 28 : ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῷοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι οἷον αὐτὸ τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον.

416 b, 25. ἔστι δὲ ᾧ..... 27. τὸ δὲ κινούμενον. — *Phys.*, VIII, 5, déb. : ἡ γὰρ οὐ δι' αὐτὸ τὸ κινοῦν ἀλλὰ δι' ἕτερον ὃ κινεῖ τὸ κινοῦν..... οἷον ἡ βακτηρία κινεῖ τὸν λίθον καὶ κινεῖται ὑπὸ τῆς χειρὸς κινουμένης ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου, οὗτος δ' οὐκέτι τῷ ὑπ' ἄλλου κινεῖσθαι. La leçon τὸ δὲ κινούμενον (b, 27) est celle de E. Tous les autres manuscrits, ainsi que SIMPLICIUS et ALEXANDRE, ont κινοῦν μόνον que lisent aussi BEKKER, TRENDELENBURG (p. 294), TORSTRIK et WALLACE. D'après THEMISTIUS (98, 11), le κινοῦν μόνον c'est la δύναμις θρεπτική, le κινοῦν καὶ κινούμενον correspond au θερμὸν ἔμφυτον, et la nourriture κινεῖται μόνον : ἡ μὲν οὖν δύναμις ἀκίνητος οὖσα κινεῖ μόνον, τὸ θερμὸν δὲ κινεῖται μὲν ὑπὸ τῆς δυνάμεως, κινεῖ δὲ τὴν τροφήν, ἡ τροφὴ δὲ αὖθις κινεῖται μόνον ὥσπερ τὸ πλοῖον. On ne peut donc invoquer la paraphrase de THEMISTIUS ni en faveur de la leçon κινοῦν μόνον (comme le fait BIEHL, *in app. crit.*), ni à l'appui de κινούμενον μόνον. ALEXANDRE (*ap.* PHILOP., 288, 6) explique ainsi : .....διττὸν λέγει τὴν θρεπτικὴν ψυχὴν καὶ τὸ ἔμφυτον θερμόν, ὧν τὸ μέν ἐστιν ἀκίνητον, ἡ θρεπτικὴ δύναμις (αὕτη γὰρ οὐ κινουμένη κινεῖ), τὸ δὲ ἔμφυτον θερμὸν κινοῦν καὶ κινούμενον. Mais cette interprétation suppose que ᾧ τρέφεται désigne, entre autres choses, l'âme nutritive, ce qu'il est assez difficile d'admettre, puisqu'ARISTOTE vient précisément de distinguer la faculté nutritive, τὸ τρέφον, de ᾧ τρέφεται. SIMPLICIUS (116, 3) et SOPHONIAS (62, 35) ont vu la difficulté, et renoncent à comprendre dans ᾧ τρέφεται l'âme nutritive. Le premier entend par τὸ δὲ κινοῦν μόνον la chaleur naturelle, et par τὸ κινοῦν καὶ κινούμενον l'aliment. Mais il aperçoit bien la faiblesse de cette explication : διὰ τί οὖν τὸ μὲν λέγει κινεῖν, τὸ δὲ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι; ἢ ἄμφω μὲν ὑπὸ τῆς θρεπτικῆς κινεῖται ζωῆς, ἀλλ' ὡς ἐν αὐτοῖς τοῖς οἷς τρέφεται τὸ μὲν ἕσται κινητικόν, ὡς τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ ζῶντι, θατέρου οἷον τοῦ σιτίου, τοῦτο δὲ κινούμενον μὲν ὑπὸ τοῦ θερμοῦ, κινοῦν δὲ τὸ τρεφόμενον ὡς προσεχῶς αὔξον καὶ σῶζον. Mais ARISTOTE n'eût probablement pas admis que la nourriture, surtout l'aliment non encore assimilé, pût être appelé, en quelque sens que ce soit, κινοῦν ou αὔξον καὶ σῶζον. TRENDELENBURG (p. 295) adopte l'interprétation de SIMPLICIUS. ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 36, n. 13) conjecture : τὸ μὲν κινοῦν τι κοινόν, τὸ δὲ τοῦτο κινοῦν μόνον. Il n'est pas utile de modifier aussi complètement le texte des manuscrits pour obtenir un sens satisfaisant (v. ZELLER, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, IX, p. 537). Il suffit, en effet, de lire τὸ δὲ κινούμενον (ou τὸ δὲ κινούμενον μόνον que préfère BIEHL à la suite de DITTENBERGER — *Götting. gelehr. Anz.*, 1863, p. 1614, note — : *aus der Annahme, das ursprünglich*

κινούμενον μόνον *gestanden habe, erklärt sich am besten die Entstehung der beiden uberlieferten Lesarten.* Il nous semble, au contraire, que la confusion entre κινούμενον et κινοῦν μόνον, qu'ont tous les manuscrits, sauf E, était facile) : ce qui sert de matière à la nutrition de l'animal c'est, d'une part, l'aliment qui n'est qu'un mobile, d'autre part, le feu qui meut et digère l'aliment et qui est, à son tour, mis en mouvement par l'âme nutritive, moteur immobile. De même l'homme (moteur) meut la main (moteur mobile) qui, à son tour, meut le gouvernail (mobile). Ainsi, dans cette chose qui se meut elle-même qu'est le microcosme animal, nous retrouvons les mêmes éléments que dans le macrocosme. V. *ad* I, 3, 406 a, 3 ; b, 11—15 ; b, 25. — C'est ainsi qu'a lu et compris PHILOPON (287, 23) : τοῦτο οὖν τὸ ὄργανον διττόν φησι, τὸ μὲν κινοῦν καὶ κινούμενον, τὸ δὲ μόνως κινούμενον, οὐκέτι δὲ καὶ κινοῦν · τὸ μὲν γὰρ ἔμφυτον θερμόν, ᾧτινι τρέφει ἡ ψυχὴ ὡς δι' ὀργάνου, καὶ κινεῖ καὶ κινεῖται · κινεῖται μὲν ὑπὸ τῆς θρεπτικῆς δυνάμεως,..... οὐκέτι δὲ καὶ κινεῖ ἄλλο τι ὡς ὄργανον, ἀλλὰ τὴν τροφήν..... οἱ δὲ τὴν τροφὴν φασι κινοῦν καὶ κινούμενον, <κινούμενον> μὲν ὑπὸ τοῦ θερμοῦ, κινοῦν δὲ καθὸ τρέφει . κάλλιον δὲ κινοῦν μὲν καὶ κινούμενον λαβεῖν τὸ θερμόν.

416 b, 28. ἐργάζεται δὲ τὴν πέψιν τὸ θερμόν. — *Gen. an.*, II, 4, 740 b, 29 : ἡ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς δύναμις, ὥσπερ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς ζῴοις καὶ τοῖς φυτοῖς ὕστερον ἐκ τῆς τροφῆς ποιεῖ τὴν αὔξησιν, χρωμένη οἷον ὀργάνοις θερμότητι καὶ ψυχρότητι (v. *ad* II, 4, 416 a, 14). C'est le sang qui est la nourriture immédiate (ἡ ἐσχάτη τροφή, v. *ad* II, 4, 416 b, 3—4 ; *Part. an.*, III, 5, 668 a, 9 : συνισταμένων δὲ τῶν μορίων ἐκ τοῦ αἵματος, καθάπερ εἴπομεν, εὐλόγως ἡ τῶν φλεβῶν ῥύσις διὰ παντὸς τοῦ σώματος πέφυκεν · δεῖ γὰρ καὶ τὸ αἷμα διὰ παντὸς καὶ παρὰ πᾶν εἶναι, εἴπερ τῶν μορίων ἕκαστον ἐκ τούτου συνέστηκεν. V., en outre, les passages indiqués par l'*Ind. Ar.*, 16 b, 6) de l'animal ; il résulte de la digestion et de l'assimilation de l'aliment. Or, l'instrument de la digestion ou de la transformation de la nourriture en sang est la chaleur (v. *ad* II, 3, 414 b, 11—13 ; 4, 416 a, 14 et les passages mentionnés par l'*Ind. Ar.*, 775 b, 43), et spécialement la chaleur des intestins. *Part. an.*, II, 3, 650 a, 2 : ἐπεὶ δ' ἀνάγκη πᾶν τὸ αὐξανόμενον λαμβάνειν τροφήν, ἡ δὲ τροφὴ πᾶσιν ἐξ ὑγροῦ καὶ ξηροῦ, καὶ τούτων ἡ πέψις γίνεται καὶ ἡ μεταβολὴ διὰ τῆς τοῦ θερμοῦ δυνάμεως, καὶ τὰ ζῷα πάντα καὶ τὰ φυτά,..... ἀναγκαῖον ἔχειν ἀρχὴν θερμοῦ φυσικήν,..... (13) ἡ δὲ τῆς ἄνω καὶ τῆς κάτω κοιλίας (*sc.* ἐργασία) ἤδη μετὰ θερμότητος φυσικῆς ποιεῖται τὴν πέψιν..... (29) αἱ γὰρ φλέβες κατατείνονται διὰ τοῦ μεσεντερίου παράπαν, κάτωθεν ἀρξάμεναι μέχρι τῆς κοιλίας..... αἱ δὲ φλέβες οἷον ἀγγεῖον αἵματός εἰσι, φανερὸν ὅτι τὸ αἷμα ἡ τελευταία τροφὴ τοῖς ζῴοις τοῖς ἐναίμοις ἐστί. La source de la chaleur animale est le cœur. V. *ad* II, 12, 424 a, 24—25.

416 b, 31. ἐν τοῖς οἰκείοις λόγοις. — D'après SIMPLICIUS (116, 16), ces mots désignent, non pas le *De generatione et corruptione*, comme le dit, par erreur, WALLACE (p. 236), mais le *De generatione animalium* : τουτέστιν ἐν τῇ Περὶ ζῴων γενέσεως, εἰρηκὼς ἤδη καὶ ἐν τοῖς Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς. De même PHILOP., 289, 2. SOPHONIAS (63, 5) est du même avis : ἐν γὰρ τοῖς Περὶ ζώων γενέσεως..... περὶ τῆς ἁπλῶς τροφῆς διαληψόμεθα. TRENDELENBURG (p. 296) pense au contraire — et cette opinion est aussi soutenue par HEITZ (*D. verlor. Schrift. d. Arist.*, pp. 59—61) et paraît probable à BONITZ (*Ind. Ar.*, 104 b, 16) — que le renvoi s'applique à un ouvrage, aujourd'hui perdu, περὶ τροφῆς ou περὶ αὐξήσεως καὶ τροφῆς. D'après ROSE (*Arist. libb. ord.*, p. 175 sqq. ; 241) ARISTOTE aurait eu, en effet, l'intention d'écrire un ouvrage spécial sur ce sujet, mais n'aurait pas eu le temps de mettre ce projet à exécution. WALLACE a, sans doute, raison de remarquer que les expressions ἐν τοῖς οἰκείοις περὶ τροφῆς ne désignent pas nécessairement un ouvrage portant précisément ce titre, pas plus que les références ἐν τοῖς περὶ χρόνου ou ἐν τοῖς περὶ κινήσεως, et il est possible que plusieurs des textes indiqués par HEITZ et par BONITZ (*Ind. Ar.*, *l. c.* : *De an.*, II, 4, 416 b, 31 ; *Gen. an.*, V, 4, 784 b, 2 ; *De somno*, 3, 456 b, 5 ; *Part. an.*, II, 3, 650 b, 10 ; 7, 653 b, 14 ; 14, 674 a, 20 ; IV, 4, 678 a, 19 ; *Meteor.*, IV, 3, 381 b, 13) comme renvoyant au περὶ τροφῆς, ne fassent allusion, en réalité, qu'à certains passages du *De generatione animalium* (v. *Part. an.*, III, 5, 668 a, 7 : πῶς μὲν οὖν τρέφεται τὰ ζῷα καὶ ἐκ τίνος καὶ τίνα τρόπον ἀναλαμβάνουσιν ἐκ τῆς κοιλίας, ἐν τοῖς περὶ γενέσεως λόγοις μᾶλλον ἁρμόζει σκοπεῖν καὶ λέγειν. Cf. *Gen. an.*, I, 20, 728 a, 14). Toutefois, il est impossible de considérer, avec WALLACE, ces renvois comme s'appliquant au *De generatione et corruptione*, car, dans ce traité, les questions relatives à la nutrition et à la croissance des animaux sont exposées avec moins de détails que dans le *De generatione animalium*, le *De partibus animalium*, ou même le *De anima*. D'autre part, bien que certains d'entre eux puissent renvoyer au *De generatione animalium*, ils ne sont certainement pas tous dans ce cas ; tel est, notamment, celui que nous trouvons tout à fait vers la fin de

cet ouvrage (V, 4, 784 b, 2) : ἀκριβέστερον δὲ περὶ τῆς τοιαύτης αἰτίας ὕστερον λεκτέον ἐν τοῖς περὶ αὐξήσεως καὶ τροφῆς. Il est donc probable qu'ARISTOTE a écrit ou voulu écrire un π. τροφῆς. Mais il est impossible d'affirmer avec certitude qu'il se réfère ici à l'ouvrage en question plutôt qu'au *De generatione animalium*. — Il faut remarquer qu'ARISTOTE a rigoureusement suivi, dans la fin de ce chapitre, la méthode qu'il s'était tracée (415 a, 16 sqq.). Après avoir parlé de l'aliment (416 a, 21—b, 9), puis des fonctions de l'âme nutritive (b, 9—17), il a donné, comme conclusion, la définition de cette âme (b, 17—25).

CHAPITRE V

416 b, 34. καθάπερ εἴρηται. — La référence n'est pas à *Phys.*, VII, 2, comme l'indique MARCHL (*Arist. Lehre v. d. Tierseele*, p. 17, n. 3), mais à *De an.*, II, 4, 415 b, 24. ESSEN (*op. cit.*, p. 36, n. 1) nous paraît avoir raison sur ce point contre SUSEMIHL (*Woch. f. klass. Philol.*, 1884, n° 45).

δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσίς τις. — *Meta*, Λ, 2, 1069 b, 10 : γένεσις μὲν ἡ ἁπλῆ καὶ φθορὰ ἡ κατὰ τόδε (*sc.* μεταβολή), αὔξησις δὲ καὶ φθίσις ἡ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἡ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἡ κατὰ τόπον. *Phys.*, V, 2, 226 a, 26 : ἡ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποιὸν κίνησις ἀλλοίωσις ἔστω..... λέγω δὲ τὸ ποιὸν οὐ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ (καὶ γὰρ ἡ διαφορὰ ποιότης) ἀλλὰ τὸ παθητικόν, καθ' ὃ λέγεται πάσχειν ἢ ἀπαθὲς εἶναι. *Ibid.*, VII, 3, 245 b, 4 : ἐν μόνοις ὑπάρχει τούτοις ἀλλοίωσις, ὅσα καθ' αὑτὰ λέγεται πάσχειν ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν. *Meta.*, Δ, 21, 1022 b, 15 ; N, 1, 1088 a, 32. V., en outre, les passages indiqués par l'*Ind. Ar.*, 34 a, 56 ; 556 b, 44 et *ad* I, 3, 406 a, 12—13. — ARISTOTE, comme l'indique l'emploi de δοκεῖ (v. *ad* I, 1, 402 a, 4), ne prend les termes αἴσθησις, κινεῖσθαι, πάσχειν que dans leur sens le plus ordinaire, et il ne faut pas considérer ce qu'il dit ici comme exprimant exactement sa propre opinion. THEM., 98, 28 : χρὴ δὲ ἁπλούστερον τέως ἀκούειν τοῦ πάσχειν τε καὶ τοῦ κινεῖσθαι · ὕστερον γὰρ πῶς ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως ταῦτα λέγομεν, διορισθήσεται ·..... (99, 8) τέως δὲ ὅπερ ἔφην, ἁπλούστερον ἀκουστέον τούτων ἁπάντων τῶν ὀνομάτων.

416 b, 35. τινες. — V. *ad* II, 4, 416 a, 21—22.

416 b, 35. καί peut signifier ou bien que certains penseurs, non seulement admettent l'opinion générale qui fait de la sensation une espèce particulière de passion, mais professent, *en outre*, qu'il n'y a d'action et de passion qu'entre les semblables, ou bien que la doctrine mentionnée tout à l'heure (a, 29), au sujet de la nutrition, s'applique aussi à l'action et à la passion en général.

417 a, 1. ἐν τοῖς καθόλου λόγοις περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν. — D'après les commentateurs (THEM., 99, 12 ; SIMPL., 117, 17 ; PHILOP., 290, 22) ce renvoi s'applique au *De generatione et corruptione*. Tel est aussi l'avis de ROSE (*Arist. libb. ord.*, p. 199). L'agent et le patient, dit ARISTOTE dans ce traité (I, 7, 323 b, 18 sqq.), ne doivent pas être complètement semblables, car, en ce cas, il n'y aurait aucune raison pour que l'un fût actif et l'autre passif. Ils ne peuvent pas, non plus, être totalement différents, car la blancheur, par exemple, est sans action sur la ligne. Ils doivent donc être en un sens semblables, c'est-à-dire faire partie d'un même genre, et en un sens différents, c'est-à-dire être contraires ou opposés au sein de ce genre. Ainsi la couleur blanche agit sur la couleur noire. Le résultat de l'action et de la passion est l'assimilation complète du patient à l'agent : τό τε γὰρ ὅμοιον καὶ τὸ πάντῃ πάντως ἀδιάφορον εὔλογον μὴ πάσχειν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου μηθέν · τί γὰρ μᾶλλον θάτερον ἔσται ποιητικὸν ἢ θάτερον ;..... (24) τό τε παντελῶς ἕτερον καὶ τὸ μηθαμῇ ταὐτὸν ὡσαύτως . οὐδὲν γὰρ ἂν πάθοι λευκότης ὑπὸ γραμμῆς ἢ γραμμὴ ὑπὸ λευκότητος..... (31) ἀνάγκη καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον τῷ γένει μὲν ὅμοιον εἶναι καὶ ταὐτό, τῷ δ' εἴδει ἀνόμοιον καὶ ἐναντίον · πέφυκε γὰρ σῶμα μὲν ὑπὸ σώματος, χυμὸς δ' ὑπὸ χυμοῦ..... πάσχειν..... τούτου δ' αἴτιον ὅτι τἀναντία ἐν ταὐτῷ γένει πάντα . ποιεῖ δὲ καὶ πάσχει τἀναντία ὑπ' ἀλλήλων . ὥστ' ἀνάγκη πῶς μὲν εἶναι ταὐτὰ τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, πῶς δ' ἕτερα καὶ ἀνόμοια ἀλλήλοις..... διὸ καὶ εὔλογον ἤδη τό τε πῦρ θερμαίνειν καὶ τὸ ψυχρὸν ψύχειν, καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον. SIMPL., *l. l.* : οὕτω κἀν τοῖς Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἱστορῶν καὶ διακρίνων τὸν λόγον οὐ περὶ τοῦ θρεπτικῶς ἢ αἰσθητικῶς, ἀλλὰ καθόλου καὶ ἁπλῶς περὶ τοῦ ποιεῖν τε καὶ πάσχειν. V. *ad* II, 4, 416 a, 22. — TRENDELENBURG (p. 297) et HEITZ (*op. cit.*, p. 80) pensent toutefois que ce n'est pas le *De Generatione et corruptione* qu'ARISTOTE a visé ici, mais plutôt un ouvrage spécial περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, auquel il serait fait également allusion dans le *De generatione animalium* (IV, 3, 768 b, 23 : τὰ περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν διω-

ρισμένα), et qui correspondrait au traité mentionné dans le catalogue de DIOGÈNE : περὶ τοῦ πάσχειν καὶ πεπονθέναι. Mais rien ne confirme cette conjecture, que n'admettent ni BONITZ (*Ind. Ar.*, 99 a, 9 ; 100 b, 24), ni ZELLER (II, 2³, p. 89 t. a).

D'après ALEXANDRE (*ap.* PHILOP., 290, 25), les mots λεκτέον δὲ καὶ νῦν figuraient dans certains manuscrits après καὶ πάσχειν. PHILOPON est d'avis qu'en tout cas il faut les sous-entendre, puisqu'ARISTOTE va traiter de nouveau, au point de vue de la sensation, la question dont il s'agit : εἰ δὲ καὶ μὴ προσγέγραπται τοῦτο, οὐδὲν ἧττον δεῖ προσυπακούειν αὐτὸ τούτο. THEMISTIUS et SOPHONIAS ont aussi lu ou ajouté une phrase analogue : καὶ νῦν δὲ διορισθήσεται (THEM., 99, 15) ; οὐδὲν δὲ κωλύει καὶ νῦν ἐπὶ βραχὺ διελθεῖν (SOPHON., 63, 23). Cependant SIMPLICIUS (117, 25) ne paraît pas en avoir eu connaissance, et la transition qu'il imagine entre ce passage et le suivant est assez naturelle : πρὸς τὸ εἴρηται μὲν ἀποδέδοται οἶμαι τὸ ἔχει δὲ ἀπορίαν. κοινῶς μὲν γάρ φησιν ἐν ἐκείνοις περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν εἴρηται, τὴν δὲ δοκοῦσαν ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων συμβαίνειν ἀπορίαν διὰ τῶν αὐτῶν λυτέον λόγων.

417 a, 3. τῶν αἰσθήσεων. — D'après la plupart des commentateurs, τῶν αἰσθήσεων désigne ici les organes des sens (THEM., 99, 23 ; PHILOP., 291, 5 ; SOPHON., 63, 36). ALEX., ἀπ. κ. λύσ., III, 3, 82, 35 : διὰ τί, ὄντων ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις τῶν αἰσθητῶν, οὐκ αἰσθάνεται ἡ αἴσθησις τούτων, ἀλλὰ τῶν ἐκτὸς μόνων.

417 a, 5. ὧν ἐστὶν..... 6. συμβεβηκότα τούτοις. — Les sens perçoivent non seulement les qualités essentielles des éléments, comme la pesanteur ou la résistance de la terre, mais aussi les qualités accidentelles, comme la couleur etc. SIMPL., 118, 24 : καὶ γὰρ τῆς ἀντιτυπίας αἰσθανόμεθα τῆς γῆς καθ' αὑτὸ αὐτῇ συμβεβηκυίας, καὶ τοῦ ὁποιουοῦν αὐτῆς χρώματός τε καὶ μεγέθους.

417 a, 6. δῆλον οὖν..... 9. πυρὸς ὄντος. — SIMPL., 118, 29 : λύει διὰ τούτων τὴν δοκοῦσαν ἀπορίαν. La solution résulte du fait même qui soulève la difficulté.

417 a, 9. καὶ οὐθὲν..... πυρὸς ὄντος. — La phrase est inachevée et il faut la compléter en ajoutant soit, comme l'indique SOPHONIAS (64, 4) : οὕτω τοι κἀνταῦθα, soit, plus explicitement : οὕτω καὶ τὸ αἰσθητικὸν οὐχ οἷόν τε, καθ' ἣν ἔχει δύναμιν, ἐνεργῆσαι μὴ κινοῦντος αὐτὴν τοῦ αἰσθητοῦ (THEM., 100, 4). Cf. PHILOP., 295, 16.

417 a, 9. ἐπειδὴ δὲ..... 14. ἐνεργείᾳ. — « La sensation, dit « SIMPLICIUS (119, 17) commentant ce passage, a toujours besoin « pour s'exercer de la présence de l'objet extérieur. C'est pour- « quoi le sensitif est seulement en puissance et non pas en acte ; « parce qu'il ne peut jamais agir, par lui-même, sans la pré- « sence des objets extérieurs..... Pourquoi donc la sensation « ne saisit-elle pas les éléments contenus dans le sensorium ? « Parce qu'il faut, pour mettre en mouvement la sensation en « acte, que le sensorium pâtisse sous l'influence du sensible, et « que rien ne pâtit par rapport à soi-même..... Mais pour- « quoi le feu en acte, par exemple, qui est contenu dans le « sensorium, ne meut-il pas la sensation ? Parce que le feu « extérieur, même, n'agit pas sur la sensibilité, mais sur le sen- « sitif et que celui-ci n'exerce sur lui-même aucune action. » Le sujet n'est pas sentant par soi ; il est seulement sensitif, c'est-à-dire sentant en puissance. Or le sensitif ce n'est pas l'âme, c'est l'ensemble formé par l'âme et sa matière ou l'organe (v. *ad* I, 3, 406 b, 10). Pour qu'il y eût sensation de l'organe, il faudrait un autre sensitif et, par suite, un autre organe, et ainsi indéfiniment (PHILOP., 292, 5 : .....ἐν ὑποκειμένῳ τὸ εἶναι ἔχει (*sc.* ἡ αἴσθησις) τῷ ἰδίῳ αἰσθητηρίῳ, καὶ μετὰ τούτου τὴν ἀντίληψιν τῶν αἰσθητῶν ποιεῖται . εἰκότως οὖν οὐχ οἷα τέ ἐστιν ἡ αἴσθησις τοῦ ἰδίου αἰσθητηρίου ἀντιλαμβάνεσθαι... κτλ. SOPHON., 64, 16 : ἢ μὴ μόνης εἶναι τὴν αἰσθητικὴν ἐνέργειαν αὐτῆς τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως, ἀλλὰ τοῦ συνάμφω, τοῦ αἰσθητηρίου καὶ τῆς δυνάμεως ·..... (23) ὥστε εἰ τὸν ὀφθαλμὸν ὀφθῆναι δεῖ, ἑτέρου ὀφθαλμοῦ ἀοράτου χρεία, καὶ εἰ κἀκεῖνον, ἄλλου · καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον.). L'argument suppose donc et rappelle que le sensitif n'est pas l'âme par elle-même, mais le corps animé ou le sujet. THEM., 100, 10 : δοκεῖ δέ μοι ταύτην μὴ ἁπλῶς κινεῖν τὴν ἀπορίαν [ταύτῃ] ὁ Ἀριστοτέλης, ἀλλ' ὡς καθαπτομένην μάλιστα τῶν καὶ χωρισθεῖσαν τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος αἰσθητικὴν εἶναι λεγόντων.

417 a, 13. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητόν (*vulg.* **αἰσθάνεσθαι**)..... **14. τὸ ἐνεργείᾳ.** — Comme le remarque TRENDELENBURG (p. 297), cette phrase (que THEMISTIUS — 100, 19 —, SIMPLICIUS — 120, 1 —, et PHILOPON — 295, 32 — ont pourtant lue et commentée), telle que la donnent les manuscrits, ne fait que répéter inutilement ce qui précède (a, 9 : ἐπειδὴ..... 12. ἐνεργοῦν). On peut, cependant, la conserver en lisant, avec TORSTRIK (p. 140), τὸ αἰσθητόν au lieu de τὸ αἰσθάνεσθαι. Cette conjecture,

qu'approuve BRENTANO (*Psych. d. Ar.*, p. 141, n. 80), est confirmée par le texte d'ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., III, 3, 83, 4) : λαβὼν δὲ τὸ διχῶς λέγεσθαι τὸ αἰσθάνεσθαι,..... ἔλαβεν τὸ τῆς αἰσθήσεως τὴν μὲν εἶναι δυνάμει, τὴν δὲ ἐνεργείᾳ, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητόν. Toutefois BARCO (*Arist., dell' an. veget. e sensit.*, p. 43, n. 1) défend le texte traditionnel pour six raisons qui ne semblent pas péremptoires : 1° Il y a dans les textes d'ARISTOTE bien d'autres répétitions, même oiseuses; 2° ni THEMISTIUS, ni SIMPLICIUS (l'auteur aurait pu ajouter ni PHILOPON) n'ont trouvé que αἰσθάνεσθαι fut inexplicable; 3° le participe ὄν ne fait pas difficulté; 4° la phrase en question n'est pas une répétition inutile, car elle exprime, d'une façon plus rigoureuse, la distinction du sentir en acte et du sentir en puissance, qui n'est qu'ébauchée dans ce qui précède; 5° d'ailleurs, quand il parle un peu plus loin de la distinction du sensible en acte et du sensible en puissance, ARISTOTE, s'il l'avait déjà indiquée dans ce passage, aurait dû s'y référer; 6° au reste, dire que le sentir s'entend en deux sens, n'est-ce pas dire implicitement la même chose du sensible? — Une seule de ces considérations, la quatrième, pourrait avoir quelque valeur. Mais le fait sur lequel elle s'appuie n'est pas exact. Car, à supposer que les mots τὸ αἰσθάνεσθαι λέγομεν διχῶς (a, 10), pris isolément, ne fassent qu'ébaucher la distinction dont il s'agit, il en est tout autrement si on les prend, comme il faut le faire, avec la parenthèse qui suit. — En somme, la proposition suspecte nous paraît n'être qu'une très ancienne glose marginale, ajoutée par un lecteur soucieux d'indiquer l'apodose qui manque à a, 7 : διὸ καθάπερ..... κτλ., et introduite à tort, non sans avoir subi des altérations, à la place qu'elle occupe. Nous l'avons néanmoins traduite en adoptant la conjecture de TORSTRIK et l'interprétation d'ALEXANDRE.

417 a, 15. πάσχειν — κινεῖσθαι — ἐνεργεῖν. — Bien que le rapprochement de πάσχειν et de ἐνεργεῖν puisse paraître singulier, il est légitime en un sens, parce que l'acte, ou plutôt l'actuation, et la passion ne sont pas contradictoires; ils coexistent dans le mouvement. Le mouvement est, en effet, quant au mobile, une passion, mais c'est aussi son acheminement vers l'acte, la réalisation des puissances qu'il renferme. Cf. TREND., p. 297.

417 a, 16. λέγωμεν. — Un grand nombre de manuscrits et la plupart des commentateurs lisent λέγομεν (v. app. crit.).

SIMPLICIUS (120, 7) et SOPHONIAS, par exemple, expliquent ainsi : on pourrait nous reprocher de confondre des notions distinctes, en appliquant tour à tour, à la sensation, les termes de passion, de mouvement et d'acte. Mais nous avons le droit de le faire, au moins en un sens, parce que le mouvement...., etc. : ἢ καὶ δυσχεράνειεν ἄν τις · τί δ' ἂν ἔτι καὶ τοῖς πολλοῖς ἐγκαλέσομεν αὐτοὶ τὰ πράγματα φύροντες · χωρὶς γὰρ ὄντων κινήσεως πάθους καὶ ἐνεργείας, ἡμεῖς ὡς καθ' ἑνὸς τούτοις χρώμεθα..... ὡς ἂν καὶ τὸ περὶ τὴν αἴσθησιν ποτὲ μὲν κίνησιν, ποτὲ δὲ πάθος, ἔστιν οἷς καὶ ἐνέργειαν ὀνομάζοιμεν (SOPHON. 66, 9). Mais, dans cette interprétation, il faudrait, semble-t-il, lire, non pas λέγομεν, mais ἐλέγομεν. On ne comprendrait guère, sans cela, les mots πρῶτον μέν. ARGYROPULE, qui a lu λέγομεν, est obligé, pour les expliquer, de s'éloigner sensiblement du texte : *primum igitur id scire oportet, nos inquam, quasi sint eadem pati moveri ac operari, ita nunc his uti ac dicere.* Il nous semble, par suite, qu'il vaut mieux lire λέγωμεν. ARISTOTE a, en effet, admis provisoirement que la sensation en acte, qu'il a distinguée de la sensation en puissance, est un mouvement et une passion. Mais il ne s'est pas encore attaché à définir ces termes à la rigueur (v. *ad* II, 4, 416 b, 34). C'est pourquoi il indique, avant d'énoncer sa conclusion, qu'il emploie provisoirement les mois πάσχειν, κινεῖσθαι et ἐνεργεῖν comme synonymes, ce qui est d'ailleurs légitime en un sens (καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις... κτλ). λέγωμεν nous paraît mieux se prêter à cette explication, quoique PHILOPON (296, 19), à qui nous l'empruntons, ait lui-même lu λέγομεν : νῦν φησιν ὅτι λέγομεν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν εἰπεῖν τὰς αἰσθήσεις καὶ κινεῖσθαι ἢ ἐνεργεῖν, μέχρις ἂν διαστελλώμεθα, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐνεργεῖν τὰς αἰσθήσεις ταὐτὸν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν.

417 a, 16. καὶ γὰρ ἔστιν..... 17. καθάπερ ἐν ἑτέροις εἴρηται. — SIMPL., 120, 12 : καθάπερ ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει εἴρηται. De même PHILOP., 296, 25. V. *Phys.*, II, 2, 201 b, 31 : ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ. αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὗ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια. *Ibid.*, VIII, 5, 257 b, 8; *Eth. Nic.*, X, 3, 1174 a, 19; *Ind. Ar.*, 391 a, 38. L'acte proprement dit n'est pas un mouvement; il est indépendant du temps, et tout entier réalisé dans un instant indivisible. La limite du temps en laquelle a lieu l'accomplissement de la génération, dit la *Physique* (VIII, 8, 264 a, 4—6), n'est pas elle-même un temps. En effet, comme le développement de la génération occupe ce temps tout entier, la totalité de ce temps, plus celui où la génération est achevée,

ne fait toujours que la même somme de temps. C'est-à-dire que le temps où la génération est achevée n'a pas de durée et n'est pas un temps, sans cela il formerait avec l'autre une somme supérieure à celle-ci (Cf. SIMPL., *ad loc.*, 1299, 4; 26—30). Et ce qui est vrai de la génération l'est aussi de tout autre processus. Mais le mouvement qui prépare l'acte, qui réalise progressivement les puissances du sujet, peut être considéré comme un acte imparfait, un acheminement vers l'acte, une actuation. La vision, par exemple, est un acte et, comme telle, en dehors du devenir. Mais le processus qui la prépare est un mouvement ou un acte imparfait. *Meta.*, Θ, 6, 1048 b, 28 : πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχνασία, μάθησις, βάδισις, οἰκοδόμησις · αὗται δὲ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν, ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηκεν · ἀλλ' ἕτερον καὶ κινεῖ καὶ κινεῖται. ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν. *Ibid.*, 8, 1050 a, 23; K, 9, 1066 a, 20; *Soph. el.*, 22, 178 a, 9. V. PHILOP., 297, 5; SOPHON., 66, 15; *ad* III, 2, 426 b, 28; 7, 431 a, 6—7; RAVAISSON, *Ess. sur la Méta. d'Ar.*, t. I, p. 384; CHAIGNET, *Ess. sur la psych. d'Ar.*, p. 210. — Sur l'ἐνέργεια, v. *ad* II, 1, 412 a, 21.

417 a, 21. νῦν γὰρ ἁπλῶς λέγομεν. — THEMISTIUS (101, 4 : τοῦτό τε οὖν διαιρετέον..... ὅτι οὐχ ἁπλῶς λέγεται.), paraît avoir lu οὐ γάρ, que préfère aussi ROEPER (*Philolog.*, VII, 238), qui rapproche b, 30 : οὐχ ἁπλοῦ ὄντος τοῦ δυνάμει λεγομένου et b, 2 : οὐκ ἔστι δ' ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν. Mais νῦν γὰρ est la leçon de tous les manuscrits et de la plupart des commentateurs. Le sens paraît nettement indiqué par la phrase précédente a, 14 : πρῶτον μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος..... κτλ. Jusqu'ici nous avons parlé de la puissance et de l'acte sans préciser les divers sens de ces mots (SIMPL., 121, 11 : ἁπλῶς..... ἀντὶ τοῦ ἀδιορίστως. *Ind. Ar.*, 77, a, 52 : *potest etiam id, quod simpliciter et universe dicitur, oppositum esse accuratiori rei definitioni, inde* ἁπλῶς *i q* ἀορίστως ἀδιορίστως.). Nous avons dit, par exemple, que le mouvement et la passion étaient des actes (ἐνέργειαι), et aussi que l'agent était en acte (a, 18 : ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος) ; nous avons distingué (a, 10 sqq.) la sensation en puissance et la sensation en acte. Il faut, maintenant, déterminer ces concepts avec plus de précision, et cela nous conduira à éclaircir aussi les notions de mouvement et de passion (v. *ad* II, 5, 417 b, 3—5). — Cette interprétation n'exige pas nécessairement qu'on

lise ἐλέγομεν, conjecture de TORSTRIK (p. 140), car la remarque s'applique à ce qui précède immédiatement, ni qu'on entende, comme il le fait, par αὐτῶν : τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν. ALEX., *op. cit.*, 83, 15 : οἷς ἐφεξῆς ἐπέλαβεν τὴν αἴσθησιν τὴν μὲν δυνάμει εἶναι, τὴν δὲ ἐντελεχείᾳ, <καὶ> διαίρεσιν ποιεῖται τοῦ δυνάμει καὶ τοῦ ἐντελεχείᾳ, βουλόμενος δι' αὐτοῦ δεῖξαι, ὅτι μὴ κυρίως πάσχειν λέγεται ἡ αἴσθησις καὶ κινεῖσθαι.

417 a, 23. ὅτι... 24. τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην, *i. e.* : ὅτι πέφυκε δέχεσθαι τὴν ἐπιστήμην (THEM., 101, 9).

417 a, 25. ἤδη. — VAHLEN (*Sitzungsber. Akad. Wiss. Wien*, 1872, p. 28, n. 1) indique avec raison que ἤδη a ici le même sens que dans *Pol.*, III, 1, 1275 b, 18 (ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως), et que ce terme est employé dans le passage de la *Politique* et celui du *De anima : im Gegensatz zu noch weiteren Erfordernissen des Burgerthums und des Wissendseins.* — Il n'y a pas lieu de supprimer ce mot comme le propose TORSTRIK (*l. l.*).

417 a, 26. ἑκάτερος..... 28. ἔξωθεν. — TORSTRIK (*l. l.*) met ces mots entre parenthèses et lit ensuite, d'après SOPHONIAS (66, 37), τρίτος δ' ὁ ἤδη. Mais il faut conserver le texte traditionnel qui est parfaitement clair. Cf. VAHLEN, *l. l.*

417 a, 27. ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, *i. e.* : ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ φύσις ἡ τοῦ ἀνθρώπου, ὡς εἶναι δεκτικὴ ἐπιστήμης (THEM., 101, 12).

417 a, 28. ὁ δ' ἤδη θεωρῶν. — THEM., 101, 16 : τρίτος δ' ἐπὶ τούτοις ἐστὶν ὁ γεωμετρῶν ἤδη καὶ θεωρῶν. Il y a, en somme, trois degrés : d'abord la pure puissance ou aptitude à posséder telle manière d'être ou son contraire, puissance qui peut rester à l'état d'aptitude et ne pas s'actualiser; puis l'habitude (ἕξις), c'est-à-dire la puissance déterminée, parce qu'elle a déjà été actualisée, et qui est prête à passer de nouveau à l'acte, pourvu que rien ne l'en empêche. L'habitude est, à la fois, le degré supérieur de la puissance et la forme inférieure de l'acte; enfin, le degré supérieur de l'acte, qui est la mise en œuvre actuelle de l'habitude. V. *ad* II, 1, 412 a, 21 ; b, 25—413 a, 3.

417 a, 30. ἀμφότεροι..... b, 1. ἄλλον τρόπον. — Nous avons suivi l'interprétation de THEMISTIUS (101, 18) : οἱ δὲ πρότεροι ἀμφότεροι μὲν κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες, ἀλλ' ὁ μὲν δεῖται μαθήσεως καὶ τῆς κατὰ τὴν μάθησιν ἀλλοιώσεως καὶ τοῦ μεταβάλλειν ἐκ τῆς ἕξεως τῆς ἐναντίας · ἐκ γὰρ [τῆς] ἀγνοίας εἰς γνῶσιν καὶ ἐξ ἀνεπιστημοσύνης εἰς ἐπιστήμην κινεῖται · ὁ δὲ ἔχει μὲν τὴν ἕξιν, οἷον τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικήν, δεῖται δὲ μόνου τοῦ ἐνεργῆσαι. οὐκ ἔστιν οὖν ὁ αὐτὸς τρόπος ἀμφοῖν τῆς ἐνδείας. ALEXANDRE (*op. cit.*, 83, 27) insiste avec raison sur l'altération qui est nécessaire pour passer de la pure puissance à l'habitude : ὁ μὲν πρῶτος λεγόμενος δυνάμει, ὁ κατὰ τὸ πεφυκέναι, οὐκ ἄλλως εἰς τὸ ἐνεργείᾳ γενέσθαι μεταβάλλει, εἰ μὴ διὰ τοῦ παθεῖν τε καὶ ἀλλοιωθῆναι διὰ μαθήσεως, <ὁ> δὲ ἤδη ἔχων εἰς τὸ ἐνεργεῖν οὐ διὰ πάθους ἔτι καὶ ἀλλοιώσεως μεταβάλλει. SIMPLICIUS (122,10) interprète différemment les mots a, 32 : ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν..... (b, 1) ἄλλον τρόπον. Ils signifient, d'après lui, que le passage de la sensibilité à la sensation n'a pas lieu de la même manière que celui de la possession de la science à l'usage de cette science : πρὸς μὲν γὰρ τὸ ἐπιστημονικῶς ἐνεργῆσαι οὐδὲ ὅλως ἀλλοιωθῆναί τι δεῖ τὸ ὄργανον, ἐὰν μὴ ἐν μέθαις ἢ νόσοις ἢ ὕπνοις ᾖ · πρὸς δὲ τὸ αἰσθητικῶς παθεῖν μέν τι δεῖ..... κτλ. Mais on ne voit guère comment ce sens pourrait se concilier avec le reste du passage. — Les modifications que TORSTRIK (p. 141) propose d'apporter au texte ne sont pas nécessaires. On n'en trouve, d'ailleurs, aucun indice ni dans les manuscrits, ni chez les commentateurs.

417 a, 31. καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως. — La puissance des contraires est une (*Rhet.*, II, 19, 1392 a, 11 : ἡ γὰρ αὐτὴ δύναμις τῶν ἐναντίων, ἢ ἐναντία. *Meta.*, Θ, 8, 1050 b, 8 : πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν..... τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν, *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 207 b, 38). Cette ambiguïté cesse lorsque la puissance fait place à l'habitude déterminée de l'un des contraires (*Eth. Nic.*, V, 1, 1129 a, 13 : δύναμις μὲν γὰρ..... δοκεῖ τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἶναι, ἕξις δ' ἡ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὔ. *Meta.*, Θ, 1, 1046 a, 13 : ἡ δ' ἕξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον — *sc.* ἀρχή —). Il faut, pour cela, que la puissance s'actualise plusieurs fois dans un sens déterminé, de façon à devenir une disposition permanente (*Eth. Nic.*, II, 1, 1103 a, 31 : τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν · ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί). Il faut, par exemple, que l'étude et la contemplation répétée des vérités scientifiques, aient assuré le triomphe de la science sur la tendance opposée. Rapprocher de l'ensemble du passage *Phys.*, VIII, 4, 255 a, 33. V. *ad* II, 1, 412 a, 21 ; b, 25—413 a, 3 ; I, 1, 402 a, 1.

417 b, 3. φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου. — SOPHON., 67, 7 : ὡς τὸ ξύλον πάσχει καιόμενον ὑπὸ τοῦ πυρός, καὶ τὸ μέλαν ὅτε λευκαίνεται.

τὸ δὲ σωτηρία..... 5. πρὸς ἐντελέχειαν. — ALEX., *op. cit.*, 84, 5 : ὁμοίως δὲ εἰπὼν ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν, πῶς καὶ ποία δύναμις καὶ πρὸς ποίαν ἐντελέχειαν ἔδειξεν προσθείς . θεορῶν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ἥτις μεταβολὴ οὐκ ἔστιν ἀλλοίωσις, εἴ γε ἡ μὲν ἀλλοίωσις ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο καὶ ἐξ ἐναντίου ἐστὶ μεταβολή, ἡ δ' ἐκ τοῦ οὕτω δυνάμει εἰς τὴν ἐνέργειαν..... ἐπίδοσίς ἐστιν. On pourrait objecter que le patient doit toujours être en puissance ce qu'il devient et que, par conséquent, dans toute passion, et même dans tout changement, il y a non pas φθορὰ ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, mais σωτηρία ὑπὸ τοῦ ὁμοίου. Il faut répondre que, par δύναμις, nous entendons ici *l'habitude*, c'est-à-dire la puissance déjà déterminée, comme la science qu'on possède sans en user actuellement. Or, dans le passage de cette habitude à l'acte, il ne saurait y avoir passion proprement dite, mais seulement développement et progrès. Il n'y a de passivité que lorsque la puissance indéterminée des contraires fait place à la puissance déterminée ou à l'habitude. Car il faut alors que la puissance de l'un des contraires soit détruite, et que l'aptitude ambiguë soit remplacée par la disposition permanente à agir dans un certain sens (THEM., 101, 27 : καὶ οὐ ταὐτὸν τὸ πάσχειν ἐπ' ἀμφοτέρων τοῦ τε μανθάνοντος τὴν ἐπιστήμην καὶ τοῦ ἔχοντος ἠρεμοῦσαν, ἀλλ' ὁ μὲν ἣν ἔχει διάθεσιν, ταύτην ἀπόλλυσι · φθείρεται γὰρ ἡ ἄγνοια καὶ ἐκχωρεῖ ἐπεισιούσης τῆς ἐπιστήμης, ὁ δὲ ἡνίκα ἂν ἐνεργῇ κατὰ τὴν ἐπιστήμην, ἣν ἔχει, ταύτῃ χρῆται, ὥστε ἐκεῖ μὲν φθορὰ τῆς προϋπούσης ποιότητος, ἐνταῦθα δὲ τελείωσις μᾶλλον ·). Nous allons voir, du reste, que, même dans ce cas, il n'y a pas toujours une passion proprement dite.

417 b, 6. ἀλλοιοῦσθαι. — ALEX., *op. cit.*, 84, 12 : τὸ πάσχειν ὡς ἴσον ἔλαβεν τῷ ἀλλοιοῦσθαι.

εἰς αὐτὸ γάρ..... 7. ἐντελέχειαν. — TRENDELENBURG (p. 299) lit εἰς αὑτὸ et SOPHONIAS (67, 14) εἰς ἑαυτό, que donne aussi le manuscrit X. Mais tous les autres manuscrits ont εἰς αὐτό, de

même que THEMISTIUS (102, 9), ALEXANDRE, SIMPLICIUS (123, 4), PHILOPON (303, 16). ALEX., *op. cit.*, 81, 21 : <ἡ δὲ> οὐκ ἔστιν μεταβολὴ κατὰ πάθος, εἴ γ' ἐστὶν εἰς ταὐτὸν ἐπίδοσις. ID., *ibid.*, 84, 9 : ἡ δ' ἐκ τοῦ οὕτω δυνάμει εἰς τὴν ἐνέργειαν (εἰς αὐτὸ γὰρ τοῦτ' ἐστίν, ὃ ἔχει καὶ καθὸ ἔχει) ἐπίδοσίς ἐστιν.

417 b, 8. τὸ φρονοῦν. — *Ind. Ar.*, 831 b, 4 : φρόνησις *latiore sensu, syn* γνῶσις, ἐπιστήμη.

417 b, 9. ὥσπερ οὐδὲ..... οἰκοδομῇ. — V. *ad* II, 4, 416 b, 2—3 et SIMPL., 123, 10 : ἀλλὰ τὸ μὲν φρονοῦν, ὅταν φρονῇ, μὴ ἀλλοιοῦσθαι οὐ θαυμαστόν, ὅτε ψυχῆς καθ' αὑτὴν ἡ ἐνέργεια. πῶς δὲ οὐχὶ ὁ οἰκοδόμος ὅταν οἰκοδομῇ; ἢ ὅτι οὗτος, εἰ καὶ τῇ τοπικῇ χρῆται τοῦ σώματος κινήσει, οὔ τι γε τῇ κατὰ ποιότητα. εἰ οὖν καὶ ὁ τῷ σώματι χρώμενος οὐκ ἀλλοιοῦται, μειζόνως ὁ μηδὲ χρώμενος. De même ALEX., *op. cit.*, 82, 1.

τὸ μὲν οὖν..... 11. δίκαιον. — Le passage, chez l'être pensant, de la possession ou habitude de la science à la contemplation de cette science, n'est pas une passion ou une altération ; c'est pour cela que ce passage ne s'appelle pas, ou ne doit pas s'appeler, *instruction* ou *enseignement,* car ces termes impliquent, — sous les réserves que nous allons faire immédiatement, — une certaine altération. SIMPL., 123, 15 : εἶτα καὶ τὸ διάφορον ἐπάγει τῆς εἰς ἐπιστήμην ἐξ ἀγνοίας τῆς ψυχῆς μεταβάσεως τῆς ἀπὸ ἕξεως εἰς ἐνέργειαν, ὅτι ἡ μὲν κατὰ διδασκαλίαν καὶ μάθησιν ἐπιτελεῖται..... κτλ. — Les corrections que propose TORSTRIK (p. 142), ἄγειν pour ἄγον, τὸ νοοῦν au lieu de κατὰ τὸ νοοῦν, ne sont pas indispensables. — ἐκ δυνάμει ὄντος n'a pas, dans cette phrase, le même sens que dans la suivante. Ici δύναμις désigne, comme plus haut (417 b, 4, v. *ad loc.*), la puissance du second degré ou l'habitude. Dans la proposition qui suit, il est question, au contraire, de la puissance pure. V. la note suivante.

417 b, 12. τὸ δ' ἐκ δυνάμει..... 16. καὶ τὴν φύσιν. — Nous avons vu plus haut qu'il fallait distinguer la pure puissance, de l'habitude, et celle-ci de l'acte proprement dit. Nous venons de montrer que le passage de l'habitude à l'acte n'est pas une altération, ou, si l'on tient à conserver ce mot, que c'est un *genre* d'altération tout différent de ce qu'on entend ordinairement par là. Mais le passage de la puissance à l'habitude n'est pas, non plus, une altération ou une passion au

sens propre. Sans doute, ce n'est peut-être pas un autre *genre* d'altération, mais c'en est, au moins, un autre mode (τρόπος). La pure puissance peut, en effet, donner naissance aux deux contraires : à la science ou à la privation de la science ; à la santé ou à la privation de la santé. De ces deux contraires, l'un est un état positif, l'autre une simple privation. Il est clair que l'acquisition de l'état positif, de la santé ou de la science, est, pour l'être qui la réalise, un développement et un progrès vers son état normal. Au contraire, le passage de la pure puissance à la privation, à l'ignorance et à la maladie, est une altération de la nature du sujet. Ce n'est même pas une habitude qu'il acquiert ainsi ; c'est une déchéance et une perte qu'il subit. De même que nous ne devons pas donner le nom de destruction à la transformation de l'eau en feu ou de l'enfant en adulte, et que nous ne devons pas dire que le feu nourrit l'eau (v. *ad* II, 4, 416 a, 25—27), de même il ne faut pas appeler passion et altération le passage d'une perfection moindre à une perfection plus grande, mais réserver ces mots pour la transition inverse. ALEX., *op. cit.*, 84, 20 : ἡ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ἕξεως εἰς τὴν ἐνέργειαν τὴν διὰ ταύτην, ὡς τὸ νοεῖν ἔχειν καὶ τὸ φρονεῖν, ἐπεὶ μὴ διὰ διδασκαλίας γίνεται, οὐκ ἀλλοίωσις οὐδὲ κίνησις, ἀλλ' ἕτερον τι γένος μεταβολῆς,..... τὴν <δὲ> ἐκ τῆς ὑλικῆς δυναμέως εἰς τὴν ἕξιν μεταβολήν, ἥτις γίνεται κατὰ διδασκαλίαν τινὰ καὶ μάθησιν, ἤτοι οὐδ' αὐτὴν διὰ πάθους γίνεσθαι ῥητέον..... <ἢ>..... δύο χρὴ τρόπους ἀλλοιώσεως εἶναι λέγειν, τήν τε ἐπὶ τὰς ἕξεις γινομένην καὶ τὴν φύσιν τε καὶ τὸ κατὰ φύσιν (τὸ γοῦν βέλτιον μέρος ὧν δύναται τὸ δυνάμενον κατὰ φύσιν αὐτῷ), τὴν δέ τινα.... εἰς τὰς στερητικὰς διαθέσεις. THEM., 102, 22 : οὐ γὰρ ὁμοίως πάσχειν ῥητέον τὸν μεταβάλλοντα ἐξ ἐπιστήμης εἰς ἄγνοιαν, καὶ τὸν ἐξ ἀγνοίας εἰς ἐπιστήμην, ἀλλ' ἐκεῖνον μὲν πάσχειν κυρίως. *Phys.*, VII, 3, 247 b, 9 : ἡ δ' ἐξ ἀρχῆς λῆψις τῆς ἐπιστήμης γένεσις οὐκ ἔστιν.

417 b, 14. ὥσπερ εἴρηται. — Ces mots, que ne semblent avoir lus ni THEMISTIUS, ni PHILOPON, ni ALEXANDRE, et qui sont omis dans trois manuscrits, doivent, sans doute, être supprimés. Il n'a pas encore été question, en effet, de la nature du passage de la puissance pure à l'habitude. Cf. HAYDUCK, *Emend. Aristot.*, p. 11 : *vv.* ὥσπερ εἴρηται *b. 14, quae in nonnullis libris desunt, delenda videntur, quoniam diserte quidem nihil tale supra scriptum videmus.*

417 b, 15. διαθέσεις —; 16. ἕξεις. — Toute habitude (ἕξις)

est une *disposition* (διάθεσις), mais la réciproque n'est pas vraie (*Cat.*, 8, 9 a, 10 : εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἕξεις καὶ διαθέσεις, αἱ δὲ διαθέσεις οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἕξεις·). La διάθεσις peut être un état transitoire ou purement négatif (*Gen. an.*, V, 1, 778 b, 34 : τὴν μὲν ἐξ ἀρχῆς διάθεσιν — *sc.* τῶν ζῴων — οὐχ ὕπνον ἀλλ' ὅμοιον ὕπνῳ δεῖ νομίζειν) ; l'habitude est, au contraire, une disposition permanente à agir dans un certain sens. *Cat.*, 8, 8 b, 27 : διαφέρει δὲ ἕξις διαθέσεως τῷ πολὺ χρονιώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον. *Meta.*, Δ, 20, 1022 b, 10.

417 b, 16. τοῦ δ' αἰσθητικοῦ..... 19. θεωρεῖν. — Les distinctions que nous venons d'établir entre les divers degrés de la puissance et de l'acte, et les passages des uns aux autres, s'appliquent à la sensation. Antérieurement à la génération, il n'existe encore, de l'être sensitif, que la matière ou la pure puissance indéterminée. C'est le générateur qui détermine cette puissance, en transmettant à l'être engendré son âme, ou sa forme, et ses propriétés. La sensation passe alors à l'état d'habitude ; elle devient comme la science qu'on possède sans y penser actuellement. Dès sa première rencontre avec le sensible, elle agira et deviendra sensation en acte, de même que la science quand le savant en fait l'objet de sa pensée.

ἡ μὲν πρώτη μεταβολή. — *Le premier changement*, c'est-à-dire le passage de la puissance indéterminée à l'habitude. ALEX., *op. cit.*, 84, 33 : εἰπὼν δὲ ταῦτα..... μετῆλθεν ἐπὶ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἔδειξεν, τίς μὲν ἡ πρώτη δύναμίς ἐστι, καὶ πῶς καὶ ὑπὸ τίνος εἰς τὴν ἕξιν μεταβάλλει ἡ τοιαύτη δύναμις, πῶς δὲ καὶ ὑπὸ τίνος ἡ δευτέρα εἰς τὴν ἐνέργειαν, καὶ λέγει τὴν μὲν ἐκ τῆς ὑλικῆς δυνάμεως μεταβολὴν εἰς τὴν κατὰ τὴν ἕξιν γενέσθαι ὑπὸ τοῦ γεννῶντος δηλονότι τὸ ζῷον.

417 b, 17. ὅταν δὲ γεννηθῇ. — Il ne paraît pas nécessaire de sous-entendre τίς ou τὸ γεννηθέν, comme le fait TRENDELENBURG (p. 300), mais seulement τὸ αἰσθητικὸν ou τὸ ζῷον. Cf. ALEX., *l. cit.*

417 b, 18. ἔχει ἤδη..... τὸ αἰσθάνεσθαι, *i. e.* : ἔχει τὴν αἰσθητικὴν ἕξιν εὐθύς, ὥσπερ τὸ ἀναλαβὸν τὴν ἐπιστήμην (ALEX., *op. cit.*, 85, 1).

417 b, 19. τὸ κατ' ἐνέργειαν..... θεωρεῖν. — Cf. *De sensu*, 4, 441 b, 22 : οὐ γὰρ κατὰ τὸ μανθάνειν ἀλλὰ κατὰ τὸ θεωρεῖν ἐστὶ τὸ αἰσθάνεσθαι.

417 b, 20. τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας. — Les sensibles ne sont pas, à proprement parler, les agents de la sensation, puisque celle-ci n'est point une passion, mais le passage à l'acte des facultés du sujet (Cf. VOLKMANN, *Grundz. d. Arist. Psych.*, p. 15 *et al.*). Le sensible ne fait que réaliser dans le sensorium les conditions qui permettront à la sensibilité de s'exercer. SIMPL., 124, 3 : τουτέστιν ὅτι δεῖ τι παθεῖν τὸ αἰσθητήριον ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν ἔξω καὶ οὐκ ἐν τῷ αἰσθανομένῳ ὄντων · ἅπερ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας λέγεται, οὐχ ὡς ἐμποιοῦντα τὴν κρίσιν, ἀλλ' ὡς πάθος τι ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ, ἐφ' ᾧ ἡ κριτικὴ ἐγείρεται ἐνέργεια. THEM., 104, 9 : ὅτι γὰρ οὐ πάσχουσα κυρίως ἡ αἴσθησις ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν, ἀλλ' οὐδὲ ἀλλοιουμένη δέχεται αὐτῶν τὰ εἴδη, δῆλον ἐκεῖθεν · οὐ γὰρ λευκὴ γινομένη τῶν λευκῶν ἀντιλαμβάνεται, οὐδὲ θερμὴ τῶν θερμῶν... κτλ.

417 b, 23. ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ. — D'après ALEXANDRE (85, 11), la restriction πῶς signifierait que les universaux sont dans l'intellect seulement en tant que κοινά, mais que leur existence réelle est soumise aux mêmes conditions que celle des sensibles : τὸ 'πῶς' προσθείς, ὅτι ἡ μὲν ὑπόστασις καὶ τούτοις καὶ τοῦ εἶναι ἡ αἰτία ἐν τοῖς καθέκαστα, ὡς δὲ κοινὰ ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι ἔχει, καὶ ἔστιν ὡς κοινῶν ὄντων τὸ εἶναι ἐν τῷ νοοῦντι αὐτὰ νῷ. SIMPLICIUS (124, 25) explique d'une autre façon : Si les universaux ne sont dans l'âme qu'en un sens, c'est parce que l'intellect lui-même n'est pas une partie de l'âme au même titre que les autres facultés : διὰ τοῦτο ἐν αὐτῇ πῶς εἶναι εἴρηται, ὅτι κατὰ τὴν πρὸς τὸν νοῦν συναφήν. Cette dernière interprétation semble confirmée par ce que dit ARISTOTE lui-même dans le troisième livre (4, 429 a, 27) : καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική.

417 b, 24. ἐπ' αὐτῷ. — SIMPL., 124, 28 : τῷ νοητικῷ, εἴτε αὐτῷ τῷ ἐν τῇ ψυχῇ νῷ, εἴτε τῇ εἰς νοῦν ἀνεγειρομένῃ ψυχῇ, εἴτε τῷ ἐπιστήμονι ἀνθρώπῳ.

417 b, 25. ἐπ' αὐτῷ. — SIMPL., 124, 32 : τῷ αἰσθητικῷ δηλαδή.

417 b, 26. ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς τῶν αἰσθητῶν. — TREND., p. 300 : *hae verae* ἱστορίαι, *dum* πρώτη *philosophia a rebus remotior.* Mais il est peu probable qu'au moment même où il

vient d'affirmer la différence radicale de la connaissance sensible et de la science, et l'individuation par la matière, ARISTOTE parle d'une connaissance scientifique des choses sensibles. Il est plus vraisemblable, et c'est l'opinion unanime des commentateurs, que par ταῖς ἐπιστήμαις il faut entendre ici les arts. THEM., 103, 16 : διὰ δὲ τοῦτο καὶ ὅσαι τῶν τεχνῶν ποιητικώτεραι, ἃς τῶν αἰσθητῶν ἐπιστήμας ὠνόμασεν Ἀριστοτέλης,..... οὐδὲ αὗται ἐνεργοῦσιν, ὅταν προαιρῶνται . ἡ γὰρ ὕλη καὶ ταύταις ἔξωθεν, ὡς χαλκευτικῇ μὲν ὁ χαλκός, οἰκοδομικῇ δὲ οἱ λίθοι. ALEX., *op. cit.*, 85, 16; SIMPL., 125, 5; PHILOP., 308, 11; SOPHON., 69, 34. *Ind. Ar.*, 280 a, 2 : *artes etiam opificum interdum* ἐπιστῆμαι *appellantur.*

417 b, 29. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων..... καὶ εἰσαῦθις. — SIMPL., 125, 11 : περὶ τοῦ πῶς τὰ καθόλου καὶ τὸ θεωρεῖν ἐφ' ἡμῖν · σαφέστερον δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τῷ τρίτῳ ἐρεῖ. V. *De an.*, III, 4—5. SOPHONIAS (69, 38) pense que τούτων désigne ce qui précède immédiatement (b, 26 : ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς τῶν αἰσθητῶν) et que, par suite, ARISTOTE renvoie au septième chapitre du troisième livre, où il est question de l'intellect pratique : ἐν τῷ τρίτῳ γὰρ περὶ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ.... διαληφθήσεται. PHILOPON (308, 20) donne concurremment les deux explications.

417 b, 32. οὕτως ἔχει τὸ αἰσθητικόν. — Ces mots peuvent signifier ou bien : il en est de même du sensitif, c'est-à-dire qu'il peut être en puissance soit dans le premier sens, soit dans le second, suivant que l'on considère le moment qui précède ou celui qui suit la génération, ou bien : c'est en ce dernier sens c'est-à-dire ὡς τὸν ἐν ἡλικίᾳ ὄντα que le sensitif est en puissance. Presque tous les commentateurs adoptent la seconde interprétation. ALEX., *op. cit.*, 85, 25 : κατὰ τὸ δεύτερον σημαινόμενον τοῦ δυνάμει τὸ δυνάμει αἰσθάνεσθαι καὶ τὴν δυνάμει αἴσθησιν λέγεσθαι. THEM., 103, 24; SIMPL., 125, 12.

418 a, 1. ἐπεὶ δ' ἀνώνυμος.... διαφορά, *i. e. :* ὧν δυνάμεων ἐπεὶ οὐκ ὠνόμασται ἡ διαφορά..... (ALEX., *op. cit.*, 85, 26).

418 a, 4. καθάπερ εἴρηται. — V. *De an.*, II, 5, 417 a, 12 sqq. — La transposition de καθάπερ εἴρηται avant a, 5 : ἔστιν οἷον ἐκεῖνο, que propose ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 38, n. 6), n'est pas utile.

Les ἀπορίαι καὶ λύσεις d'ALEXANDRE contiennent (III, 3) un commentaire très net de ce chapitre. Les citations qui précèdent en sont tirées.

CHAPITRE VI

418 a, 10. τὸ δὲ κοινὸν πασῶν. — Les sensibles communs sont le mouvement, le repos, le nombre, la forme, la grandeur. Les commentateurs font remarquer que les sensibles communs ne sont pas tous aperçus par tous les sens. V. SIMPL., 126, 27 : ἀλλὰ πῶς τὰ κοινὰ πασῶν εἶναι λέγει ; μεγέθους γὰρ καὶ σχήματος μόναι ἀντιλαμβάνονται ὄψις καὶ ἁφή . ἴσως μὲν οὖν τὸ πασῶν ἀντὶ τοῦ πλειόνων εἴρηται (cf. PHILOP., 311, 10; SOPHON., 70, 24). SIMPLICIUS ajoute que l'ouïe perçoit cependant, d'une certaine façon, la dimension des objets sonores et qu'on peut en dire autant de l'odorat et du goût. D'après THEMISTIUS (106, 1), il n'y a qu'un sensible commun à tous les sens, le mouvement : κοινὰ δὲ πλειόνων κίνησις ἠρεμία ἀριθμὸς σχῆμα μέγεθος . ἀλλὰ κίνησις μὲν ἁπασῶν κοινόν τι τῶν αἰσθήσεων · ἀντιλαμβάνεται γὰρ αὐτῆς καὶ ὄψις καὶ ἀκοή ·..... ἀλλὰ καὶ ὄσφρησις προσιόντος καὶ ἀπιόντος τοῦ ὀσφρητοῦ, καὶ γεῦσις ὁμοίως. ἡ δὲ ἁφὴ καὶ σαφέστερον..... κτλ. Dans le *De sensu* (4, 442 b, 5) ARISTOTE indique, en outre, comme sensibles communs, le poli et le rugueux, l'aigu et l'obtus, en ajoutant la restriction qu'il oublie de faire ici : εἰ δὲ μὴ πασῶν, ἀλλ' ὄψεώς γε καὶ ἁφῆς. SCHIEBOLDT (*De imag. disq. ex Ar. libb. rep.*, p. 15, n. 31) conjecture πλειόνων pour πασῶν (a, 11), et πλείοσιν pour πάσαις (a, 19).

418 a, 12. περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι. — Cf. *De sensu, l. l.* — Dans le troisième livre (3, 428 b, 18), ARISTOTE dit plus exactement : ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. Pour que la sensation des sensibles propres soit infaillible, il faut, en effet, qu'elle ait lieu dans certaines conditions : SIMPL., 126, 37 : τὴν..... αἴσθησιν κατὰ φύσιν δηλαδὴ ἔχουσαν καὶ ἀπὸ συμμέτρου τοῦ διαστήματος ἐνεργοῦσαν καὶ μὴ παραποδιζομένην ὑπὸ.... τῶν ἔξωθέν τινος. ALEX., *De an.*, 41, 13 : περὶ δὲ τὰ ἴδια αἰσθητὰ ἀληθεύουσι μάλιστα, ὅταν αὐταῖς φυλάσσηται ταῦτα, μεθ' ὧν εἰσιν αὐτῶν ἀντιληπτικαί. ὧν πρῶτον μὲν ἂν εἴη τὸ ὑγιαίνειν τε καὶ κατὰ φύσιν ἔχειν τὰ αἰσθητήρια, δεύτερον δὲ ἡ θέσις τοῦ αἰσθητοῦ,..... τρίτον ἡ τοῦ διαστήματος συμμετρία. Les sensibles par accident donnent lieu à un bien plus grand nombre d'erreurs. Mais ce

sont les sensibles communs dont la perception est le plus souvent erronée. V. *De an.*, à la suite du texte cité : δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα · καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι · ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται · εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκὸν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται . τρίτον δὲ τῶν κοινῶν..... λέγω δ' οἷον κίνησις καὶ μέγεθος,..... περὶ ἃ μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν.

418 a, 13. ἡ δ' ἁφὴ πλείους μὲν ἔχει διαφοράς. — SIMPL., 127, 17 : πολλαὶ δὲ αἱ παθητικαὶ ποιότητες, ὧν ἡ ἁφὴ ὡς ἰδίων αἰσθητῶν γνωριστική, θερμότης ψυχρότης, ξηρότης ὑγρότης, σκληρότης μαλακότης, τραχύτης λειότης, βαρύτης κουφότης..... κτλ. ARISTOTE dit ailleurs (*De sensu*, 1, 437 a, 5 ; *Meta.*, A, 1, 980 a, 27), de la vue, que πολλὰς δηλοῖ διαφοράς (v. *ad* II, 12, note finale). Mais ces différences ne constituent pas, comme pour le toucher, des espèces irréductibles. Ce sont des formes d'un même sensible, la couleur. ALEX., *ad Meta. l. l.*, 3, 18 Bon., 1, 22 Hayd. : πολλαὶ γὰρ αἱ τῶν χρωμάτων διαφοραὶ μεταξὺ τῶν ἄκρων λευκοῦ καὶ μέλανος τυγχάνουσιν.

418 a, 14. ἀλλ' ἑκάστη γε..... 15. τούτων. — La définition que nous venons de donner du sensible propre (a, 11 : ὃ μὴ ἐνδέχεται... κτλ.) n'est pas rigoureusement exacte, parce qu'un même sens peut percevoir plusieurs qualités sensibles. Mais ce qu'il faut, du moins (γε), en retenir, c'est que les sensibles propres sont, pour chaque sens, ceux dont il a une intuition infaillible. THEMISTIUS (105, 20) comprend un peu différemment : οὐ μὴν εἰ καὶ πλείω ταύτῃ τὰ ὑποκείμενα ἕτερον τρόπον ἐνεργεῖ περὶ αὐτά,..... ἀλλὰ καὶ αὐτὴ περὶ τὰ αὑτῆς ἥκιστα εὐεξαπάτητος. De même PHILOP., 314, 35. Peut-être aussi faut-il admettre, avec TORSTRIK (p. 143), une ellipse ou une lacune dans le texte, et suppléer une phrase analogue à celle-ci : ἀλλὰ τί τὸ ἓν τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ ἀκοῇ ψόφος, οὕτω τῇ ἁφῇ, οὐκ ἔστιν ἔνδηλον (*De an.*, II, 11, 422 b, 32).

κρίνει. — V. *An. post.*, II, 19, 99 b, 35 ; *ad* III, 2, 426 b, 10.

418 a, 15. οὐκ ἀπατᾶται ..... ὅτι ψόφος. — THEM., 105, 23 : ἡ ὄψις οὐκ ἐξαπατᾶται, τί τὸ χρῶμα..... οὐδὲ ἡ ἀκοὴ τίς ὁ ψόφος.

418 a, 17. ἑκάστου. — Il faut adopter la leçon ἑκάστης (*sc.* αἰσθήσεως) que donne W ou, du moins, la supposer dans l'explication. THEM., 105, 29 : τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα λέγεται ἴδια ἑκάστης εἶναι αἰσθήσεως. SOPHON., 70, 32 : τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα λέγεται ἴδια ἑκάστης.

418 a, 18. τὰ γὰρ τοιαῦτα..... 19. κοινὰ πάσαις. — Le sens commun, qui a pour fonctions de saisir les sensibles communs, de nous faire sentir que nous sentons, enfin d'être l'unité qui compare et distingue les sensibles d'espèces différentes (v. *ad* III, 1 et 2 ; ALEX., *De an.*, 64, 17 : κρίνει δὴ ἡ δύναμις ἡ αἰσθητικὴ ἅμα τὰ ἐναντία ὅτι ἐναντία.... (65, 2), τῇ κοινῇ δὲ αἰσθήσει ταύτῃ καὶ ὁρώντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα καὶ ἀκουόντων καὶ καθ' ἑκάστην αἴσθησιν αἰσθανομένων..... (10) καὶ τῶν κοινῶν δὲ καλουμένων αἰσθητῶν διὰ ταύτης ἡ ἀντίληψις.) est-il un sens spécial ou un accompagnement et une fonction commune des sens particuliers ? Sur ce point deux passages différents, l'un du *De somno*, l'autre du *De anima*, semblent fournir deux réponses contradictoires : *De somno*, 2, 455 a, 12 : ἐπεὶ δ' ὑπάρχει καθ' ἑκάστην αἴσθησιν τὸ μέν τι ἴδιον τὸ δέ τι κοινόν, ἴδιον μὲν οἷον τῇ ὄψει τὸ ὁρᾶν, τῇ δ' ἀκοῇ τὸ ἀκούειν, ταῖς δ' ἄλλαις κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον · ἔστι δέ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ᾗ καὶ ὅτι ὁρᾷ καὶ ἀκούει αἰσθάνεται · οὐ γὰρ δὴ τῇ γε ὄψει ὁρᾷ ὅτι ὁρᾷ (nous lisons ἀκούει αἰσθάνεται, avec L et U, au lieu de ἀκούει καὶ αἰσθάνεται. V. BONITZ, *Arist. Stud.*, II—III, p. 73 ; SCHELL, *D. Einh. d. Seelensleb.* etc., p. 86, n. 2 ; TORST., p. 166, en note). Le *De anima* (III, 2, déb.) dit, au contraire, que ce n'est pas par un sens spécial que nous sentons que nous sentons, mais qu'il faut admettre, sous peine de se jeter dans un procès à l'infini, et de soutenir qu'il y a, en réalité, deux sens pour la même chose, que le sens est capable de sentir par lui-même sa propre action. — TORSTRIK (*l. l.*) pense qu'il y a contradiction entre les deux assertions. En tous cas, c'est la seconde qui est la plus conforme à l'ensemble de la théorie Aristotélicienne. La sensation est, en effet, l'acte commun du sensible et du sentant ; le sentant en est, plus éminemment encore que le sensible, un élément nécessaire. En actualisant le sensible en tant que tel, le sentant ne fait, à certains égards, que réaliser ses propres puissances (v. *ad* II, 5, 417 b, 12—16 ; 16—19 ; 20 ; III, 2, 425 b, 26—426 a, 1) ; la forme sensible saisie par la sensation est quelque chose de lui-même, et c'est pour cela que la sensation est, à la fois, conscience d'elle-même et conscience du sensible (ALEX., ἀπ. κ. λύς., III, 3, *præs.* 93, 20 : διὸ ἐξ ἀνάγκης ἕπεται παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ συναισθάνεσθαι καὶ

ἑαυτοῦ αἰσθανομένου τῷ ἕπεσθαι τῇ αἰσθήσει αἰσθανομένῃ τινὸς τῶν αἰσθητῶν ἔξω ὄντος τὸ ἅμα καὶ ἑαυτῆς αἰσθάνεσθαι.). La pensée, dit la *Métaphysique* (Λ, 9, 1074 b, 33 sqq.; V. *ad* III, 4, 430 a, 3 sqq.), ayant son objet, c'est-à-dire l'universel, en elle-même, se pense elle-même : mais la sensation a besoin de recevoir son objet du dehors, et c'est pour cela qu'elle n'est pas uniquement sensation de la sensation, mais elle se sent elle-même comme accessoire : αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ. Cette doctrine n'est pas incompatible avec les termes du *De somno*. Elle est même, à y regarder de près, nécessairement impliquée par les expressions : τὸ μέν τι ἴδιον τὸ δέ τι κοινόν, — κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις. Le sens commun est la condition des sens spéciaux et se retrouve en chacun d'eux (v. ci-dessous). Le *De anima* affirme que la συναίσθησις n'est pas la fonction d'un sens spécial ; le *De somno* qu'elle est l'œuvre de la sensibilité commune à tous les sens spéciaux. Non seulement ces assertions ne se contredisent pas, mais la seconde explique la première, et l'on pourrait juxtaposer ainsi les deux textes (*De an.*, III, 2, 425 b, 15, *De somno*, 2, 455 a, 13) : ἔτι δ' εἰ καὶ ἑτέρα εἴη ἡ τῆς ὄψεως αἴσθησις, ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν ἢ αὐτή τις ἔσται αὐτῆς. ὥστ' ἐπὶ τῆς πρώτης (*sc.* τῆς ὄψεως) τοῦτο ποιητέον. <καὶ τοῦτ' εὐλόγως·> ὑπάρχει<γὰρ> καθ' ἑκάστην αἴσθησιν τὸ μέν τι ἴδιον τὸ δέ τι κοινόν,..... οὐ γὰρ δὴ τῷ τῆς ὄψεως ἰδίῳ ὁρᾷ ὅτι ὁρᾷ. De même encore, *De an.*, III, 1, 425 a, 13 et *De somno*, 2, 455 a, 19 : ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ἀλλά τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἁπάντων <αἰσθάνονται>. ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν. Ce n'est pas, en effet, en tant que sens spécial et différencié, que le sens de la vue nous donne la conscience de la vision; c'est en tant qu'il participe aux caractères communs de toute sensibilité. C'est ainsi qu'ALEXANDRE, non seulement dans ses ἀπορίαι καὶ λύσεις (*l. cit.*), mais encore dans son περὶ ψυχῆς (65, 2 sqq.), et la plupart des commentateurs grecs (v. *ad* III, 2, 425 b, 15—17; 22—24; 26—426 a, 1; SIMPL., 188, 22 : ἔσται τις αὐτὴ ἑαυτῆς γνωριστικὴ αἴσθησις. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τῇ ὄψει καὶ ἑκάστῃ τῶν πέντε τὸ αὐτὸ δοτέον, εἴ γε ὅλως αἴσθησίς τις οὖσα πέφυκεν ἑαυτῆς εἶναι ἀντιληπτική.... (28) καὶ γὰρ αἰσθήσεως οὖσα καὶ αἰσθητοῦ τυγχάνει οὖσα..... κτλ.) interprètent le passage du *De anima*. PRISCIEN, dont le témoignage a d'autant plus de portée qu'il se borne vraisemblablement à reproduire THÉOPHRASTE, s'exprime sur ce point avec une remarquable netteté (22, 1) : ἡ δὲ κοινὴ αἴσθησις οὔτε ἡ αὐτὴ ταῖς κατὰ μέρος οὔτε πάντῃ ἑτέρα. κατὰ γὰρ τὴν πασῶν συναίρεσιν καὶ τὴν εἰς ἓν ἀμέριστον ἀποκορύφωσιν· διὸ καὶ ἑκάστη (*leg.* ἑκάστη) πως

συναισθήσεται ὅτι αἰσθάνεται, οὐχ ᾗ μεμέρισται ἀλλ' ᾗ συνῆπται τῇ μιᾷ. On peut dire, si l'on entend par ὄψις la vue en tant que sens spécial ou la quiddité de la vue, que ce n'est pas elle qui sent qu'elle voit et, d'autre part, qu'elle se sent elle-même en tant qu'elle est aussi la sensibilité (cf. SIEBECK, *Philolog.*, XL, p. 353 : *Im inhalte der* ὄψις *liegt 1 — ein specifisches, die empfindung von licht und farbe; 2 — ein ihr mit andern sinnen gemeinsames : das bewusstwerden des empfindungsactes.* V. aussi SCHELL, *D. Einh. d. Seelensleb.* etc., p. 85 sqq.; KAMPE *Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 107 sqq.; BAEUMKER, *Arist. Lehre v. d. äuss. und inn. Sinnesverm.*, pp. 76—77; NEUHAEUSER, *Arist. Lehre v. d. sinnl. Erkenntnissverm.*, p. 63, et DEMBOWSKI, *Quæst Ar. duæ*, qui essaie de prouver que, d'après ARISTOTE, chaque sens spécial saisit, *en tant que tel*, sa propre action — cf. *præs.* pp. 19; 20 —, et qui s'efforce — p. 37 sqq. —, sans y réussir à notre avis, de concilier cette opinion avec le texte du *De somno*). — C'est cette partie commune qu'implique chaque sens, qui constitue précisément le πρῶτον αἰσθητικόν, et c'est lui qui rend possible l'aperception des sensibles communs. *De mem.*, 1, 450 a, 9 : μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον,..... ὥστε φανερὸν ὅτι τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ τούτων ἡ γνῶσίς ἐστιν. *De somno*, 1, 454 a, 23; 2, 455 a, 17 : καὶ κρίνει δὴ καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ γλυκέα τῶν λευκῶν, οὔτε γεύσει οὔτε ὄψει οὔτ' ἀμφοῖν, ἀλλά τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἁπάντων. ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν· τὸ δ' εἶναι αἰσθήσει τοῦ γένους ἑκάστου ἕτερον, οἷον ψόφου καὶ χρώματος. *Juv. et sen.*, 1, 467 b, 28 : ἐπεὶ οὖν τῶν ἰδίων αἰσθητηρίων ἕν τι κοινόν ἐστιν αἰσθητήριον, εἰς ὃ τὰς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεις ἀναγκαῖον ἁπαντᾶν. *Ibid.*, 3, 469 a, 10. — D'ailleurs, et ceci prouve immédiatement que le sens commun n'est pas un sens spécial, les sensibles communs ne sont, leur nom même l'indique, les sensibles propres d'aucun sens particulier. De plus, encore, si le sens commun était un sens spécial, l'acte par lequel il saisit les sensibles auquel il est affecté, devrait être, comme celui de la vue ou des autres sens particuliers, exempt d'erreur. Or il n'en est pas ainsi (v. *ad* II, 6, 418 a, 12; III, 3, 428 b, 22—23). Pourquoi, en effet, l'appréhension, par chaque sens, des sensibles propres est-elle infaillible? C'est qu'elle constitue une opération simple et indivisible ; qu'il n'y a en elle aucun passage d'un terme à un autre ; aucune pluralité d'éléments dont l'union ou la séparation incorrectes puissent donner lieu à l'erreur. Le sentant saisit la forme sensible dégagée de sa

matière dans une intuition indivisible. Sur ce point, la sensation ressemble à l'intellection des concepts purs, simples formes sans matière logique, dont l'intuition est, aussi, indivisible et exempte d'erreur (*De an.*, III, 6, 430 b, 27 : ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τὶ κατά τινος · ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης (v. *ad* III, 4, 429 b, 12—17 ; 6, 430 b, 6—20). C'est seulement avec la discursion, le passage de l'espèce au genre ou de la forme à sa matière, que l'erreur peut s'introduire dans la pensée. Or, ce qu'est la pensée discursive dans le domaine intellectuel, l'aperception des sensibles communs l'est dans la connaissance sensible. C'est toujours avec le sensible propre que le sensible commun est donné, et en lui qu'il est aperçu ; il peut s'en déduire. De même que l'erreur peut se glisser dans le jugement qui passe du sensible propre au sensible par accident — comme dans le cas où l'on affirme que telle chose blanche est un homme (*De an.*, *l. cit.*, et III, 3, 428 b, 21 : ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκὸν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται) —, de même, elle peut intervenir dans le passage du sensible propre au sensible commun. Il y a analogie sur ce point entre le sensible commun et le sensible par accident, ou plutôt le sensible commun n'est, à proprement parler, qu'une sorte de sensible par accident (*ibid.*, b, 23 : λέγω δ' οἷον κίνησις καὶ μέγεθος, ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς) ; c'est un συμβεβηκὸς καθ' αὑτὸ du sensible propre, parce que, sans faire partie de son essence, il l'accompagne toujours et peut s'en déduire (v. *ad* I, 1, 402 a, 8 ; 15—16 ; III, 1, 425 b, 5 ; 3, 428 b, 22—23). Enfin, l'organe central de la sensibilité, le cœur, qui est comme la racine commune de tous les sens spéciaux, est aussi l'organe du sens commun (V. *ad* II, 12, 424 a, 24—25) ; c'est dans le πρῶτον αἰσθητικὸν que réside la κοινὴ αἴσθησις (*De mem.*, I, 450 a, 10).

418 a, 19. καὶ γὰρ ἀφῇ..... 20. ὄψει. — V. *ad* III, 1, 425 a, 17.

418 a, 20. κατὰ συμβεβηκὸς..... 21. υἱός. — *De an.*, III, 1, 425 a, 24 : εἰ δὲ μή, οὐδαμῶς ἂν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκὸς ἠσθανόμεθα, οἷον τὸν Κλέωνος υἱὸν οὐχ ὅτι Κλέωνος υἱός, ἀλλ' ὅτι λευκός · τούτῳ δὲ συμβέβηκεν υἱῷ Κλέωνος εἶναι.

418 a, 21. Διάρους υἱός. — PHILOP., 315, 21 : λέγεται δὲ ὁ Διάρης οὗτος φίλος εἶναι τῷ Ἀριστοτέλει · φέρονται γοῦν αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν ἐπιστολαί. PHILOPON a lu Διάρης au lieu de Διάρους υἱός. Il ajoute cependant que cette leçon figure dans certains manuscrits.

418 a, 23. οὐδὲν πάσχει. — *Sub.* : τὸ αἰσθανόμενον (SIMPL., 128, 13) ou ἡ αἴσθησις (THEM., 106, 27).

ᾗ τοιοῦτον, c'est-à-dire en tant qu'il est le fils de Diarès, ou bien en tant qu'il est sensible par accident. SIMPL., *l. l.* : οὐδὲν πάσχει τὸ αἰσθανόμενον ὑπὸ τοῦ λευκοῦ, ᾗ ὁ λευκὸς Διάρους ἐστὶν υἱός. SOPHON., 71, 7 : διὸ καὶ οὐδὲν πάσχει ᾗ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ὅρασις. V. *ad* III, 1, 425 a, 14—30.

418 a, 25. καὶ πρὸς ἃ..... αἰσθήσεως. — SIMPL., 128, 29 : ἡ τελειότης ἑκάστης αἰσθήσεως καὶ ἡ δύναμις κατ' αὐτὸ τὸ τοῦ αἰσθητοῦ ὁρίζεται εἶδος.

CHAPITRE VII

418 a, 26. οὗ μὲν οὖν..... ὁρατόν. — La proposition n'est pas aussi tautologique qu'elle le paraît au premier abord. THEM., 107, 7 : τῆς ὄψεως ἴδιον αἰσθητὸν τὸ ὁρατόν · ἡ γὰρ ὄψις ὅρασις, ἡ δὲ ὅρασις πρὸς τὸ ὁρατόν. — μὲν οὖν. *Ind. Ar.*, 454 a, 35 : *usurpantur eaedem particulae* μὲν οὖν *etiam ut omnino ad novam rem transitus significetur.*

418 a, 27. καὶ ὁ λόγῳ μὲν..... 28. τυγχάνει ὄν. — Il s'agit des choses qui ne sont visibles que dans l'obscurité. V. *ad* II, 7, 419 a, 3 ; 4 ; 5 ; 6.

418 a, 29. γὰρ ne peut s'expliquer qu'en supposant une idée sous-entendue : nous ne nous occuperons pas, pour le moment, de cette sorte particulière de visible, car, à proprement parler et d'une manière générale, le visible c'est la couleur (SOPHON., 72, 27 : νῦν δὲ τὸ ὁρατὸν κυρίως ἐστὶ χρῶμα.), ou bien : quoi qu'il puisse y avoir d'autres visibles que la couleur, il n'en est pas moins vrai que celle-ci est *du* visible. SIMPL., 130, 6 : ἀντὶ τοῦ τὶ ὁρατὸν εἴρηται νῦν τὸ ὁρατόν. — La conjecture

de ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 42, n. 2) : προελθοῦσι · μάλιστα γὰρ ὁρατόν..... κτλ., est assez séduisante.

418 a, 29. τοῦτο δ' ἐστὶ..... 31. τοῦ εἶναι ὁρατόν. — La couleur est le visible ou, plus exactement, la cause de la visibilité. Le visible c'est, à proprement parler, ce qu'elle revêt, c'est-à-dire l'objet en qui elle joue le rôle de cause de la visibilité. SIMPL., 130, 7 : οὐ **γὰρ τὸ χρῶμα** ἢ ἡ λαμπρότης, ἀλλὰ τὸ κεχρωσμένον κατὰ τὸ χρῶμα καὶ **τὸ λαμπρὸν** κατὰ τὴν λαμπρότητα ὁρᾶται. THEM., 107, 15 : τοῦτο δὲ (*sc.* **τὸ χρῶμα**) εἶναι πέφυκε αἰεὶ ἐπὶ τῆς τῶν σωμάτων ἐπιφανείας. *De sensu*, 3, 439 a, 30 : τὸ γὰρ χρῶμα ἢ ἐν τῷ πέρατί ἐστιν ἢ πέρας.

418 a, 30. καθ' αὑτὸ δὲ οὐ τῷ λόγῳ..... 31. ὁρατόν. — Dans son sens logique, l'expression *par soi* ne s'emploie que dans deux cas : 1° on dit que les attributs essentiels d'un sujet lui appartiennent par soi; 2° on dit aussi qu'un sujet appartient par soi à ses attributs, lorsque ceux-ci ne peuvent se concevoir et se définir indépendamment de ce sujet, comme le camus par rapport au nez, ou l'impair par rapport au nombre. V. *An. post.*, I, 4, 73 a, 34 : καθ' αὑτὰ δ' ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν,..... καὶ ὅσοις τῶν ἐνυπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι. Or le visible n'appartient à l'objet coloré ni dans l'un, ni dans l'autre de ces sens (SIMPL., 130, 11 : μήτε ἐν τῷ τοῦ κεχρωσμένου ὅρῳ τὸ ὁρατὸν ὡς οὐσιῶδες αὐτοῦ παραλαμβάνεται μήτε ἀπάπαλιν — *leg.* ἀνάπαλιν —). Si nous disons que l'objet coloré est visible par soi, c'est parce qu'il a en lui-même la condition de sa visibilité, la couleur, et par opposition au diaphane qui n'est visible que grâce à la couleur et à la lumière qu'il emprunte au visible par soi. ID., 130, 13 : πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ διαφανοῦς, τοῦ μὴ κατά τι ἑαυτῷ συμφυὲς ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐπίκτητον ὁρωμένου φῶς.

418 b, 2. διόπερ οὐχ ὁρατὸν ἄνευ φωτός. — L'essence de la couleur en tant que visible est de mettre en mouvement le diaphane en acte. Or le diaphane en acte est le diaphane éclairé. SIMPL., 131, 5 : πεφώτισται γὰρ τὸ κατ' ἐνέργειαν διαφανές, οὗ κινητικὸν τὸ χρῶμα, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ δυνάμει διαφανοῦς. ALEX., *De sensu*, 73, 11 : τὸ γὰρ χρῶμα, ὅπερ ἐστὶν ὁρατὸν καθ' αὑτό, εἶπε κινητικὸν εἶναι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, κατ' ἐνέργειαν δὲ διαφανὲς τὸ πεφωτισμένον, ἐπειδὴ καὶ τὸ φῶς ἑτέθη ἐνέργεια εἶναι τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές.

418 b, 4. ἔστι δή. — δὴ marque la conséquence de cette proposition à la précédente. Puisqu'il convient de parler d'abord de la couleur, comme sa définition dépend de celle du diaphane, il faut, par conséquent, dire ce qu'est le diaphane. δὴ a ici, à peu près exactement, le sens du français : *or donc*..... — Peut-être ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 43, n. 5) a-t-il raison de conjecturer ἔστι δή τι διαφανοῦς.

418 b, 6. χρῶμα. — SIEBECK (*Philolog.*, XL, p. 347) pense que ce mot n'est qu'une glose marginale maladroitement introduite dans le texte. ARISTOTE veut dire, remarque-t-il, que le diaphane n'est pas visible par soi, mais grâce à un élément étranger, c'est-à-dire (b, 12) à la présence (παρουσία) de l'éther ou du feu. Si on lit χρῶμα, cette distinction de l' ὁρατὸν καθ' αὑτὸ et de l' ὁρατὸν δι' ἀλλότριον se trouve remplacée par celle de l' ἀλλότριον χρῶμα et de l' οἰκεῖον χρῶμα dont il n'est pas question. — La correction proposée ne nous paraît pas utile. D'abord, en effet, comme le visible c'est la couleur ou le coloré (418 a, 26), car la lumière elle-même n'est qu'une sorte de couleur (*Ind. Ar.*, 843 b, 7), dire que le diaphane n'a pas de couleur propre, c'est dire qu'il n'est pas visible par soi (*De sensu*, 3, 439 a, 14; V. *ad* II, 7, 418 b, 11). En outre, l'expression ἀλλὰ δι' ἀλλότριον ne serait pas très régulière; il faudrait, au moins : ἀλλὰ δι' ἀλλότριόν τι. Enfin, le texte traditionnel est confirmé par THÉOPHRASTE (*ap.* PRISC., 7, 26) : ἐπιταράξειεν ἄν τινας διὰ τὸ ἀσύνηθες, ὅπως λέγεται ὁρατὸν μὴ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ διὰ τὸ ἀλλότριον χρῶμα. Et PRISCIEN résout la difficulté précisément comme il faut le faire : εὐαπόλυτος δὲ ἡ δοκοῦσα ταραχή. ἀλλότριον γὰρ χρῶμα τὸ φῶς..... κτλ.

πολλὰ τῶν στερεῶν. — PHILOP., 324, 3 : οἷον φεγγῖται, λίθοι, κέρατα, ὕελος, γύψος διαφανὴς καὶ πολλὰ ἄλλα. De même SOPHON., 73, 15.

418 b, 8. φύσις ὑπάρχουσα..... 9. σώματι. — *De sensu*, 3, 439 a, 21 : ὃ δὲ λέγομεν διαφανές, οὐκ ἔστιν ἴδιον ἀέρος ἢ ὕδατος οὐδ' ἄλλου τῶν οὕτω λεγομένων σωμάτων, ἀλλά τίς ἐστι κοινὴ φύσις καὶ δύναμις, ἣ χωριστὴ μὲν οὐκ ἔστιν, ἐν τούτοις δ' ἐστί, καὶ τοῖς ἄλλοις σώμασιν ἐνυπάρχει, τοῖς μὲν μᾶλλον τοῖς δ' ἧττον. Tous les corps contiennent donc le diaphane, mais à des degrés divers. ALEX., *De sensu*, 94, 9 : πᾶν γὰρ σῶμα κατὰ τὴν τοιαύτην δύναμιν χρώματός

ἐστι δεκτικόν . ἔστι δὲ οὐκ ἐν πᾶσιν ἴση ἡ φύσις αὕτη τοῖς σώμασιν, ἀλλ' ἐν οἷς μὲν μᾶλλον, ἐν οἷς δὲ ἧττον.

418 b, 8. καὶ ἐν τῷ ἀϊδίῳ τῷ ἄνω σώματι. — V. *Ind. Ar.*, 68 b, 2. — Faut-il traduire : qui est la même dans ces deux corps et dans le corps céleste éternel (PHILOP., 324, 15 ; SOPHON., 73, 17), ou bien : qui est la même dans ces deux corps *que* dans le corps céleste éternel ? Cette dernière interprétation indiquerait que c'est dans le corps dont sont formés les sphères célestes et les astres que le diaphane se réalise éminemment, et que, parmi les autres corps, l'air et l'eau sont les plus diaphanes parce que leur essence se rapproche davantage de celle de la substance céleste (TREND., p. 304 : *aqua et aer inde perspicua sunt elementa, quod utrumque eamdem habet naturam atque caelum*). Tel est le sens que paraissent adopter THEMISTIUS (108, 19) et ALEXANDRE (*De sensu*, 96, 6) : κατὰ λόγον δὲ κατὰ τὴν πρὸς τοῦτο (*sc.* τὸ θεῖον καὶ τὸ πῦρ) γειτνίασιν καὶ οἰκειότητα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον κεκοινώνηκε τῆς διαφανείας, ἀὴρ μὲν μᾶλλον,.... δευτέρως δὲ τὸ ὕδωρ, τελευταία δὲ ἡ γῆ. — La substance des sphères célestes doit être diaphane, car, autrement, la lumière émanée des astres ne pourrait être aperçue par nous. PHILOP., 324, 16 : διαφανεῖς γὰρ πᾶσαι (*sc.* αἱ σφαῖραι). ὁρῶμεν γὰρ τὰ ἐν τῇ ἀπλανεῖ ἄστρα διὰ τῶν ἄλλων. De même SOPHON., 73, 20.

418 b, 10. δυνάμει δὲ..... καὶ τὸ σκότος. — On peut traduire, ou bien : dans ce en quoi la lumière est en puissance, l'obscurité existe (THEM., 109, 13 : ἐν οἷς οὖν δυνάμει τὸ φῶς, ἐν τούτοις ἐστὶ καὶ τὸ σκότος ·), ou bien : dans ce en quoi la lumière existe, l'obscurité existe aussi en puissance (TORST., p. 443 : ἐν ᾧ τὸ φῶς ἐστίν, ἐν τούτῳ δυνάμει καὶ τὸ σκότος.), ou encore : là où le diaphane est en puissance, l'obscurité existe (SIMPL., 133, 2 : ἐν ᾧ τῶν διαφανῶν τὸ δυνάμει, ἐκεῖ καὶ τὸ σκότος. De même PHILOP., 341, 12). C'est cette dernière explication qui paraît la meilleure, car la contre-partie de la proposition précédente (le diaphane en acte c'est la lumière) doit être : le diaphane en puissance c'est l'obscurité. Cf. *De sensu*, 3, 439 b, 14—17 ; V. *ad* II, 7, 418 a, 26—419 a, 25. STEINHART (*Symb. crit.*, p. 4) conjecture : δυνάμει δὲ καὶ ἐν ᾧ τοῦτ' ἐστί, (*i. e.* τὸ διαφανές *potentia, et in quo est, ut in materia sua*) τὸ σκότος. Mais il ne semble pas que cette interprétation ait, sur les précédentes, un avantage tel qu'il y ait lieu de modifier le texte pour l'adopter.

418 b, 11. οἷον χρῶμά ἐστι. — Le *De sensu* (3, 439 a, 18) indique le sens qu'il faut donner ici à οἷον : ὥσπερ οὖν εἴρηται περὶ φωτὸς ἐν ἐκείνοις, ὅτι ἐστὶ χρῶμα τοῦ διαφανοῦς κατὰ συμβεβηκός. ALEX., *ad loc.*, 90, 5 : διὸ οὐκ οἰκεῖον αὐτοῦ χρῶμα τὸ φῶς, ὥσπερ τῶν ἄλλων τῶν κεχρωσμένων . ἐν ἐκείνοις μὲν γὰρ μένει τὸ χρῶμα, ὡς οἰκεῖον ὄν, ἐπὶ δὲ τοῦ φωτὸς οὐχ οὕτω.

418 b, 12. τοιούτου οἷον τὸ ἄνω σῶμα. — La substance sidérale est donc, à la fois, diaphane et lumineuse. SIMPL., 133, 27 : τὸ δὲ οὐράνιον εἰ καὶ ἅμα φωτιστικόν τέ ἐστι καὶ διαφανές, ἀλλ' ἕτερον αὐτῷ τὸ διαφανεῖ τε εἶναι καὶ φωτιστικῷ. — ARISTOTE dit cependant que la matière sidérale n'est pas du feu (*De cœlo*, II, 7, 289 a, 34) : ὅτι μὲν οὖν οὔτε πύρινά ἐστιν (*sc.* τὰ ἄστρα) οὔτ' ἐν πυρὶ φέρεται, ταῦθ' ἡμῖν εἰρήσθω περὶ αὐτῶν. Les astres et les sphères auxquelles ils sont fixés sont composés de la même substance (*Ibid.*, 289 a, 13 : εὐλογώτατον δὴ καὶ τοῖς εἰρημένοις ἑπόμενον ἡμῖν τὸ ἕκαστον τῶν ἄστρων ποιεῖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος ἐν ᾧ τυγχάνει τὴν φορὰν ἔχον), et cette substance paraît n'être ni chaude ni lumineuse par elle-même, puisque la lumière et la chaleur des astres proviennent du frottement qu'ils exercent sur l'air (*Ibid.*, 289 a, 19 : ἡ δὲ θερμότης ἀπ' αὐτῶν καὶ τὸ φῶς γίνεται παρεκτριβομένου τοῦ ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐκείνων φορᾶς.). Il semble donc y avoir quelque indécision dans les idées d'ARISTOTE sur ce point. Peut-être n'expliquait-il ainsi que la chaleur spéciale à la portion de matière sidérale qui forme les astres, et pensait-il que l'ensemble de cette matière est lumineux par lui-même quoique à un moindre degré. Il attribue, ailleurs, à la chaleur animale une certaine analogie avec l'élément astral, mais il dit, en même temps, que cette chaleur n'est ni du feu, ni rien qui y ressemble. *Gen. an.*, II, 3, 736 b, 34 : ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν. τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν, ἀλλὰ..... ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ. V. *ad* II, 4, 416 a, 14. — Le passage (*Meteor.*, I, 3, 339 b, 22) indiqué par TRENDELENBURG (p. 306) comme exprimant l'opinion que la substance sidérale est *simile igni*, n'a pas ce sens. Car ce n'est pas sur ce point que l'opinion d'ANAXAGORE y est approuvée.

418 b, 13. ἓν καὶ ταὐτὸν, *i. e.* : *igni simile* (TREND. *l. l.*).

418 b, 15. οὐδ' ἀπορροὴ σώματος οὐδενός. — D'après

SIMPLICIUS (133, 31), cette observation est dirigée contre le *Timée*. V. *Tim.*, 45, B—D : ..... πῦρ εἰλικρινὲς ἐποίησαν (*sc.* οἱ θεοί) διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν ..... ὅταν οὖν μεθημερινὸν ᾖ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα..... κτλ. V. *ad* III, 12, 435 a, 5—6; *Ibid.*, 67 C : ἃ ξύμπαντα μὲν χρόας ἐκαλέσαμεν, φλόγα τῶν σωμάτων ἑκάστων ἀποῤῥέουσαν. Il est probable, toutefois, qu'ARISTOTE vise, non pas seulement la doctrine de PLATON, mais aussi celles d'EMPÉDOCLE et de DÉMOCRITE. Cf. *Gen. et corr.*, I, 8, 324 b, 25—33; EMPED., v. 337 Mull : γνῶθ' ὅτι πάντων εἰσὶν ἀποῤῥοαί, ὅσσ' ἐγένοντο. La perception visuelle naît, d'après EMPÉDOCLE, de la rencontre des émanations des choses visibles, avec les effluves du feu et de l'eau sortant à travers les pores de l'œil (v. *ad l. l.*). ARISTOTE (*De sensu*, 2, 437 b, 10; 23) rapproche sur ce point la théorie d'EMPÉDOCLE et celle du *Timée*. En ce qui concerne la doctrine de DÉMOCRITE, v. ALEX., *De sensu*, 51, 3 : ἡγεῖται δὲ αὐτός τε καὶ πρὸ αὐτοῦ Λεύκιππος..... εἴδωλά τινα ἀποῤῥέοντα ὁμοιόμορφα τοῖς ἀφ' ὧν ἀποῤῥεῖ (ταῦτα δέ ἐστι τὰ ὁρατὰ) ἐμπίπτειν τοῖς τῶν ὁρώντων ὀφθαλμοῖς καὶ οὕτω τὸ ὁρᾶν γίνεσθαι. THEOPH., *De sens.*, 50, 513, 17 Diels; AR., *De sensu*, 2, 438 a, 5—12. V. *ad* II, 8, 419 a, 15.

418 b, 16. πυρὸς ἢ τοιούτου. — ESSEN (*op. cit.*, p. 44, n. 9), remplace ces mots par πυρώδους ἕξεως, d'après le *De sensu*, 3, 439 a, 19.

παρουσία. — Cf. *De sensu l. l.*; *ad* II, 7, 418 b, 8. THEM., 110, 13 : παρουσία δὲ οὐχ ὡς ἡ τῶν κιρναμένων πρὸς ἄλληλα, οὐδ' ὡς τῶν ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ παρακειμένων ἀλλήλοις · ἅπαντα γὰρ ταῦτα σωμάτων τὰ πάθη, ἀλλ' ὡς ἡ τοῦ δρῶντος ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχοντι, μᾶλλον δὲ τελειουμένῳ. SIMPL., 134, 2 : τὴν δὲ παρουσίαν οὐ τοπικὴν ἀλλὰ τελειωτικὴν τοῦ δεχομένου. TREND., p. 306 : *Haec quidem* παρουσία *a corporis praesentia aliena ad solam praesentem vim redire videtur, ut ita ad* ἐνέργειαν, *ad perficientem perspicui vim, accedat. Ind. Ar.*, 571 a, 59 : παρουσία ... *de ideis Platonicis,* αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν αἴτιον τῇ παρουσίᾳ τοῖς ἄλλοις ηεα *8. 1217 b 5, 8. inde fortasse explicatur* πυρὸς παρουσία φῶς ψβ7. *418 b 16, 20* (*non de corporis praesentia sed de praesente vi, cf. Trdlbg p* 374 *sq*). TEICHMÜLLER (*Arist. Forsch.*, III, p. 4 sq.) pense que παρουσία est un mot emprunté à la terminologie platonicienne, et qui exprime : *Die Anwesenheit der Form.... in dem Stoffe, ... die Erscheinung der Idee.* Mais ici παρουσία ne semble pas désigner l'inhérence de la forme (la lumière) dans la matière (le diaphane), mais l'influence du feu qui permet à cette forme de se réaliser. Cette influence n'est pas une action proprement dite, puisque le sujet qui réalise les puissances qu'il contient, qui se meut vers son acte, ne pâtit pas (v. *ad* II, 5, 417 b, 3—5; 12—16; 16—19; 20 et ALEXANDRE — que suit PHILOPON, 343, 25 — *De sensu*, 277, 2 : ὡς γὰρ τὸ δεξιόν τινος οὐ διὰ κινήσεως δεξιὸν γίνεται, οὐδὲ διὰ γενέσεως, ἀλλὰ τῇ τοῦ πρὸς ὃ δεξιόν ἐστι ποιᾷ σχέσει πρὸς αὐτὸ ἀθρόως οὐκ ὂν πρότερον δεξιὸν γίνεται δεξιόν, οὕτω καὶ τὸ δυνάμει διαφανὲς ἐνεργείᾳ γίνεται τοιοῦτον ἀθρόως μεταβάλλον τῇ τοῦ φωτίζειν πεφυκότος αὐτὸ πρὸς αὐτὸ σχέσει ποιᾷ. ALEXANDRE emploie encore, — *De an.*, 43, 2, — pour éclaircir la même idée, la comparaison suivante : ..... κατὰ παρουσίαν τε καὶ ποιὰν σχέσιν, ὡς γίνεται καὶ ἐν τοῖς κατόπτροις τὰ ἐν αὐτοῖς ὁρώμενα.). Le terme de παρουσία paraît donc s'appliquer à l'influence, sur un sujet, des conditions qui lui permettent de réaliser les puissances qu'il renferme. C'est ce que dit très nettement PRISCIEN (6, 30) qui s'inspire manifestement de THÉOPHRASTE : .....διαφανὲς εἰς ἐνέργειαν ἤδη τελειωθὲν ὑπὸ τοῦ φωτίζοντος καὶ τελειοῦν ἑκάτερον, τό τε ὁρῶν. καὶ τὸ ὁρώμενον. ID., 8, 9; 9, 30 sqq.; 10, 1 *et sæp.* L'obscurité de ce concept tient, sans doute, à l'indécision des idées d'ARISTOTE sur l'action et la passion en général. — SOPHON., 76, 12 : ἔστιν οὖν τὸ φῶς οὔτε πῦρ..... ἀλλ' ἡ τοῦ διαφανοῦς ἐνέργεια ἢ διαφανές, ...ἥ τις ἐγγίνεται ὑπὸ ποιητικοῦ πρώτως μὲν τοῦ ἡλίου... La doctrine de l'incorporéité de la lumière a été reprise par PLOTIN. V. *Enn.*, 1, 6, 3, 52 : φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἴδους ὄντος.

418 b, 17. οὐδὲ γὰρ..... εἶναι. — Cette phrase est, sans doute, amenée par ce qui précède immédiatement. Le feu opère dans le diaphane (παρουσία), sans se mêler à lui comme un corps à un autre : οὐδὲ γὰρ... κτλ. Par suite, il n'y a pas de raison pour transporter ces mots après σῶμα (b, 15), comme le propose TORSTRIK (*in app. crit. ad loc.*).

418 b, 18. ἔστι δὲ τὸ σκότος..... 20. τὸ φῶς ἐστίν. — THEM., 110, 23 : ἄλλως δέ, εἰ τὸ σκότος στέρησις ἐν τῷ διαφανεῖ τῆς τοῦ πυρὸς παρουσίας, ἡ τούτου παρουσία τὸ φῶς ἐστί, παρουσία δὲ ἅπασα σχέσις τοῦ παρόντος πρὸς ἐκεῖνο, ᾧ πάρεστι, καὶ οὐχὶ σῶμα. SIMPLICIUS (134, 23) remarque aussi que cet argument a pour but de confirmer que la lumière n'est pas un corps : ἐν ἀπουσίᾳ μὲν γὰρ καὶ στερήσει ὁ σκότος, ἀλλ' οὐ σώματος.

418 b, 20. Ἐμπεδοκλῆς. — V. ZELLER, tr. fr., t. II, p. 234,

I[5], 790 sq. t. a. : « Empédocle expliquait la lumière des corps « célestes par sa théorie des émanations, et soutenait en con- « séquence que la lumière avait besoin d'un certain temps « pour parcourir l'espace compris entre le soleil et la terre. » PHILOP., 344, 34 : Ἐμπεδοκλῆς, ὃς ἔλεγεν ἀπορρέον τὸ φῶς σῶμα ὂν ἐκ τοῦ φωτίζοντος σώματος. *De sensu*, 6, 446 a, 26 : καθάπερ καὶ Ἐμπεδοκλῆς φησὶν ἀφικνεῖσθαι πρότερον τὸ ἀπὸ τοῦ ἡλίου φῶς εἰς τὸ μεταξὺ πρὶν πρὸς τὴν ὄψιν ἢ ἐπὶ τὴν γῆν.

418 b, 21. εἴ τις ἄλλος. — ALEX., *De sensu*, 260, 4 : τῆς δ' αὐτῆς δόξης καὶ Δημόκριτός ἐστι καὶ πάντες καθ' οὓς ἀπὸ τῶν ὁρατῶν ἀπορρέον τι φέρεται πρὸς τὴν ὄψιν.

418 b, 22. τεινομένου..... περιέχοντος. — Tous les manuscrits, à l'exception de E et de V, ont γιγνομένου, au lieu de τεινομένου. TORSTRIK (p. 144) adopte la leçon γιγνομένου, et pense qu'ARISTOTE aurait pu employer en ce sens ἀποτείνεσθαι (cf. *De sensu*, 2, 438 a, 25 : τὴν ὄψιν ὁρᾶν, καὶ ἀποτείνεσθαι μέχρι τῶν ἄστρων), mais non pas τείνεσθαι : *quodsi visus dici possit exire et* ἀποτείνεσθαι, *cur non etiam lucem, quae obviam visui eat?..... Respondeo longe diversum esse* ἀποτείνεσθαι *a simplici* τείνεσθαι : *illud enim motum quendam significat.* Ces remarques ne paraissent pas fondées. Cf. ALEX., *De sensu*, 49, 8 : « ταναὸν » δὲ τὸ πῦρ (*sc.* Ἐμπεδοκλῆς φησι) τὸ διὰ λεπτότητα τεινόμενόν τε καὶ διεκπίπτειν διὰ τῶν πυκνῶν δυνάμενον. AET., *Plac.*, VI, 14, 405, 17 Diels : φέρεσθαι μὲν γὰρ τὴν ὄψιν τεταμένην ὡς ἐπὶ τὸν χαλκόν, ἐντυχοῦσαν δὲ πυκνῷ καὶ λείῳ πληχθεῖσαν ὑποστρέφειν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτήν..... κτλ. — ESSEN (*op. cit.*, p. 44, n. 10) remplace ποτὲ par πρότερον εἰς et supprime τῆς γῆς καὶ τοῦ περιέχοντος, d'après le *De sensu*, 6, 446 b, 29—30.

418 b, 23. λανθάνοντος. — *Suppl.* : διὰ τὴν ταχύτητα τῆς κινήσεως (THEM., 111, 8).

τοῦτο γάρ ἐστι..... 24. φαίνομενα. — ARISTOTE revient dans le *De sensu* (6, 446 a, 26 sqq.) sur cette opinion d'EMPÉDOCLE et indique, avec plus de précision, pourquoi il ne l'admet pas : Toute sensation est un acte, et, par suite, quelque chose d'invisible, d'étranger au devenir et au temps (v. *ad* II, 5, 417 a, 16—17 et *De sensu*, 6, 446 b, 2 : ἅπαν ἅμα ἀκούει καὶ ἀκήκοε καὶ ὅλως αἰσθάνεται καὶ ἤσθηται, καὶ μή ἐστι γένεσις αὐτῶν). Mais il n'en est pas moins vrai que le sensible peut se mouvoir

dans l'espace, pendant un certain temps, avant d'être en rapport avec le sentant (ALEX., *De sensu*, 264, 4 : ἀλλ' οὖν εἰ καὶ οὕτως ἔχουσιν αἱ αἰσθήσεις, οὐδὲν κωλύει τὰ αἰσθητὰ πρὸ τοῦ πρὸς ταῖς αἰσθήσεσιν εἶναι ἐν τῷ μεταξύ που εἶναι). C'est ce qui a lieu, par exemple, pour le sonore et l'odorant. C'est pour cela que le son n'est entendu qu'un certain temps après la production du choc, et que les personnes voisines de l'objet d'où émane l'odeur, la sentent plus tôt que celles qui en sont éloignées (*De sensu*, 6, 446 a, 24 : πρότερον γὰρ ὁ ἐγγὺς αἰσθάνεται τῆς ὀσμῆς, καὶ ὁ ψόφος ὕστερον ἀφικνεῖται τῆς πληγῆς.). Mais, en ce qui concerne la vue, il n'en est pas de même. En effet, les sensibles sonore ou odorant se transmettent progressivement à travers le milieu, air ou eau, dont ils meuvent de proche en proche les parties successives (*ibid.*, 446 b, 25 et ALEX., *ad loc.*, 276, 4 : ἐπὶ τοῦ ψόφου καὶ τῆς ὀσμῆς κινούμενον τὸ μεταξὺ σῶμα κατὰ διάδοσιν τοῦ πάθους, ἄλλοτε ἄλλου τοῦ πάσχοντος αὐτοῦ μέρους ὄντος, τῆς αἰσθήσεως αὐτῶν αἴτιον γίνεται). La lumière, au contraire, est un certain état du diaphane ; c'est son acte même, c'est-à-dire quelque chose d'indivisible, qui se réalise en lui sans y introduire ni passion, ni mouvement. Il est lumineux, ou cesse de l'être, dans un instant indivisible, à peu près comme ce qui est à droite ou à gauche d'une chose l'est ou ne l'est pas subitement, et sans qu'il y ait en lui aucune modification passive (*De sensu*, 6, 446 b, 27 : περὶ δὲ τοῦ φωτὸς ἄλλος λόγος · τῷ εἶναι γάρ τι φῶς ἐστίν, ἀλλ' οὐ κίνησίς τις. ALEX., *ad loc.*, 276, 7 : οὐ γὰρ διὰ κινήσεως ὁ ἀὴρ καὶ τὸ διαφανὲς φωτίζεται, ἀλλ' ἀθρόον ἐκ δυνάμει διαφανοῦς ἐνεργείᾳ διαφανὲς γίνεται καὶ πεφωτισμένον, ἔχον ἐξ οὐκ ἔχοντος γινόμενον, οὐ διὰ τὸ λαμβάνειν τε καὶ κινεῖσθαι, σχέσει γὰρ καὶ παρουσίᾳ τῇ τοῦ φωτίζοντος πρὸς τὸ πεφυκὸς φωτίζεσθαι τὸ φῶς [ἔστιν], ὡς ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς εἴρηται..... Suit le passage cité *ad* II, 7, 418 b, 16).

418 b, 24. ἐν μικρῷ..... 26. αἴτημα. — TREND., p. 306 : *parvo quidem spatio fieri posse, ut motus aliquis lateat ; immenso vero ab oriente et occidente non ubique simul, ut percipitur, lumen percipi posse, si quis motus, qui tempus requirit, lumini inesset.* — ἀνατολὴ et δυσμὴ ne désignent donc pas ici le lever et le coucher du soleil, mais l'Orient et l'Occident. V. *Ind. Ar.*, 210 a, 20 ; 53 b, 41 ; 44. — ESSEN (*op. cit.*, p. 44, n. 11) supprime ce passage qui n'exprime à son avis qu'un *kindischen Unsinn.*

418 b, 28. ἄχρουν δ' ἐστὶ τὸ διαφανὲς καὶ τὸ ἀόρατον. —

THEMISTIUS (111, 20) paraît prendre καὶ dans le sens de *c'est-à-dire*, et limiter l'assertion au diaphane en puissance : ἀλλ' ὅταν μὲν ἐνεργείᾳ γένηται διαφανὲς ὑπὸ τοῦ φωτός, τότε γίνεται αὐτοῦ οἷον χρῶμα τὸ φῶς, καὶ τηνικαῦτα γίνεται καὶ αὐτό πως ὁρατὸν..... κτλ. Mais il est plus probable que, dans l'opinion d'ARISTOTE, le diaphane en puissance et le diaphane en acte sont également incolores. SIMPL., 134, 31 : εἰπὼν δὲ τὸ φῶς οἷον χρῶμα εἶναι τοῦ διαφανοῦς, αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἄχρουν εἶναι λέγει τὸ διαφανές. ALEX., ἀπ. κ. λύσ., I, 2, 5, 15 : καὶ εὐλόγως ἡ φύσις ἄχρουν ἐποίησεν τὸ διακονησόμενον τοῖς ἀλλοτρίοις χρώμασιν διαφανές, ... ὅπως μὴ τὸ οἰκεῖον αὐτοῦ χρῶμα..... ἐμποδίζῃ τὴν ἀληθῆ μήνυσιν αὐτῶν.

418 b, 28. ἢ τὸ μόλις..... 29. σκοτεινόν. — THEMISTIUS et SIMPLICIUS (135, 1) comprennent que l'obscur est visible parce que la vue, comme les autres sens, saisit, non seulement le sensible qui lui est propre, mais sa privation : διακρίνει γὰρ καὶ τὸ σκότος ἡ ὄψις, ὥσπερ καὶ ἅπασα αἴσθησις τὴν στέρησιν τοῦ αὐτῆς αἰσθητοῦ (THEM., 111, 27 ; V. *ad* II, 9, 421 b, 3—5 ; 10, 422 a, 26—29 ; 29). A cette interprétation, TRENDELENBURG (*l. l.*) fait avec raison l'objection suivante : *At si tenebrae sola negatione cognoscerentur, haec quidem cognitio videre dici non posset; quippe quae mentis potius, quam oculorum esset.* Il est plus probable, et l'expression μόλις ὁρώμενον semble l'indiquer, qu'ARISTOTE admet que l'obscurité n'est jamais assez absolue pour que toute sensation visuelle soit impossible.

419 a, 3. τὰ πυρώδη..... 4. λάμποντα. — Il s'agit des substances phosphorescentes, comme le prouvent les exemples qui suivent. BARCO (*Arist., dell' an. veget. e sensit.*, p. 56, n. 4) n'a pas de peine à montrer que les arguments invoqués par BECK (*Arist., de sensuum act.*, p. 31) pour établir qu'il n'en est pas question, sont sans valeur. — TRENDELENBURG (p. 307) trouve étrange qu'ARISTOTE ait omis de mentionner, parmi les choses visibles dans l'obscurité, les astres auxquels il aurait dû penser d'abord. Il croit que τὰ πυρώδη φαινόμενα καὶ λάμποντα désigne peut-être les corps célestes et que le texte primitif devait porter, après λάμποντα : ἄλλα δὲ (ἀνώνυμα δ' ἐστὶ ... κτλ.). Mais, dans le passage analogue du *De sensu* (2, 437 a, 31 ; b, 5), ARISTOTE ne fait, non plus, aucune allusion aux astres. En outre, il n'aurait guère pu admettre que les astres sont visibles *dans l'obscurité,* puisque la substance du ciel est, comme le feu, de nature à produire la lumière et à actualiser

le diaphane (v. *ad* II, 7, 418 b, 8 ; 12). Enfin ALEXANDRE, qui mentionne deux fois ce passage du *De anima* (*De an.*, 56, 12 ; *De sensu*, 37, 1), n'indique pas qu'il y ait été question des astres.

419 a, 4. ἀνώνυμα..... ὀνόματι. — V. *ad* II, 7, 418 a, 27—28.

419 a, 5. μύκης. — Parmi les végétaux, ce sont les champignons chez lesquels les phénomènes de phosphorescence atteignent leur plus grande intensité (COOKE et BERKELEY, *Les Champignons*, p. 96). Les espèces phosphorescentes appartiennent en majorité au genre agaric. L'une de celles-ci, l'*Agaricus olearius,* est commune dans le midi de la France et le Levant (TULASNE, *Ann. des sc. nat.*, 1848, p. 34).

κέρας. — CHANDLER (*Suggestions and emendations*, p. 7) propose de lire κρέας. Certaines viandes en putréfaction sont, en effet, phosphorescentes. Mais les corps visibles dans l'obscurité ne sont pas seulement, d'après ARISTOTE, les matières phosphorescentes ; il paraît attribuer aussi cette propriété aux substances lisses et polies. *De sensu, l. l. :* τὸ γὰρ λεῖον ἐν τῷ σκότει πέφυκε λάμπειν, οἷον κεφαλαὶ ἰχθύων τινῶν καὶ ὁ τῆς σηπίας θολός.

419 a, 7. ἄλλος λόγος. — D'après BONITZ (*Ind. Ar.*, 99 a, 12) ARISTOTE renvoie au *De sensu,* 2, 437 b, 5. Toutefois ce passage n'a pas pour but d'expliquer pourquoi certaines choses sont visibles dans l'obscurité, mais pourquoi les yeux peuvent devenir visibles pour le sujet, quand il les remue. La mention qui y est faite des choses visibles dans l'obscurité n'intervient là qu'à titre d'exemple. D'après SIMPLICIUS (135, 25), la raison du fait est évidente (αὐτὸς μὲν οὐ προστίθησι νῦν τὴν αἰτίαν, δῆλη δέ·) : ce qui est visible au sens propre du mot, dit-il, c'est la lumière et ce qui produit la lumière, le brillant. Le brillant est lui-même visible et, par la lumière qu'il produit, il est, pour le diaphane et pour les objets aperçus à la lumière, la cause qui fait qu'ils sont vus. Mais les corps qui n'ont pas un éclat (λαμπρότητα) suffisant pour produire la lumière, ne peuvent pas constituer, pour les autres, une cause de visibilité ; leur éclat fait cependant qu'ils sont vus, et cela seulement dans l'obscurité parce que, quand ils sont éclairés par la lumière, leur propre éclat est offusqué. Ainsi ce qui est éminemment

visible, c'est la cause de la lumière, le brillant; en second lieu, la lumière et les diaphanes en acte; en troisième lieu, les choses colorées;..... enfin, les objets qui sont visibles dans l'obscurité. THEMISTIUS (112, 22) rapporte la même explication qu'il attribue à SOSIGÈNE ὁ Ἀλεξάνδρου διδάσκαλος. Mais ARISTOTE lui-même en donne l'essentiel en quelques mots, un peu plus bas (419 a, 23 sqq.), et, si ἄλλος λόγος indique véritablement une référence, c'est probablement à ce passage qu'elle renvoie.

419 a, 9. τοῦτο γὰρ..... 10. εἶναι. — TREND., p. 307 : *At quo tandem dativus* αὐτῷ *pertinet? Ad* φῶς *relatus omni sensu caret. Suspicor* αὐτό *i. e. hoc erat illud ipsum, quod diximus,* (§ *1* τοῦτο γὰρ ἦν) τὸ χρώματι εἶναι τὸ κινητικῷ εἶναι. *Quod Bekkeri codice W confirmatum videmus.* Comme l'a signalé C. PRANTL (*Arist. üb. d. Farben,* Munich, 1849), il faut conserver αὐτῷ qui se rapporte, non pas à φῶς, mais à χρῶμα.

419 a, 12. ἐπ' αὐτὴν τὴν ὄψιν. — *Ind. Ar.*, 553 b, 51 : ὄψις *i q* τὸ τῆς ὄψεως αἰσθητήριον.

419 a, 14. συνεχοῦς ὄντος. — *Ind. Ar.*, 728 a, 17 : συνεχής, *contiguus.* SIMPL., 136, 31 : ὑπὸ τούτου δὲ συνεχοῦς ὄντος φησὶν οὐ τῇ ὄψει μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ χρώματι.

419 a, 15. Δημόκριτος. — Comme l'indiquent le *De sensu* (2, 438 a, 5) et, plus clairement, THÉOPHRASTE (*De sens.*, 50, 513, 17 Diels), DÉMOCRITE pensait que les images ou émanations « qui se dégagent des choses ne peuvent arriver directe- « ment à nos yeux; ce qui touche nos yeux, c'est uniquement « l'air qui est mis en mouvement par ces images au moment « de leur essor et qui en reçoit l'empreinte. C'est pourquoi « l'éloignement nuit à la netteté de la perception (ZELLER, tr. « fr., t. II, p. 333, I[5], 913 t. a.). » Si DÉMOCRITE admettait que ce ne sont point les images elles-mêmes, mais leurs reproductions dans l'air qui parviennent à l'œil, c'était peut-être précisément pour rendre compte de l'influence de la distance sur la vision.

419 a, 18. ὑπ' αὐτοῦ..... 19. ἀδύνατον. — Conséquence de ce qui précède a, 12 : ἐὰν γάρ τις..... (13) οὐκ ὄψεται. THEM., 114, 8 : ὑπ' αὐτοῦ μὲν οὖν τοῦ ὁρωμένου χρώματος οὐ πάσχει · ἦ γὰρ ἂν μᾶλλον ἔπασχεν ἐπιτιθεμένου τῇ κόρῃ.

418 a, 26. οὗ μὲν οὖν..... 419 a, 25. διαφανές. — On peut résumer ainsi les considérations exposées depuis le début du chapitre : Le visible c'est la couleur. Mais, pour être vue, la couleur doit agir sur le diaphane, et sur le diaphane déjà en acte, c'est-à-dire le diaphane éclairé. Par lui-même, le diaphane, véhicule de la couleur, est invisible et incolore. Cependant on peut dire, en un sens, qu'il a pour couleur la lumière et que son acte, la lumière, est visible. Le *De sensu* (3, 439 b, 11) donne une autre définition de la couleur, ou plutôt en détermine plus précisément la nature : La couleur est la limite du diaphane dans un corps de forme déterminée. La lumière, dit ALEXANDRE, est éminemment visible et constitue la cause grâce à laquelle tous les autres visibles sont vus; c'est l'acte du diaphane indéterminé, c'est-à-dire du diaphane dans les corps qui n'ont pas de forme définie, eau, air etc., en tant que diaphane. Mais la couleur est aussi l'acte du diaphane en tant que diaphane. Seulement la couleur, motrice du diaphane indéterminé, réside elle-même dans le diaphane, mais dans le diaphane déterminé (cf. THEOPH. *ap.* PRISC., 8, 9 sqq.). Tous les corps, en effet, participent, à des degrés divers, de cette propriété que nous appelons la transparence (διαφάνεια), car c'est elle qui sert de matière prochaine à la couleur. Le diaphane indéterminé reçoit la lumière et comme sa couleur, du dehors, d'un corps extérieur qui a la propriété d'éclairer. Mais le diaphane déterminé, qui réside dans les corps solides, possède la couleur en lui et avec lui, mélangée à lui. C'est pourquoi elle ne lui appartient pas à un moment et non à un autre, comme la lumière au diaphane indéterminé, mais d'une façon permanente. Les diaphanes déterminés sont diversement colorés suivant la quantité qu'ils contiennent d'élément brillant ou de feu (cela même qui réalise en acte le diaphane indéterminé) et d'élément obscur ou de terre. La prédominance aussi complète que possible du premier produit la couleur blanche; celle du second le noir. Les autres couleurs résultent des proportions intermédiaires (ALEX., *De an.*, 44, 13 sqq.; 45, 7 sqq.; AR., *De sensu*, 3, déb.); ce sont des mélanges de clarté et d'obscurité. Le noir et le blanc sont au diaphane déterminé ce que la lumière et l'obscurité sont au diaphane indéterminé. L'objet de la vue, qu'il s'agisse des diaphanes déterminés ou des diaphanes indéterminés, c'est toujours la lumière ou la clarté et leurs contraires. — Pour que la couleur soit perçue, il faut donc,

d'abord, que le diaphane déterminé, ou la couleur, mette en mouvement le diaphane indéterminé réalisé en acte, c'est-à-dire lumineux. Il faut, en second lieu, que l'organe de la vue soit constitué comme doit l'être le réceptacle de la lumière, (δεκτικὸν φωτός) c'est-à-dire qu'il soit diaphane. C'est pour cela que la pupille est faite d'eau ; car l'air eût été trop difficile à condenser et à retenir (*De sensu*, 2, 438 b, 2—16 et ALEX., *ad loc.*, 75, 3 sqq.). La théorie Aristotélicienne des couleurs a été reprise par GŒTHE qui l'a développée, sans en modifier l'essentiel, pour l'opposer à celle de NEWTON. V. FAIVRE, *Œuvres scient. de Gœthe, præs.* pp. 201 sqq. ; 228.

419 a, 31. ὕστερον ἔσται δῆλον. — V. *De an.*, II, 11, 422 b, 34 sqq.

419 a, 32. τὸ δὲ μεταξὺ..... 35. ὑπάρχει τούτοις. — THEM., 114, 23 : τὸ δὲ μεταξὺ ψόφου καὶ ὀσμῆς ἀὴρ καὶ ὕδωρ, οὐχ ἢ ἀὴρ καὶ ὕδωρ, ἀλλ' ὥσπερ τὸ διαφανὲς κοινὸν ἦν πάθος τῶν δύο μάλιστα τούτων στοιχείων, δι' οὗ παραπέμπει τὰ χρώματα, οὕτως ἄλλο τι ὑπολητπτέον κοινὸν εἶναι πάθος τῶν αὐτῶν τούτων στοιχείων, ὃ παραπέμπει τοὺς ψόφους, καὶ αὖ ἄλλο, ὃ παραπέμπει τὰς ὀσμάς. BRANDIS (*ap.* TREND., p. 308) conjecture que THEMISTIUS a lu : τὸ δὲ μεταξὺ ψόφων καὶ ὀσμῆς ἀνώνυμον, et TORSTRIK (p. 145 et *in app. crit.*) pense qu'ARISTOTE a dû écrire à peu près ceci : τὸ δὲ μεταξὺ ψόφου μὲν καὶ ὀσμῆς ἀήρ τε καὶ ὕδωρ · τὸ δὲ κοινὸν ἀνώνυμον · κοινὸν γὰρ δή.... κτλ. Il se fonde sur les raisons suivantes : ARISTOTE dit lui-même un peu plus loin (b, 18) que le son se transmet non seulement dans l'air, mais dans l'eau. En outre, les mots ὀσμῆς δ' ἀνώνυμον sont *ridicules*, puisque l'air et l'eau, véhicules de l'odeur, ont chacun leur nom spécial. Enfin, dans le texte traditionnel, la particule δή ne se comprend pas. — Mais, comme le remarque WALLACE (p. 241), l'air est, d'après ARISTOTE, le principal véhicule du son. Cela ressort de l'ensemble du chap. 8 et, notamment, du texte invoqué par TORSTRIK, b, 18 : ἔτι ἀκούεται ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι, ἀλλ' ἧττον. Il n'est donc pas étonnant qu'ARISTOTE n'ait pas fait mention de l'eau comme intermédiaire des sons, étant donné surtout que, dans ce passage, il ne se propose pas de déterminer exactement les véhicules des divers sensibles mais de prouver, contre DÉMOCRITE, que pour toutes les sensations : ἀναγκαῖόν τι εἶναι μεταξύ (cf. BARCO, *op. cit.*, p. 58, n. 5). De plus, ARISTOTE ne dit pas que chacun, en particulier, des véhicules de l'odeur est ἀνώνυμον.

Ce qui n'est pas désigné par un nom spécial c'est *la qualité commune* à l'air et à l'eau qui les rend propres à transmettre l'odeur. Ou plutôt, le véhicule de l'odeur est ἀνώνυμον, précisément parce qu'il n'est ni l'air ni l'eau en tant que tels, mais une κοινὴ φύσις, comme le diaphane pour la couleur. L'expression γὰρ δή s'explique par là même. (L'interprétation de WILSON, — *Trans. of Oxf. philol. Soc.*, 1882-1883, p. 5, — ne nous paraît pas acceptable. Il admet que, d'après ARISTOTE, le milieu du son est toujours l'air, — même quand on entend dans l'eau, — c'est-à-dire l'air contenu dans l'oreille. Mais ARISTOTE ne donne jamais le nom de μεταξὺ aux substances contenues dans les organes des sens eux-mêmes. On ne peut pas dire, par exemple, que le milieu de la lumière est l'eau, sous prétexte que la pupille en est faite. V. *ad* II, 7, 418 a, 26—419 a, 25 ; III, 1, 425 a, 5.) Il n'y a donc pas lieu de modifier le texte et le sens n'est pas douteux. Mais la construction est embarrassée et l'explication littérale difficile. Les commentateurs ne donnent pas d'indications utiles à ce sujet. La traduction d'ARGYROPULE (*nam ut perspicuum in colore communis est quidam affectus in aëre atque aqua, sic alius quidam in odoribus est affectus, qui quidem inest in his utrisque, in aëre inquam et aqua.*) ne concorde pas avec la position de ὥσπερ τὸ διαφανὲς χρώματι dans la phrase. En prenant τῷ ἔχοντι ὀσμὴν dans le sens de « l'objet odorant » ou de « l'odeur », correspondant à celui de χρώματι, et en mettant une virgule après ὀσμήν, on peut construire : ὥσπερ γὰρ τὸ διαφανὲς χρώματι, οὕτω τῷ ἔχοντι ὀσμὴν τὸ μεταξύ ἐστι κοινόν τι πάθος ἐπ' ἀέρος καὶ ὕδατος ὃ ἐν ἀμφοτέροις... κτλ. ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 46) considère tout le morceau jusqu'à λεχθήσεται (b, 3) comme interpolé. — Les commentateurs ont donné aux véhicules du son et de l'odeur les noms de διηχὲς et de δίοσμον. V. THEM., 115, 2 : ὀνομάζουσι δὲ οἱ ἐξηγηταὶ τὸ μὲν διηχές, τὸ δὲ δίοσμον. PHILOPON (354, 14) rapporte que THÉOPHRASTE employait déjà ces expressions.

419 b, 1. ἀλλ' ὁ μὲν ἄνθρωπος..... 2. μὴ ἀναπνέοντα. — TORSTRIK (pp. 145—146) pense que le texte primitif devait porter, à la suite de cette phrase, quelque chose d'analogue à ce qu'ajoute THEMISTIUS (115, 6) : τὰ δὲ ἔνυδρα καὶ μὴ ἀναπνέοντα ὅμως ὀσμᾶται. Il remarque, en effet, à la suite de SIMPLICIUS (139, 6), que les mots ἀλλ' ὁ μὲν ἄνθρωπος annoncent une proposition corrélative. Mais l'observation de SIMPLICIUS prouve

que cette proposition ne figurait pas, non plus, dans les textes qu'il avait sous les yeux. D'ailleurs, l'omission de la seconde de deux propositions corrélatives est assez fréquente chez ARISTOTE (*Ind. Ar.*, 454 a, 17 : *interdum oppositio per part* μέν *indicata et inchoata non accurate continuatur*), surtout lorsque cette proposition est facile à suppléer, ce qui est ici le cas. SIMPL., 139, 7 : δῆλον ὅμως τὸ ἀνταποδοθησόμενον, τὸ τὰ δὲ μὴ ἀναπνέοντα. V. BARCO, *op. cit.*, *l. l.*

419 b, 3. ὕστερον λεχθήσεται. — V. *De an.*, II, 9, 421 b, 9 sqq. — Ici encore, TORSTRIK (p. 146) propose une addition rendue nécessaire, pense-t-il, par le début du chapitre suivant : νῦν δὲ πρῶτον περὶ ψόφου..... κτλ. Il faudrait donc ajouter, après λεχθήσεται, ces deux propositions, qui se trouvent à peu près textuellement dans la paraphrase de THEMISTIUS (115, 7) : νῦν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλον τί ἐστιν ὄψις. μετὰ δὲ ταῦτα λεκτέον περὶ ἀκοῆς καὶ ὀσφρήσεως. Cependant l'expression πρῶτον peut s'expliquer sans cette addition : des autres sens, l'ouïe est le premier dont nous ayons à parler. Cf. WILSON, *op. cit.*, p. 6 : *The word* πρῶτον *probably marks the order of discussion of sound* (*ch.* VIII) *relative to the other subjects which remain to be treated, viz. smell* (*ch.* IX) *taste* (*ch.* X) *and touch* (*ch.* XI). V. *ad* II, 12 note finale. — En outre, la phrase νῦν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλον τί ἐστιν ὄψις ne paraît pas avoir figuré dans le texte que SOPHONIAS, SIMPLICIUS et même ALEXANDRE (*ap.* SIMPL., 138, 5) ont commenté.

CHAPITRE VIII

419 b, 6. τὰ μὲν γὰρ οὔ φαμεν ἔχειν..... τὰ δ' ἔχειν. — Certains corps n'ont même pas la sonorité en puissance ou l'habitude (ἕξις, v. *ad* II, 1, 412 a, 21 ; b, 25—413 a, 3) sonore. Ceux qui possèdent cette puissance ne sont sonores en acte que quand ils produisent le son dans le milieu qui s'étend entre eux et l'ouïe. SOPHON., 84, 27 : ψόφος γὰρ κατ' ἐνέργειαν οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἡ μεταξὺ αὐτῶν καὶ τῆς ἀκοῆς τοιῶσδε ἐγγινομένη πληγὴ ἀέρος.

419 b, 10. τινος πρός τι καὶ ἔν τινι. — SIMPL., 139, 25 : τινὸς μὲν τοῦ πλήττοντος, πρός τι δὲ τὸ πληττόμενον, ἔν τινι δὲ τῷ διηχεῖ. De même ALEXANDRE (v. la note suivante) ; THEM., 115, 23 ; PHILOP., 357, 6 ; SOPHON., 84, 28. TRENDELENBURG (p. 310) rapproche PLAT., *Tim.*, 67 B : ὅλως μὲν οὖν φωνὴν θῶμεν τὴν δι' ὤτων ὑπ' ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς πληγὴν διαδιδομένην.

419 b, 13. πληγὴ δ' οὐ γίνεται ἄνευ φορᾶς. — Il est prouvé par là que le son a lieu ἔν τινι, puisque la translation est le mouvement dans le lieu. TRENDELENBURG (p. 309) reproche aux commentateurs et, en particulier, à SIMPLICIUS, de n'avoir pas aperçu que cette phrase contient la véritable explication de καὶ ἔν τινι, et d'avoir cru, par suite, que ces mots désignent, non pas seulement l'espace nécessaire au mouvement, mais l'air ou l'eau réceptacles du son. Cette interprétation peut cependant se justifier. Étant donné qu'il n'y a pas de vide et que le mouvement de translation ne peut pas avoir lieu à travers les corps solides, les seuls milieux dans lesquels il puisse se produire sont l'air et l'eau. V. ALEX., *De an.*, 46, 21 : γίνεται δὲ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος ὑπὸ πληγῆς. ἡ δὲ πληγὴ ὑπό τέ τινος καὶ πρός τι καὶ διά τινος. ὑπὸ μέν τινος, τοῦ γὰρ πλήσσοντος · πρός τι δέ, πρὸς γὰρ τὸ πλησσόμενον · διά τινος δέ, δι' οὗ ἡ πληγή. ἡ γὰρ πληγὴ κίνησίς τίς ἐστι κατὰ τόπον ·..... ὥστε καὶ ἡ πληγὴ μὲν διά τινος, οὐ μὴν τοῦ τυχόντος. οὔτε γὰρ διὰ στερεοῦ, ὅτι μὴ οἷόν τε διὰ τοιούτου κίνησιν γενέσθαι, οὔτε διὰ κενοῦ, ὅτι μηδὲ τὴν ἀρχὴν τὸ κενόν ἐστί τι. ἀλλὰ μάλιστα μὲν ἐν ἀέρι καὶ δι' ἀέρος ὁ ψόφος, ἤδη δὲ καὶ δι' ὕδατος. C'est, d'ailleurs, ce que dit SIMPLICIUS lui-même (139, 33).

419 b, 16. ὅτι λεῖος. — Ce qui fait la sonorité des corps lisses, dit ALEXANDRE (*De an.*, 47, 9), c'est que l'air situé entre le corps qui frappe et celui qui est frappé se trouve saisi tout d'un coup et tout d'une pièce par le choc : τὸ μὲν οὖν λεῖον τυπτόμενον ψόφον ποιεῖ διὰ τὸ ἀθρόον ὑπὸ τοῦ τύπτοντος πρὸς τῷ τοιούτῳ σώματι ἀπολαμβάνεσθαι τὸν ἀέρα. De même THEM., 116, 1 ; PHILOP., 359, 13 ; SIMPL., 140, 6.

419 b, 18. τοῦ κινηθέντος. — *Sub.* : ἀέρος (THEM., 116, 7 ; ALEX., *De an.*, 47, 11 ; SIMPL., 140, 10 ; PHILOP., 359, 15 ; SOPHON., 85, 13).

ἔτι ἀκούεται..... ἀλλ' ἧττον, *i. e.* : ψόφος δὲ καὶ ἐν ἀέρι καὶ ἐν ὕδατι, ἀλλ' ἧσσον ἐν ὕδατι (THEM., 116, 10). — TORSTRIK (p. 146) pense qu'il faut supprimer les mots ἀλλ' ἧττον et ponctuer : ἔτι ἀκούε-

ται μὲν ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι, οὐκ ἔστι δὲ..... κτλ. Cependant tous les commentateurs, à l'exception de SOPHONIAS (85, 23), ont suivi le texte traditionnel. Il est, du reste, assez naturel qu'ARISTOTE, qui parle ici pour la première fois de l'eau comme véhicule du son, remarque incidemment qu'elle est moins propre que l'air à jouer ce rôle.

419 b, 19. οὐκ ἔστι δὲ ψόφου κύριος..... ὕδωρ. — *Ind. Ar.*, 415 b, 34 : κύριος. *1. penes quem aliquid decernendi potestas est, sive is homo est sive institutum aliquod* (« *entscheidend* »). Cf. *ibid.*, 416 a, 13 sqq. — L'air n'est pas la cause déterminante du son. Cette cause est *le choc* de l'air saisi entre les corps sonores, c'est-à-dire durs et polis, ou frappé assez rapidement pour que le coup s'imprime, en quelque sorte, en lui. Du reste, le son n'est pas, pour ARISTOTE, un mouvement de l'air ou de l'eau; c'est une qualité à laquelle l'air sert de véhicule. C'est le son lui-même, ou la forme sonore, que l'air reçoit des corps résonnants et qu'il transmet à l'oreille. Cette transmission n'est pas celle d'un mouvement, pas plus que la transmission de la couleur à travers le diaphane. Le son existe en tant que tel avant de parvenir à l'oreille, et si, de loin, on entend mal, cela ne résulte pas de l'affaiblissement d'un mouvement, mais d'une transformation qualitative des sons apportés par l'air (*De sensu*, 6, 446 b, 7 : οὐ γὰρ τὸ λεχθὲν φαίνονται ἀκηκοότες διὰ τὸ μετασχηματίζεσθαι φερόμενον τὸν ἀέρα.). Cette transformation n'est pas un changement de forme ou de figure, mais un changement de son (γραμμάτων μετασχηματίσεις, *ibid.*, b, 6). Pour appliquer à l'ouïe une comparaison qu'ARISTOTE (*De an.*, III, 12, 435 a, 9) emploie à propos de la vue, on peut dire que le son s'imprime dans l'air comme le sceau dans la cire, et qu'il parvient à l'oreille comme l'empreinte qui traverserait la cire jusqu'au bout. Mais cette image, visuelle ou tactile, n'a, appliquée au son, qu'une valeur purement métaphorique.

ἀλλὰ δεῖ..... 23. τοῦ ἀέρος. — Pour qu'il y ait son, il faut, non seulement que deux corps s'entre-choquent, mais encore que le choc se communique à l'air. C'est pour cela que la rencontre de deux corps mous ou élastiques, ou de deux corps durs, mais dont le mouvement est lent, ne produit pas de son. En pareil cas, l'air compris entre eux s'échappe graduellement à mesure que l'intervalle diminue, mais ne reçoit pas de choc. Pour la production du son, les conditions les plus

favorables sont la dureté et la rapidité des corps qui se meuvent l'un vers l'autre; il convient, en outre, qu'ils soient lisses. Alors, en effet, l'air se trouve saisi entre eux tout d'une pièce (cf. *De an.*, II, 8, 419 b, 34; III, 12, 435 a, 6 — où il s'agit toutefois de la vue — : τὸν ἀέρα πάσχειν..... μέχρι περ οὗ ἂν ᾖ εἷς. ἐπὶ δὲ τοῦ λείου ἐστὶν εἷς ·), et reçoit le choc avant d'avoir pu s'écarter (THEM., 116, 14 : δεῖ καὶ ποιῶν σωμάτων καὶ ποίας πληγῆς καὶ ποιῶν μὲν στερεῶν τε καὶ λείων καὶ πλατέων καὶ κοίλων, ὡς προειρήκαμεν, ποιὰν δὲ τὴν πληγὴν ὅτι σφοδρὰν καὶ ταχεῖαν, ἵνα μὴ φθάσῃ διαιρεθεὶς ὁ ἀὴρ καὶ διαφύγῃ τὴν κίνησιν τοῦ ῥαπίζοντος..... ἐπεὶ εἰ καὶ τύμπανον τυμπάνῳ ἠρέμα προσάγοις, οὐ ποιήσεις ψόφον). Il n'est même pas nécessaire que l'air soit pris entre deux corps solides pour que le son ait lieu; il suffit que le coup soit assez rapide pour frapper l'air sans qu'il s'écarte et se dérobe devant lui. C'est ce qui a lieu quand on le cingle au moyen d'une baguette souple (ῥαπίζειν) ou d'un fouet (ALEX., à la suite du passage cité; THEM., 116, 21; SIMPL., 141, 6). Ainsi, pour que le son se produise, il faut que deux corps se choquent dans l'air, mais le corps choqué peut être l'air lui-même (THEM., 116, 25 : τηνικαῦτα δὲ τοὺς δύο ἀναδέχεται λόγους ὁ ἀὴρ τόν τε τοῦ τυπτομένου σώματος καὶ τὸν τοῦ ἐν ᾧ τύπτεται.). Quoique ce double rôle de l'air soit impliqué dans le texte d'ARISTOTE (SIMPL., 140, 25 : διχῶς οἶμαι τὸ ῥητὸν νοητέον... κτλ.), il n'est pas exprimé avec toute la netteté désirable, par suite de l'absence d'une indication qui marque l'opposition de l'un à l'autre. La correction proposée par STEINHART (*Symb. crit.*, p. 4) et TORSTRIK (p. 146) ἢ καὶ πρός, au lieu de καὶ πρός (b, 20), ne remédierait à cet inconvénient qu'en en faisant naître un autre. Car le choc de deux corps l'un contre l'autre ne produirait pas de son, si l'air n'était pas frappé en même temps.

419 b, 24. σωρὸν ἢ ὁρμαθὸν..... φερόμενον ταχύ. — TRENDELENBURG (p. 311) ne trouve pas de sens plausible à ces mots : *Quid autem arenae series? Quid, quod additur arenae series mota? De arenae serie nobis non constat.* Il remarque, en outre, que le mouvement du tas de sable importe peu; ce qui doit se mouvoir rapidement, c'est le corps qui le frappe. Le sens serait donc : *si quis arenae cumulum ita pulset, ut arena celeriter moveatur eoque motu comprimatur.* Mais cette explication est grammaticalement impossible et, d'ailleurs, φερόμενον appliqué à σωρὸν ἢ ὁρμαθὸν peut se comprendre. ARISTOTE veut dire que l'air fuit devant le coup, et que le mouvement du corps qui le

frappe doit être plus rapide, pour produire un choc avant qu'il ne se dérobe et ne se dissipe; de même, pour produire un son en frappant un amas de sable qui se mouvrait, il faudrait que la rapidité du choc ne lui laissât pas le temps de s'y soustraire (THEM., 116, 24 : ὥσπερ καὶ εἰ ἄμμου σωρὸν φερόμενον παίσοι τις προλαμβάνων τῇ πληγῇ τὴν φοράν. De même ALEX., *De an.*, 47, 22). ὁρμαθὸν φερόμενον désigne, sans doute, la chute d'une colonne ou d'un cylindre de sable s'écoulant d'un réservoir. Peut-être aussi, faut-il, comme le propose ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 48, n. 4), lire τι φερόμενον.

419 b, 25. ἠχὼ..... 27. ὥσπερ σφαῖρα. — La meilleure interprétation de ce passage se trouve dans le *De anima* d'ALEXANDRE (47, 25) : « L'écho a lieu par suite de la réflexion « de l'air. En effet, lorsque l'air qui a reçu un choc se meut, « sans se disperser (εἰς μείνας), vers un corps solide qui offre « quelque cavité et qu'il est repoussé par l'air maintenu en un « seul tout dans cette cavité, lequel, étant enveloppé par elle, « ne peut pas être dispersé mais reste en une seule masse, le « premier à cause de la résistance (διὰ τὴν βίαν) que lui oppose « ce dernier, se meut de nouveau vers le point d'où il était « parti. Car ce n'est pas à une cavité vide qu'il vient se heur- « ter, mais à une cavité pleine d'air, et, renvoyé en arrière par « celui-ci, qui, maintenu par la cavité, ne peut être chassé en « avant ni dispersé, il se meut de nouveau rapidement en « arrière..... conservant encore le même son. On pourrait dire « aussi que ce n'est pas l'air qui a été mis en mouvement le « premier qui se meut vers la cavité et l'air contenu dans « celle-ci, et qui revient ensuite au point de départ,.... mais « que l'air qui a le premier reçu le choc..... transmet, par « un choc semblable, la forme sonore à celui qui vient après « lui, celui-ci au suivant, et qu'ainsi de suite le son chemine en « se transmettant d'une partie de l'air à l'autre; quant à la « dernière, celle qui reçoit le choc et la forme immédiatement « contre la cavité, étant empêchée par celle-ci de transmettre « le choc en avant, et repoussée en sens inverse par l'obstacle « solide (τοῦ στερεοῦ) de cette cavité, comme une balle par un « corps dur, elle frappe la partie située derrière elle et lui « transmet, de nouveau, la forme sonore; celle-ci en fait autant « pour celle qui la précède et ainsi la transmission rétrograde « du choc et du son aboutit au point d'origine. » On n'obtiendrait pas un sens plus satisfaisant en lisant, comme le propose TORSTRIK (p. 148), d'après un certain nombre de manuscrits : ὅταν ἀέρος ἑνὸς γενομένου..... κτλ. D'ailleurs, les raisons sur lesquelles il s'appuie, pour rejeter le texte traditionnel, ne semblent pas fondées : *Qua in re turbat quod ab aëre dicit ita coartato repercuti sonum : nam particula illa moti aëris quam vocamus sonum ipsa pars est aëris intra muros inclusi : at pars non repellitur a suo toto : porro quod addit* ὥσπερ σφαῖρα : *nam ludentium pila non ab aëre repercutitur sed ab ipso muro.* Mais rien ne dit que l'air répercuté soit une partie de celui qui est contenu dans la cavité cause de la répercussion. Quant à la comparaison de la balle, elle s'explique précisément parce que l'air renfermé dans une cavité doit à cette circonstance de renvoyer celui qui vient le frapper du dehors, comme un corps dur renvoie une balle. TORSTRIK nie toutefois qu'ARISTOTE ait pu parler d'une répercussion du son par l'air, *id quod subabsurdum videtur.* Cependant, puisque l'air peut, dans la production du son, se comporter comme un corps solide, il n'est pas absurde qu'il puisse jouer ce rôle dans la répercussion du son, et c'est peut-être cette idée qui doit servir de transition entre ce passage et le précédent. Les deux textes des *Problèmes* que TORSTRIK invoque à l'appui de son opinion sont plutôt de nature à l'infirmer. Le premier (XI, 23, 901 b, 18) dit, en effet, que l'écho a lieu : πληγέντος τοῦ τοιούτου (*sc.* τοῦ ἀέρος) πρός τι στερεόν, d'où TORSTRIK (p. 149) conclut : *manifesto igitur non ab aëre aër repercutitur sed a solido corpore.* Toutefois, dans un manuscrit (*y*), le problème d'où ce passage est tiré se termine ainsi : ἀπὸ γὰρ τοῦ ἀέρος ἀνακλᾶται (*sc.* ὁ ψόφος) τοῦ ἐν τῷ κοίλῳ οὐκ ἀπὸ τοῦ κοίλου. BEKKER et TORSTRIK considèrent ces mots comme interpolés. Ils sont, en effet, en contradiction avec le passage précédent, si l'on interprète celui-ci comme le fait TORSTRIK. Mais la contradiction disparaît si l'on admet que l'air peut, dans certaines conditions, jouer le rôle de τι στερεόν. TORSTRIK constate d'ailleurs que, dans un autre *Problème* (XI, 81, 904 b, 27), ces deux assertions sont rapprochées de la même façon et exprimées dans les mêmes termes. Seulement, cette fois, tous les manuscrits sont d'accord. Nous lisons, enfin, un peu plus haut (XI, 7, 899 b, 23) : συμβάλλεται δὲ ἴσως καὶ ἡ ἀκινησία τοῦ ἀέρος· ἀθρόος γὰρ ὢν μᾶλλον ἀποπλήττεται τὸν προσπίπτοντα. Sans doute l'authenticité des *Problèmes* est suspecte. Mais si l'on n'a pas le droit d'invoquer ces passages pour prouver la légitimité de l'interprétation d'ALEXANDRE, du moins ne peut-on en tirer aucun argument contre elle.

V. *ad* I, 5, 409 b, 27; 32. En ce qui concerne la nutrition et la croissance, les deux opinions sont vraies à des points de vue différents. V. *ad* II, 5, 417 a, 1; *Gen. et corr.*, I, 5, 322 a, 3 : ἔστι μὲν γὰρ ὡς τὸ ὅμοιον ὁμοίῳ αὐξάνεται, ἔστι δ' ὡς ἀνομοίῳ. ἀπορήσειε δ' ἄν τις ποῖόν τι δεῖ εἶναι τὸ ᾧ αὐξάνεται. φανερὸν δὴ ὅτι δυνάμει ἐκεῖνο, οἷον εἰ σάρξ, δυνάμει σάκρα. ἐντελεχείᾳ ἄρα ἄλλο.

416 a, 22. οὐ πᾶν δὲ παντί..... 25. ἐκ κάμνοντος. — En disant que la nutrition a lieu entre les contraires, ou que c'est un contraire qui sert d'aliment à son contraire, on ne la définit pas d'une façon suffisante. Car tout changement a lieu d'un contraire à l'autre, de sorte que la production ou l'altération sont aussi des passages de contraire à contraire. V. *Phys.*, V, 1, 224 b, 28 : ἡ δὲ μὴ κατὰ συμβεβηκὸς (*sc.* μεταβολὴ) οὐκ ἐν ἅπασιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἐναντίοις καὶ ἐν τοῖς μεταξὺ καὶ ἐν ἀντιφάσει..... (225 a, 14) ἡ μὲν ἐκ μὴ λευκοῦ εἰς λευκὸν γένεσις τούτου. On pourrait, il est vrai, caractériser la nutrition et l'altération, par opposition à la production, en remarquant que, dans la production, le sujet disparaît avec son essence propre, pour donner naissance à un autre qui n'a rien de commun avec lui si ce n'est d'être, dans une certaine mesure, son contraire et que, dans l'altération, seules les qualités accidentelles du sujet varient, sans que son essence soit modifiée (*Gen. et corr.*, I, 4, 319 b, 10 : ἀλλοίωσις μέν ἐστιν, ὅταν ὑπομένοντος τοῦ ὑποκειμένου, αἰσθητοῦ ὄντος, μεταβάλλῃ ἐν τοῖς αὐτοῦ πάθεσιν..... οἷον τὸ σῶμα ὑγιαίνει καὶ πάλιν κάμνει ὑπομένον γε ταὐτό,..... ὅταν δ' ὅλον μεταβάλλῃ μὴ ὑπομένοντος αἰσθητοῦ τινὸς ὡς ὑποκειμένου τοῦ αὐτοῦ,..... γένεσις ἤδη τὸ τοιοῦτον). Mais, ici, ARISTOTE se propose moins de distinguer exactement l'accroissement de la génération et de l'altération, que d'indiquer les caractères de l'aliment. Aussi ne prend-il même pas le mot γένεσις dans son sens précis, et l'exemple qu'il en donne est-il, à proprement parler, une altération. Ce qui caractérise l'aliment, c'est qu'il est susceptible, dans certaines circonstances, de produire la croissance. Or il faut, pour cela, qu'il soit une quantité. Pour que la chair s'accroisse, il faut, par exemple, que l'aliment soit en puissance de la chair et, en outre, telle quantité. Sans doute, la considération de la quantité n'entre pas en ligne de compte quand on considère la nutrition et l'aliment *in abstracto*. L'aliment c'est simplement, à ce point de vue, ce qui est en puissance le nourri, par exemple la chair. Mais *in concreto*, la nutrition a toujours pour résultat

soit la croissance, soit la diminution, soit la conservation de la quantité primitive du sujet, et, par suite, l'aliment est toujours en puissance une quantité égale, inférieure ou supérieure à celle qu'il remplace. C'est ce que semble indiquer un passage assez obscur du *De generatione et corruptione*, I, 5, 322 a, 20 : ᾗ μὲν οὖν δυνάμει τὸ συναμφότερον, οἷον ποσὴ σάρξ, ταύτῃ μὲν αὔξει· καὶ γὰρ ποσὴν δεῖ γενέσθαι καὶ σάρκα· ᾗ δὲ μόνον σάρξ, τρέφει· ταύτῃ γὰρ διαφέρει τροφὴ καὶ αὔξησις τῷ λόγῳ· ..... καὶ ἡ τροφὴ τῇ αὐξήσει τὸ αὐτὸ μέν, τὸ δ' εἶναι ἄλλο· ᾗ μὲν γάρ ἐστι τὸ προσιὸν δυνάμει ποσὴ σάρξ, ταύτῃ μὲν αὐξητικὸν σαρκός, ᾗ δὲ μόνον δυνάμει σάρξ, τροφή· τοῦτο δὲ τὸ εἶδος ἄνευ ὕλης..... κτλ. V. *ad* II, 4, 416 b, 11—13. Dans la production, l'un des contraires se substitue à l'autre; dans la nutrition, il faut, en outre, que l'un des contraires s'ajoute à l'autre et que celui-ci subsiste. *Gen. et corr.*, I, 5, 322 a, 5—16, *præs.* 14 : ἔστι μὲν γὰρ οὕτω πῦρ ποιῆσαι ἐπὶ τὸ ὑπάρχον ἐπιθέντα ξύλα. ἀλλ' οὕτω μὲν αὔξησις, ὅταν δὲ αὐτὰ τὰ ξύλα ἀφθῇ, γένεσις.

416 a, 25. φαίνεται..... 27. τὸ ὕδωρ. — Même les contraires qui réunissent les conditions que nous venons d'indiquer, et qui peuvent s'accroître l'un l'autre, ne sont pas *réciproquement* l'aliment l'un de l'autre. Nous disons, par exemple, que l'eau nourrit le feu, mais nous ne disons pas que le feu nourrit l'eau, quoique, en fait, dans certaines circonstances, l'eau puisse provenir du feu. La raison en est que nous ne tenons compte que de celui des contraires qui est ontologiquement supérieur à l'autre. Il en est de la nutrition comme de la production. Dans la mort, par exemple, il n'y a pas seulement destruction de l'homme, il y a aussi production d'un cadavre. Seulement nous ne disons pas qu'un cadavre est produit, mais bien que l'homme est détruit; réciproquement, nous disons qu'il y a production de l'adulte et non destruction de l'enfant (*Gen. et corr.*, I, 3, *præs.* 318 b, 33 : τοῦ μὲν οὖν εἶναι τὴν μὲν ἁπλῆν γένεσιν φθορὰν οὖσάν τινος, τὴν δὲ φθορὰν τὴν ἁπλῆν γένεσιν οὖσάν τινος, εἴρηται τὸ αἴτιον· διὰ γὰρ τὸ τὴν ὕλην διαφέρειν ἢ τῷ οὐσίαν εἶναι ἢ τῷ μή, ἢ τῷ τὴν μὲν μᾶλλον τὴν δὲ μή, ἢ τῷ τὴν μὲν μᾶλλον αἰσθητὴν εἶναι τὴν ὕλην ἐξ ἧς καὶ εἰς ἥν, τὴν δὲ ἧττον εἶναι. V. THEM., 95, 2; SIMPL., 114, 16; PHILOP., 281, 30; SOPHON., 61, 21 : ἔν τε ταῖς μεταβολαῖς καὶ ταῖς κράσεσι τὴν ἐπὶ τὸ κρεῖττον γένεσιν μὲν ἁπλῶς, φθορὰν δέ τινα ὀνομάζομεν· ἐπικρατούντων δὲ τῶν χειρόνων τὸ ἔμπαλιν. διὰ ταῦτα οὐ τὸν αὐτὸν τρόπον φαίνεται εἶναι ἀλλήλων τροφή, ἀλλὰ τῷ πυρὶ μὲν τὸ ὕδωρ τροφή, τὸ δὲ πῦρ οὐ τρέφει τὸ

ὕδωρ.). Bien que le feu puisse produire de l'eau, puisque tous les éléments sont transmutables les uns dans les autres (*De cœlo*, IV, 5, 312 a, 32 *et sæp.*), on ne peut pas dire que le feu serve de nourriture à l'eau, mais seulement que l'eau est l'aliment du feu, car le feu est d'une essence supérieure à celle de l'eau. *Gen. et corr.*, II, 8, 335 a, 16 : εὔλογον ἤδη τὸ μόνον τῶν ἁπλῶν σωμάτων τρέφεσθαι τὸ πῦρ ἁπάντων ἐξ ἀλλήλων γινομένων, ὥσπερ καὶ οἱ πρότεροι λέγουσιν · μόνον γάρ ἐστι καὶ μάλιστα τοῦ εἴδους τὸ πῦρ διὰ τὸ πεφυκέναι φέρεσθαι πρὸς τὸν ὅρον. *Meteor.*, IV, 1, 379 a, 15 : γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ..... ὕλη τῷ πυρί ἐστι... κτλ. *Ibid.*, II, 2, 355 a, 2 : ἀναγκαῖον..... τὸ δ' ὀργὸν τῷ πυρὶ τροφὴν εἶναι μόνον.

416 a, 28. τοῖς ἁπλοῖς σώμασι ne désigne pas seulement les éléments, mais, comme l'indique TRENDELENBURG (p. 292), les parties homœomères des corps organisés. V. *ad* II, 1, 412 b, 1 ; *Gen. et corr.*, I, 5, 321 b, 16 : λεκτέον δὲ τὸ αἴτιον διορισαμένοις πρῶτον ἓν μὲν ὅτι τὰ ἀνομοιομερῆ αὐξάνεται τῷ τὰ ὁμοιομερῆ αὐξάνεσθαι. — Peut-être aussi, faut-il lire τοῖς ἄλλοις σώμασι qu'ont quelques manuscrits et PHILOPON (282, 30).

416 a, 29. οἱ μὲν —; 31. τοῖς δὲ. — V. *ad* II, 4, 416 a, 21—22.

416 a, 33. καὶ πέττεσθαι. — *Digérer* ne traduit pas exactement πέττειν qui désigne, d'une manière générale, l'action de la chaleur qui rend l'aliment assimilable. Elle a pour espèces la coction proprement dite, la digestion, la maturation, etc. (πέπανσις, ἕψησις, ὄπτησις, v. *Meteor.*, IV, 3, *præs.* 380 a, 11 ; b, 13 ; 381 a, 23).

ἡ δὲ μεταβολὴ..... 34. ἢ τὸ μεταξύ. — V. *Phys.*, I, 5 ; V, 1, 224 b, 28 ; *ad* II, 4, 416 a, 22—25 ; *Ibid.*, 5, 229 b, 16 : ὡς ἐναντίῳ γὰρ χρῆται τῷ μεταξὺ ἡ κίνησις, ἐφ' ὁπότερα ἂν μεταβάλλῃ, οἷον ἐκ φαιοῦ μὲν εἰς τὸ λευκὸν ὡς ἐκ μέλανος, καὶ ἐκ λευκοῦ εἰς φαιὸν ὡς εἰς μέλαν, ἐκ δὲ μέλανος εἰς φαιὸν ὡς εἰς λευκὸν τὸ φαιόν. Cf. *Gen. et corr.*, I, 7, 324 a, 7.

416 b, 2. ὁ δὲ τέκτων..... 3. ἀργίας. — On pourrait dire que, dans la nutrition, l'animal est lui-même le sujet d'un changement, comme le charpentier quand il rencontre la matière sur laquelle doit s'exercer son activité (THEM., 95, 27 : εἰ δὲ καὶ τοῦτο (*sc.* τὸ ἔμψυχον) μεταβάλλειν φιλονεικοίη τις, συγχωρητέον μὲν τοὔνομα,

ἕτερον δὲ εἶδος τοῦτο θετέον εἶναι τῆς μεταβολῆς, καθὸ μεταβάλλει εἰς ἐνέργειαν ἐξ ἀργείας ·). En réalité, l'aliment n'apporte aucune modification au sujet nourri, — pas plus que le bois ne modifie le charpentier, — il ne fait que lui fournir l'occasion d'actualiser les puissances qu'il renferme (SIMPL., 114, 29 : ἐπεὶ δὲ δοκεῖ καὶ τὸ νῦν τρεφόμενον ἐκ τοῦ μὴ τρέφεσθαι μεταβάλλειν εἰς τὸ τρέφεσθαι, οὐχ ὑπὸ τρέφοντος γίνεσθαι λέγει τὴν μεταβολὴν οὐδὲ ὅλως κατὰ πεῖσιν, ἀλλὰ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἔνδοθεν, τῆς θρεπτικῆς ζωῆς ἐξ ἀργίας εἰς ἐνέργειαν μεθισταμένης. TREND., p. 293 : *Aristoteles, ne illud pati, quod in nutriendo necesse est, male intellegatur,..... id addit, nutrimentum ab eo mutari, quod nutritur neque contra.*). Il faut remarquer, toutefois, que le sujet doit, lui aussi, éprouver de la part de l'aliment quelque modification qui provoque son activité. Dans toute action, d'ailleurs, n'y a-t-il pas une réaction du patient sur l'agent (*Gen. an.*, IV, 3, 768 b, 16 : τὸ ποιοῦν καὶ πάσχει ὑπὸ τοῦ πάσχοντος)? La difficulté qu'on rencontre ici n'est qu'un cas particulier de la difficulté plus générale que soulèvent les rapports de l'âme et du corps ou de la forme et de la matière, difficulté dont ARISTOTE n'aurait pu triompher qu'en renonçant à faire de la matière une chose en soi, et en définissant l'action et la passion à la façon de LEIBNIZ. V. *ad* I, 3, 406 b, 25.

416 b, 3. πότερον..... 4. ἔχει διαφοράν. — THEMISTIUS (96, 9) et PHILOPON (284, 9) semblent avoir lu προσκρινόμενον au lieu de προσγινόμενον. Mais ce mot serait, dans ARISTOTE, un ἅπαξ λεγόμενον ; en outre, tous les manuscrits et SOPHONIAS (61, 35) ont προσγινόμενον ; enfin, si on lit προσκρινόμενον, on ne sait à quoi rattacher τὸ πρῶτον, car on ne peut pas dire que la nourriture non encore assimilée *s'incorpore* à l'organisme. D'ailleurs, quelle que soit la leçon adoptée, le sens n'est pas douteux : on peut entendre par aliment, ou bien la nourriture telle que l'animal l'absorbe d'abord (τὸ πρῶτον προσγινόμενον), — et, en ce sens, on doit soutenir que le contraire est nourri par le contraire, — ou bien l'aliment assimilé par la digestion (τὸ τελευταῖον), et, de cette façon, on devra dire que le semblable est nourri par le semblable. THEM., 96, 9 : πότερον τὸ τελευταῖον προσκρινόμενον τῷ σώματι, ἢ τὸ πρῶτον, οἷον πότερον τὸν ἄρτον ἢ τὸ αἷμα ; ὁ μὲν γὰρ ἄρτος ἡ πρώτη τροφή, τὸ δὲ αἷμα ἡ ἐσχάτη. Cf. *Gen. an.*, II, 4, 740 a, 21 : τροφὴ δὲ ζῷου ἡ ἐσχάτη αἷμα καὶ τὸ ἀνάλογον.

416 b, 6. ᾗ μὲν γὰρ..... 9. οὐκ ὀρθῶς. — Ceci exprime

l'opinion d'ARISTOTE et la façon dont il résout la difficulté soulevée (a, 29). Cf. *Gen. et corr.*, I, 5, 322 a, 3; *ad* II, 4, 416 a, 22—25.

416 b, 9. ἐπεὶ δ' οὐθὲν..... 11. συμβεβηκός. — La nourriture et l'animal nourri sont deux termes corrélatifs, de sorte que l'un ne peut se comprendre et se définir indépendamment de l'autre (SIMPL., 114, 36 : τὸ τρέφον καὶ τὸ τρεφόμενον ὡς τὰ πρός τι ἀλλήλοις ἀντίκειται). Et cette relation n'est pas accidentelle comme celle qui peut exister entre l'esclave et l'homme (ὡς δοῦλος ἀνθρώπου, SIMPL., 115, 2; PHILOP., 285, 12. Cf. *Cat.*, 7, 7 b, 3), elle est essentielle comme celle qui existe entre l'esclave et le maître (*Cat., l. l.*). Car, de même qu'il n'y a de maître que par rapport à l'esclave et réciproquement, de même il n'y a de nourriture que par rapport à l'être animé et inversement. — On ne peut donc pas, rigoureusement parlant, attribuer aux êtres inanimés la nutrition, pas plus qu'on ne peut attribuer une âme aux corps simples (v. *ad* I, 1, 402 a, 6; 5, 411 a, 14—15). C'est seulement en un sens métaphorique que nous avons pu parler tout à l'heure de la nutrition du feu par l'eau. PHILOP., 285, 11; SOPHON., 62, 2 : ἐλάθομεν γὰρ ἡμεῖς καταχρώμενοι τῷ τοῖς πολλοῖς φύρεσθαι τροφὴν καὶ αὔξησιν ἀνωτέρω κατηγοροῦντες τοῦ πυρός.

416 b, 11. ἔστι δ' ἕτερον..... 13. τροφή. — La différence signalée ici, entre l'aliment en tant qu'accroissant et l'aliment en tant que nourriture, est purement logique, puisque l'aliment et l'animal sont toujours telle quantité. V. *Gen. et corr.*, I, 5, 322 a, 20; *ad* II, 4, 416 a, 22—25; THEM., 96, 23 : ἔστι δὲ ἕτερον τροφῇ καὶ αὐξητικῷ εἶναι, καὶ τῷ μὲν ὑποκειμένῳ ταὐτόν, τῷ λόγῳ δὲ διενήνοχε. — L'explication grammaticale de la phrase ἢ μὲν γὰρ..... τροφή est impossible. En effet, le sujet de αὐξητικὸν et de τροφὴ ne peut être ni τὸ ἔμψυχον (car l'opinion de WILSON, *Trans. of Oxf. philol. Soc.*, 1882—1883, p. 8, qui, sous prétexte que la chaleur de l'organisme opère l'assimilation de l'aliment, — cf. b, 25, — pense que l' ἔμψυχον lui-même peut être appelé, en un sens, τροφή, est manifestement inadmissible), ni le τροφῇ qui précède (b, 12). Il faut donc sous-entendre, après τὸ ἔμψυχον, quelque chose comme τὸ προσιὸν ou τὸ προσφερόμενον ou, peut-être même, substituer l'un de ces termes à τὸ ἔμψυχον. Cf. *Gen. et corr.*, I, 5, 322 a, 26 : ἢ μὲν γάρ ἐστι τὸ προσιὸν δυνάμει ποσὴ σάρξ, ταύτῃ μὲν αὐξητικὸν σαρκός, ἢ δὲ μόνον δυνάμει σάρξ, τροφή. SOPHON., 62, 6 : ἢ μὲν γὰρ ποσόν τι τὸ προσφερόμενον, αὐξητικόν.... κτλ. ARGYROPULE traduit comme s'il n'avait pas lu τὸ ἔμψυχον : *nam ut ipsum alimentum quantum est quoddam, auget; ut est hoc aliquid et substantia, nutrit.* Toutefois THEMISTIUS, SIMPLICIUS (115, 9), PHILOPON (285, 33) et SOPHONIAS (62, 6) paraphrasent le texte traditionnel : ἢ μὲν οὖν τόδε τί ἐστιν, οἷον ἵππος ἢ ἄνθρωπος, τοῦ τρέφεσθαι δεῖται, ἢ δὲ πῶλος καὶ μειράκιον, καὶ τοῦ αὔξεσθαι (THEM., 97, 1).

416 b, 14. σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν..... 16. τὸ τρεφόμενον. — Ici encore, l'explication littérale est difficile. Le sujet sous-entendu de σώζει, aussi bien que de καὶ γενέσεως ποιητικόν, paraît être τροφή (cf. THEM., 97, 4 et 8; PHILOP., 286, 13), — pris dans le sens de *nutrition*, puisque la nourriture proprement dite ne joue pas le rôle d'agent, — ou ἡ θρεπτικὴ δύναμις (SOPHON., 62, 18 et cf. SIMPL., 115, 15; 17). Mais le sujet de καὶ μέχρι τούτου ἐστὶν devrait être, semble-t-il, τὸ ζῷον ou τὸ ἔμψυχον. Sans doute ce mot pourrait être également le sujet de σώζει, comme plus bas (b, 17), mais on ne voit guère la possibilité d'en faire aussi celui de καὶ γενέσεως ποιητικόν.

416 b, 15. καὶ γενέσεως ποιητικόν.... 16. τρεφόμενον. — Entre les considérations qui précèdent et celle-ci, il y a, sans doute, une idée sous-entendue : ὅταν δὲ ἤδη εἰς ἀκμὴν ἔλθῃ τὸ ἔμψυχον σῶμα, τοῦ μὲν αὔξειν παύεται ἡ τροφή, τοῦ τρέφειν δὲ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἤδη ποιεῖ καὶ γεννητικὸν τοῦ ὁμοίου (THEM., 97, 3). Lorsque l'animal a atteint son développement normal, la quantité de nourriture qui servait à la croissance est employée à la génération.

416 b, 16. ἤδη γάρ ἐστιν αὐτοῦ ἡ οὐσία. — Leçon évidemment préférable à αὐτὴ ἡ οὐσία qu'adoptent BEKKER et TRENDELENBURG. Il faut interpréter, comme THEMISTIUS (97, 9) : τοῦτο γὰρ (*sc.* τὸ τρεφόμενον) ἔστιν (*sub.* ἤδη). Cf. WILSON (*l. l.*) : *quâ generative it does not generate itself, or does not generate its 'substance' for its substance already exists.* Les mots αὐτοῦ ἡ οὐσία sont peut-être superflus, mais nullement *ineptes* comme le dit TORSTRIK (p. 140).

416 b, 18. οἷα σώζειν.... ἢ τοιοῦτον, *i. e.* : capable de maintenir la forme et les qualités essentielles du sujet qui la possède; τόδε τι καὶ οὐσία (b, 13).

416 b, 19. ἡ δὲ τροφὴ παρασκευάζει ἐνεργεῖν. — L'aliment n'est que la condition de la fonction de l'âme nutritive, il ne fait que procurer son activité. SIMPL., 115, 17 : παρασκευάζει δὲ αὐτὴν ἐνεργεῖν ἡ τροφή, οὐχ ὡς κινοῦσα τὴν ζωτικὴν δύναμιν, ἀλλ' ὡς ὕλη ἐπιτηδεία πρὸς τὴν ἐνέργειαν παρακειμένη καθάπερ τὰ ξύλα τῷ τέκτονι · οὐ γὰρ ἄνευ μὲν τῆς τροφῆς, ἔνδοθεν δὲ ἐφ' ἑαυτῆς ἐνεργεῖ ἡ ψυχή . διὸ τὸ τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή. V. *ad* II, 4, 416 b, 2—3.

416 b, 21. ἡ πρώτη ψυχή. — THEM., 97, 23 : λέγω δὲ πρώτην τὴν θρεπτικήν. L'âme nutritive est, en effet, antérieure logiquement aux autres âmes dans lesquelles elle se retrouve. V. *ad* II, 4, 415 a, 18—19.

416 b, 23. ἐπεὶ δὲ..... 25. οἷον αὐτό. — D'après ce qui précède immédiatement, le nom de l'âme primordiale semble être ψυχὴ θρεπτική (τὸ μὲν τρέφον ἐστὶν ἡ πρώτη ψυχή). ARISTOTE ajoute toutefois que, comme chaque chose doit recevoir sa dénomination de sa fin la plus haute, le nom qui convient le mieux à cette âme est celui de γεννητική. V. THEM., 97, 27 : εἴτε δὲ γεννητικὸν λέγεις τὸ τοιοῦτον ζῶον, εἴτε θρεπτικόν, οὐ λίαν τῷ λόγῳ διοίσει, πλὴν ὅσον γε ἀπὸ τοῦ τέλους μᾶλλον ἅπαντα προσαγορεύειν δίκαιον. L'enchaînement des idées semble assez naturel et il n'y a pas lieu de transporter, comme le propose TORSTRIK (p. 140), suivi par ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 35, n. 11), la phrase b, 23 : ἐπεὶ δὲ ἀπὸ.... (25) οἷον αὐτό avant b, 20 : ἐπεὶ δ' ἐστὶ τρία... L'accord unanime des manuscrits et des commentateurs (v. app. crit. et SIMPL., *l. l.*) ne permet pas d'adopter cette modification qui n'aurait d'autre avantage que de rapprocher ᾧ δὲ τρέφεται, ἡ τροφή (b, 22) de ἔστι δὲ ᾧ τρέφεται διττόν (b, 25). On obtiendrait le même résultat en mettant b, 23 : ἐπεὶ δὲ ἀπὸ..... (25) οἷον αὐτό entre parenthèses, ce qui n'est même pas indispensable.

ἀπὸ τοῦ τέλους..... 24. δίκαιον. — Cf. *Eth. Nic.*, X, 7, 1178 a, 2; *De cœlo*, I, 11, 281 a, 11 : δέον ὁρίζεσθαι πρὸς τὸ τέλος καὶ τὴν ὑπεροχὴν τὴν δύναμιν.

416 b, 24. τέλος δὲ..... 25. οἷον αὐτό. — Cf. *Pol.*, I, 2, 1252 a, 28 : ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζῷοις καὶ φυτοῖς φυσικὸν τὸ ἐφίεσθαι οἷον αὐτὸ τοιοῦτον καταλιπεῖν ἕτερον.

416 b, 25. ἔστι δὲ ᾧ..... 27. τὸ δὲ κινούμενον. — *Phys.*, VIII, 5, déb. : ἡ γὰρ οὐ δι' αὐτὸ τὸ κινοῦν ἀλλὰ δι' ἕτερον ὃ κινεῖ τὸ κινοῦν..... οἷον ἡ βακτηρία κινεῖ τὸν λίθον καὶ κινεῖται ὑπὸ τῆς χειρὸς κινουμένης ὑπὸ τοῦ ἀνθρώπου, οὗτος δ' οὐκέτι τῷ ὑπ' ἄλλου κινεῖσθαι. La leçon τὸ δὲ κινούμενον (b, 27) est celle de E. Tous les autres manuscrits, ainsi que SIMPLICIUS et ALEXANDRE, ont κινοῦν μόνον que lisent aussi BEKKER, TRENDELENBURG (p. 294), TORSTRIK et WALLACE. D'après THEMISTIUS (98, 11), le κινοῦν μόνον c'est la δύναμις θρεπτική, le κινοῦν καὶ κινούμενον correspond au θερμὸν ἔμφυτον, et la nourriture κινεῖται μόνον : ἡ μὲν οὖν δύναμις ἀκίνητος οὖσα κινεῖ μόνον, τὸ θερμὸν δὲ κινεῖται μὲν ὑπὸ τῆς δυνάμεως, κινεῖ δὲ τὴν τροφήν, ἡ τροφὴ δὲ αὖθις κινεῖται μόνον ὥσπερ τὸ πλοῖον. On ne peut donc invoquer la paraphrase de THEMISTIUS ni en faveur de la leçon κινοῦν μόνον (comme le fait BIEHL, *in app. crit.*), ni à l'appui de κινούμενον μόνον. ALEXANDRE (*ap.* PHILOP., 288, 6) explique ainsi : .....διττὸν λέγει τὴν θρεπτικὴν ψυχὴν καὶ τὸ ἔμφυτον θερμόν, ὧν τὸ μέν ἐστιν ἀκίνητον, ἡ θρεπτικὴ δύναμις (αὕτη γὰρ οὐ κινουμένη κινεῖ), τὸ δὲ ἔμφυτον θερμὸν κινοῦν καὶ κινούμενον. Mais cette interprétation suppose que ᾧ τρέφεται désigne, entre autres choses, l'âme nutritive, ce qu'il est assez difficile d'admettre, puisqu'ARISTOTE vient précisément de distinguer la faculté nutritive, τὸ τρέφον, de ᾧ τρέφεται. SIMPLICIUS (116, 3) et SOPHONIAS (62, 35) ont vu la difficulté, et renoncent à comprendre dans ᾧ τρέφεται l'âme nutritive. Le premier entend par τὸ δὲ κινοῦν μόνον la chaleur naturelle, et par τὸ κινοῦν καὶ κινούμενον l'aliment. Mais il aperçoit bien la faiblesse de cette explication : διὰ τί οὖν τὸ μὲν λέγει κινεῖν, τὸ δὲ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι; ἢ ἄμφω μὲν ὑπὸ τῆς θρεπτικῆς κινεῖται ζωῆς, ἀλλ' ὡς ἐν αὐτοῖς τοῖς οἷς τρέφεται τὸ μὲν ἕσται κινητικόν, ὡς τὸ θερμὸν τὸ ἐν τῷ ζῶντι, θατέρου οἷον τοῦ σιτίου, τοῦτο δὲ κινούμενον μὲν ὑπὸ τοῦ θερμοῦ, κινοῦν δὲ τὸ τρεφόμενον ὡς προσεχῶς αὔξον καὶ σῶζον. Mais ARISTOTE n'eût probablement pas admis que la nourriture, surtout l'aliment non encore assimilé, pût être appelé, en quelque sens que ce soit, κινοῦν ou αὔξον καὶ σῶζον. TRENDELENBURG (p. 295) adopte l'interprétation de SIMPLICIUS. ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 36, n. 13) conjecture : τὸ μὲν κινοῦν τι κοινόν, τὸ δὲ τοῦτο κινοῦν μόνον. Il n'est pas utile de modifier aussi complètement le texte des manuscrits pour obtenir un sens satisfaisant (v. ZELLER, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, IX, p. 537). Il suffit, en effet, de lire τὸ δὲ κινούμενον (ou τὸ δὲ κινούμενον μόνον que préfère BIEHL à la suite de DITTENBERGER — *Götting. gelehr. Anz.*, 1863, p. 1614, note — : *aus der Annahme, das ursprünglich*

κινούμενον μόνον *gestanden habe, erklärt sich am besten die Entstehung der beiden uberlieferten Lesarten.* Il nous semble, au contraire, que la confusion entre κινούμενον et κινοῦν μόνον, qu'ont tous les manuscrits, sauf E, était facile) : ce qui sert de matière à la nutrition de l'animal c'est, d'une part, l'aliment qui n'est qu'un mobile, d'autre part, le feu qui meut et digère l'aliment et qui est, à son tour, mis en mouvement par l'âme nutritive, moteur immobile. De même l'homme (moteur) meut la main (moteur mobile) qui, à son tour, meut le gouvernail (mobile). Ainsi, dans cette chose qui se meut elle-même qu'est le microcosme animal, nous retrouvons les mêmes éléments que dans le macrocosme. V. *ad* I, 3, 406 a, 3 ; b, 11—15 ; b, 25. — C'est ainsi qu'a lu et compris PHILOPON (287, 23) : τοῦτο οὖν τὸ ὄργανον διττόν φησι, τὸ μὲν κινοῦν καὶ κινούμενον, τὸ δὲ μόνως κινούμενον, οὐκέτι δὲ καὶ κινοῦν · τὸ μὲν γὰρ ἔμφυτον θερμόν, ᾧτινι τρέφει ἡ ψυχὴ ὡς δι' ὀργάνου, καὶ κινεῖ καὶ κινεῖται · κινεῖται μὲν ὑπὸ τῆς θρεπτικῆς δυνάμεως,..... οὐκέτι δὲ καὶ κινεῖ ἄλλο τι ὡς ὄργανον, ἀλλὰ τὴν τροφήν..... οἱ δὲ τὴν τροφὴν φασι κινοῦν καὶ κινούμενον, <κινούμενον> μὲν ὑπὸ τοῦ θερμοῦ, κινοῦν δὲ καθὸ τρέφει . κάλλιον δὲ κινοῦν μὲν καὶ κινούμενον λαβεῖν τὸ θερμόν.

416 b, 28. ἐργάζεται δὲ τὴν πέψιν τὸ θερμόν. — *Gen. an.*, II, 4, 740 b, 29 : ἡ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς δύναμις, ὥσπερ καὶ ἐν αὐτοῖς τοῖς ζῴοις καὶ τοῖς φυτοῖς ὕστερον ἐκ τῆς τροφῆς ποιεῖ τὴν αὔξησιν, χρωμένη οἷον ὀργάνοις θερμότητι καὶ ψυχρότητι (v. *ad* II, 4, 416 a, 14). C'est le sang qui est la nourriture immédiate (ἡ ἐσχάτη τροφή, v. *ad* II, 4, 416 b, 3—4 ; *Part. an.*, III, 5, 668 a, 9 : συνισταμένων δὲ τῶν μορίων ἐκ τοῦ αἵματος, καθάπερ εἴπομεν, εὐλόγως ἡ τῶν φλεβῶν ῥύσις διὰ παντὸς τοῦ σώματος πέφυκεν · δεῖ γὰρ καὶ τὸ αἷμα διὰ παντὸς καὶ παρὰ πᾶν εἶναι, εἴπερ τῶν μορίων ἕκαστον ἐκ τούτου συνέστηκεν. V., en outre, les passages indiqués par l'*Ind. Ar.*, 16 b, 6) de l'animal ; il résulte de la digestion et de l'assimilation de l'aliment. Or, l'instrument de la digestion ou de la transformation de la nourriture en sang est la chaleur (v. *ad* II, 3, 414 b, 11—13 ; 4, 416 a, 14 et les passages mentionnés par l'*Ind. Ar.*, 775 b, 43), et spécialement la chaleur des intestins. *Part. an.*, II, 3, 650 a, 2 : ἐπεὶ δ' ἀνάγκη πᾶν τὸ αὐξανόμενον λαμβάνειν τροφήν, ἡ δὲ τροφὴ πᾶσιν ἐξ ὑγροῦ καὶ ξηροῦ, καὶ τούτων ἡ πέψις γίνεται καὶ ἡ μεταβολὴ διὰ τῆς τοῦ θερμοῦ δυνάμεως, καὶ τὰ ζῷα πάντα καὶ τὰ φυτά,..... ἀναγκαῖον ἔχειν ἀρχὴν θερμοῦ φυσικήν,..... (13) ἡ δὲ τῆς ἄνω καὶ τῆς κάτω κοιλίας (*sc.* ἐργασία) ἤδη μετὰ θερμότητος φυσικῆς ποιεῖται τὴν πέψιν..... (29) αἱ γὰρ φλέβες κατατείνονται διὰ τοῦ μεσεντερίου παράπαν, κάτωθεν ἀρξάμεναι μέχρι τῆς κοιλίας..... αἱ δὲ φλέβες οἷον ἀγγεῖον αἵματός εἰσι, φανερὸν ὅτι τὸ αἷμα ἡ τελευταία τροφὴ τοῖς ζῴοις τοῖς ἐναίμοις ἐστί. La source de la chaleur animale est le cœur. V. *ad* II, 12, 424 a, 24—25.

416 b, 31. ἐν τοῖς οἰκείοις λόγοις. — D'après SIMPLICIUS (116, 16), ces mots désignent, non pas le *De generatione et corruptione*, comme le dit, par erreur, WALLACE (p. 236), mais le *De generatione animalium* : τουτέστιν ἐν τῇ Περὶ ζῴων γενέσεως, εἰρηκὼς ἤδη καὶ ἐν τοῖς Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς. De même PHILOP., 289, 2. SOPHONIAS (63, 5) est du même avis : ἐν γὰρ τοῖς Περὶ ζώων γενέσεως..... περὶ τῆς ἁπλῶς τροφῆς διαληψόμεθα. TRENDELENBURG (p. 296) pense au contraire — et cette opinion est aussi soutenue par HEITZ (*D. verlor. Schrift. d. Arist.*, pp. 59—61) et paraît probable à BONITZ (*Ind. Ar.*, 104 b, 16) — que le renvoi s'applique à un ouvrage, aujourd'hui perdu, περὶ τροφῆς ou περὶ αὐξήσεως καὶ τροφῆς. D'après ROSE (*Arist. libb. ord.*, p. 175 sqq. ; 241) ARISTOTE aurait eu, en effet, l'intention d'écrire un ouvrage spécial sur ce sujet, mais n'aurait pas eu le temps de mettre ce projet à exécution. WALLACE a, sans doute, raison de remarquer que les expressions ἐν τοῖς οἰκείοις περὶ τροφῆς ne désignent pas nécessairement un ouvrage portant précisément ce titre, pas plus que les références ἐν τοῖς περὶ χρόνου ou ἐν τοῖς περὶ κινήσεως, et il est possible que plusieurs des textes indiqués par HEITZ et par BONITZ (*Ind. Ar.*, *l. c.* : *De an.*, II, 4, 416 b, 31 ; *Gen. an.*, V, 4, 784 b, 2 ; *De somno*, 3, 456 b, 5 ; *Part. an.*, II, 3, 650 b, 10 ; 7, 653 b, 14 ; 14, 674 a, 20 ; IV, 4, 678 a, 19 ; *Meteor.*, IV, 3, 381 b, 13) comme renvoyant au περὶ τροφῆς, ne fassent allusion, en réalité, qu'à certains passages du *De generatione animalium* (v. *Part. an.*, III, 5, 668 a, 7 : πῶς μὲν οὖν τρέφεται τὰ ζῷα καὶ ἐκ τίνος καὶ τίνα τρόπον ἀναλαμβάνουσιν ἐκ τῆς κοιλίας, ἐν τοῖς περὶ γενέσεως λόγοις μᾶλλον ἁρμόζει σκοπεῖν καὶ λέγειν. Cf. *Gen. an.*, I, 20, 728 a, 14). Toutefois, il est impossible de considérer, avec WALLACE, ces renvois comme s'appliquant au *De generatione et corruptione*, car, dans ce traité, les questions relatives à la nutrition et à la croissance des animaux sont exposées avec moins de détails que dans le *De generatione animalium*, le *De partibus animalium*, ou même le *De anima*. D'autre part, bien que certains d'entre eux puissent renvoyer au *De generatione animalium*, ils ne sont certainement pas tous dans ce cas ; tel est, notamment, celui que nous trouvons tout à fait vers la fin de

cet ouvrage (V, 4, 784 b, 2) : ἀκριβέστερον δὲ περὶ τῆς τοιαύτης αἰτίας ὕστερον λεκτέον ἐν τοῖς περὶ αὐξήσεως καὶ τροφῆς. Il est donc probable qu'ARISTOTE a écrit ou voulu écrire un π. τροφῆς. Mais il est impossible d'affirmer avec certitude qu'il se réfère ici à l'ouvrage en question plutôt qu'au *De generatione animalium*. — Il faut remarquer qu'ARISTOTE a rigoureusement suivi, dans la fin de ce chapitre, la méthode qu'il s'était tracée (415 a, 16 sqq.). Après avoir parlé de l'aliment (416 a, 21—b, 9), puis des fonctions de l'âme nutritive (b, 9—17), il a donné, comme conclusion, la définition de cette âme (b, 17—25).

CHAPITRE V

416 b, 34. καθάπερ εἴρηται. — La référence n'est pas à *Phys.*, VII, 2, comme l'indique MARCHL (*Arist. Lehre v. d. Tierseele*, p. 17, n. 3), mais à *De an.*, II, 4, 415 b, 24. ESSEN (*op. cit.*, p. 36, n. 1) nous paraît avoir raison sur ce point contre SUSEMIHL (*Woch. f. klass. Philol.*, 1884, n° 45).

δοκεῖ γὰρ ἀλλοίωσίς τις. — *Meta*, Λ, 2, 1069 b, 10 : γένεσις μὲν ἡ ἁπλῆ καὶ φθορὰ ἡ κατὰ τόδε (*sc.* μεταβολή), αὔξησις δὲ καὶ φθίσις ἡ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἡ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἡ κατὰ τόπον. *Phys.*, V, 2, 226 a, 26 : ἡ μὲν οὖν κατὰ τὸ ποιὸν κίνησις ἀλλοίωσις ἔστω..... λέγω δὲ τὸ ποιὸν οὐ τὸ ἐν τῇ οὐσίᾳ (καὶ γὰρ ἡ διαφορὰ ποιότης) ἀλλὰ τὸ παθητικόν, καθ' ὃ λέγεται πάσχειν ἢ ἀπαθὲς εἶναι. *Ibid.*, VII, 3, 245 b, 4 : ἐν μόνοις ὑπάρχει τούτοις ἀλλοίωσις, ὅσα καθ' αὑτὰ λέγεται πάσχειν ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν. *Meta.*, Δ, 21, 1022 b, 15 ; N, 1, 1088 a, 32. V., en outre, les passages indiqués par l'*Ind. Ar.*, 34 a, 56 ; 556 b, 44 et *ad* I, 3, 406 a, 12—13. — ARISTOTE, comme l'indique l'emploi de δοκεῖ (v. *ad* I, 1, 402 a, 4), ne prend les termes αἴσθησις, κινεῖσθαι, πάσχειν que dans leur sens le plus ordinaire, et il ne faut pas considérer ce qu'il dit ici comme exprimant exactement sa propre opinion. THEM., 98, 28 : χρὴ δὲ ἁπλούστερον τέως ἀκούειν τοῦ πάσχειν τε καὶ τοῦ κινεῖσθαι · ὕστερον γὰρ πῶς ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως ταῦτα λέγομεν, διορισθήσεται ·..... (99, 8) τέως δὲ ὅπερ ἔφην, ἁπλούστερον ἀκουστέον τούτων ἁπάντων τῶν ὀνομάτων.

416 b, 35. τινες. — V. *ad* II, 4, 416 a, 21—22.

416 b, 35. καί peut signifier ou bien que certains penseurs, non seulement admettent l'opinion générale qui fait de la sensation une espèce particulière de passion, mais professent, *en outre*, qu'il n'y a d'action et de passion qu'entre les semblables, ou bien que la doctrine mentionnée tout à l'heure (a, 29), au sujet de la nutrition, s'applique aussi à l'action et à la passion en général.

417 a, 1. ἐν τοῖς καθόλου λόγοις περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν. — D'après les commentateurs (THEM., 99, 12 ; SIMPL., 117, 17 ; PHILOP., 290, 22) ce renvoi s'applique au *De generatione et corruptione*. Tel est aussi l'avis de ROSE (*Arist. libb. ord.*, p. 199). L'agent et le patient, dit ARISTOTE dans ce traité (I, 7, 323 b, 18 sqq.), ne doivent pas être complètement semblables, car, en ce cas, il n'y aurait aucune raison pour que l'un fût actif et l'autre passif. Ils ne peuvent pas, non plus, être totalement différents, car la blancheur, par exemple, est sans action sur la ligne. Ils doivent donc être en un sens semblables, c'est-à-dire faire partie d'un même genre, et en un sens différents, c'est-à-dire être contraires ou opposés au sein de ce genre. Ainsi la couleur blanche agit sur la couleur noire. Le résultat de l'action et de la passion est l'assimilation complète du patient à l'agent : τό τε γὰρ ὅμοιον καὶ τὸ πάντῃ πάντως ἀδιάφορον εὔλογον μὴ πάσχειν ὑπὸ τοῦ ὁμοίου μηθέν · τί γὰρ μᾶλλον θάτερον ἔσται ποιητικὸν ἢ θάτερον ;..... (24) τό τε παντελῶς ἕτερον καὶ τὸ μηθαμῇ ταὐτὸν ὡσαύτως . οὐδὲν γὰρ ἂν πάθοι λευκότης ὑπὸ γραμμῆς ἢ γραμμὴ ὑπὸ λευκότητος..... (31) ἀνάγκη καὶ τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον τῷ γένει μὲν ὅμοιον εἶναι καὶ ταὐτό, τῷ δ' εἴδει ἀνόμοιον καὶ ἐναντίον · πέφυκε γὰρ σῶμα μὲν ὑπὸ σώματος, χυμὸς δ' ὑπὸ χυμοῦ..... πάσχειν..... τούτου δ' αἴτιον ὅτι τἀναντία ἐν ταὐτῷ γένει πάντα . ποιεῖ δὲ καὶ πάσχει τἀναντία ὑπ' ἀλλήλων . ὥστ' ἀνάγκη πῶς μὲν εἶναι ταὐτὰ τό τε ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον, πῶς δ' ἕτερα καὶ ἀνόμοια ἀλλήλοις..... διὸ καὶ εὔλογον ἤδη τό τε πῦρ θερμαίνειν καὶ τὸ ψυχρὸν ψύχειν, καὶ ὅλως τὸ ποιητικὸν ὁμοιοῦν ἑαυτῷ τὸ πάσχον. SIMPL., *l. l.* : οὕτω κἀν τοῖς Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς ἱστορῶν καὶ διακρίνων τὸν λόγον οὐ περὶ τοῦ θρεπτικῶς ἢ αἰσθητικῶς, ἀλλὰ καθόλου καὶ ἁπλῶς περὶ τοῦ ποιεῖν τε καὶ πάσχειν. V. *ad* II, 4, 416 a, 22. — TRENDELENBURG (p. 297) et HEITZ (*op. cit.*, p. 80) pensent toutefois que ce n'est pas le *De Generatione et corruptione* qu'ARISTOTE a visé ici, mais plutôt un ouvrage spécial περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν, auquel il serait fait également allusion dans le *De generatione animalium* (IV, 3, 768 b, 23 : τὰ περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν διω-

ρισμένα), et qui correspondrait au traité mentionné dans le catalogue de DIOGÈNE : περὶ τοῦ πάσχειν καὶ πεπονθέναι. Mais rien ne confirme cette conjecture, que n'admettent ni BONITZ (*Ind. Ar.*, 99 a, 9 ; 100 b, 24), ni ZELLER (II, 2³, p. 89 t. a).

D'après ALEXANDRE (*ap.* PHILOP., 290, 25), les mots λεκτέον δὲ καὶ νῦν figuraient dans certains manuscrits après καὶ πάσχειν. PHILOPON est d'avis qu'en tout cas il faut les sous-entendre, puisqu'ARISTOTE va traiter de nouveau, au point de vue de la sensation, la question dont il s'agit : εἰ δὲ καὶ μὴ προσγέγραπται τοῦτο, οὐδὲν ἧττον δεῖ προσυπακούειν αὐτὸ τούτο. THEMISTIUS et SOPHONIAS ont aussi lu ou ajouté une phrase analogue : καὶ νῦν δὲ διορισθήσεται (THEM., 99, 15) ; οὐδὲν δὲ κωλύει καὶ νῦν ἐπὶ βραχὺ διελθεῖν (SOPHON., 63, 23). Cependant SIMPLICIUS (117, 25) ne paraît pas en avoir eu connaissance, et la transition qu'il imagine entre ce passage et le suivant est assez naturelle : πρὸς τὸ εἴρηται μὲν ἀποδέδοται οἶμαι τὸ ἔχει δὲ ἀπορίαν. κοινῶς μὲν γάρ φησιν ἐν ἐκείνοις περὶ τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν εἴρηται, τὴν δὲ δοκοῦσαν ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων συμβαίνειν ἀπορίαν διὰ τῶν αὐτῶν λυτέον λόγων.

417 a, 3. τῶν αἰσθήσεων. — D'après la plupart des commentateurs, τῶν αἰσθήσεων désigne ici les organes des sens (THEM., 99, 23 ; PHILOP., 291, 5 ; SOPHON., 63, 36). ALEX., ἀπ. κ. λύσ., III, 3, 82, 35 : διὰ τί, ὄντων ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις τῶν αἰσθητῶν, οὐκ αἰσθάνεται ἡ αἴσθησις τούτων, ἀλλὰ τῶν ἐκτὸς μόνων.

417 a, 5. ὧν ἐστὶν..... 6. συμβεβηκότα τούτοις. — Les sens perçoivent non seulement les qualités essentielles des éléments, comme la pesanteur ou la résistance de la terre, mais aussi les qualités accidentelles, comme la couleur etc. SIMPL., 118, 24 : καὶ γὰρ τῆς ἀντιτυπίας αἰσθανόμεθα τῆς γῆς καθ' αὑτὸ αὐτῇ συμβεβηκυίας, καὶ τοῦ ὁποιουοῦν αὐτῆς χρώματός τε καὶ μεγέθους.

417 a, 6. δῆλον οὖν..... 9. πυρὸς ὄντος. — SIMPL., 118, 29 : λύει διὰ τούτων τὴν δοκοῦσαν ἀπορίαν. La solution résulte du fait même qui soulève la difficulté.

417 a, 9. καὶ οὐθὲν..... πυρὸς ὄντος. — La phrase est inachevée et il faut la compléter en ajoutant soit, comme l'indique SOPHONIAS (64, 4) : οὕτω τοι κἀνταῦθα, soit, plus explicitement : οὕτω καὶ τὸ αἰσθητικὸν οὐχ οἷόν τε, καθ' ἣν ἔχει δύναμιν, ἐνεργῆσαι μὴ κινοῦντος αὐτὴν τοῦ αἰσθητοῦ (THEM., 100, 4). Cf. PHILOP., 295, 16.

417 a, 9. ἐπειδὴ δὲ..... 14. ἐνεργείᾳ. — « La sensation, dit « SIMPLICIUS (119, 17) commentant ce passage, a toujours besoin « pour s'exercer de la présence de l'objet extérieur. C'est pour- « quoi le sensitif est seulement en puissance et non pas en acte ; « parce qu'il ne peut jamais agir, par lui-même, sans la pré- « sence des objets extérieurs..... Pourquoi donc la sensation « ne saisit-elle pas les éléments contenus dans le sensorium ? « Parce qu'il faut, pour mettre en mouvement la sensation en « acte, que le sensorium pâtisse sous l'influence du sensible, et « que rien ne pâtit par rapport à soi-même..... Mais pour- « quoi le feu en acte, par exemple, qui est contenu dans le « sensorium, ne meut-il pas la sensation ? Parce que le feu « extérieur, même, n'agit pas sur la sensibilité, mais sur le sen- « sitif et que celui-ci n'exerce sur lui-même aucune action. » Le sujet n'est pas sentant par soi ; il est seulement sensitif, c'est-à-dire sentant en puissance. Or le sensitif ce n'est pas l'âme, c'est l'ensemble formé par l'âme et sa matière ou l'organe (v. *ad* I, 3, 406 b, 10). Pour qu'il y eût sensation de l'organe, il faudrait un autre sensitif et, par suite, un autre organe, et ainsi indéfiniment (PHILOP., 292, 5 : .....ἐν ὑποκειμένῳ τὸ εἶναι ἔχει (*sc.* ἡ αἴσθησις) τῷ ἰδίῳ αἰσθητηρίῳ, καὶ μετὰ τούτου τὴν ἀντίληψιν τῶν αἰσθητῶν ποιεῖται . εἰκότως οὖν οὐχ οἷα τέ ἐστιν ἡ αἴσθησις τοῦ ἰδίου αἰσθητηρίου ἀντιλαμβάνεσθαι... κτλ. SOPHON., 64, 16 : ἢ μὴ μόνης εἶναι τὴν αἰσθητικὴν ἐνέργειαν αὐτῆς τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως, ἀλλὰ τοῦ συνάμφω, τοῦ αἰσθητηρίου καὶ τῆς δυνάμεως ·..... (23) ὥστε εἰ τὸν ὀφθαλμὸν ὀφθῆναι δεῖ, ἑτέρου ὀφθαλμοῦ ἀοράτου χρεία, καὶ εἰ κἀκεῖνον, ἄλλου · καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον.). L'argument suppose donc et rappelle que le sensitif n'est pas l'âme par elle-même, mais le corps animé ou le sujet. THEM., 100, 10 : δοκεῖ δέ μοι ταύτην μὴ ἁπλῶς κινεῖν τὴν ἀπορίαν [ταύτῃ] ὁ Ἀριστοτέλης, ἀλλ' ὡς καθαπτομένην μάλιστα τῶν καὶ χωρισθεῖσαν τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος αἰσθητικὴν εἶναι λεγόντων.

417 a, 13. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητόν (*vulg.* **αἰσθάνεσθαι**)..... **14. τὸ ἐνεργείᾳ.** — Comme le remarque TRENDELENBURG (p. 297), cette phrase (que THEMISTIUS — 100, 19 —, SIMPLICIUS — 120, 1 —, et PHILOPON — 295, 32 — ont pourtant lue et commentée), telle que la donnent les manuscrits, ne fait que répéter inutilement ce qui précède (a, 9 : ἐπειδὴ..... 12. ἐνεργοῦν). On peut, cependant, la conserver en lisant, avec TORSTRIK (p. 140), τὸ αἰσθητόν au lieu de τὸ αἰσθάνεσθαι. Cette conjecture,

qu'approuve BRENTANO (*Psych. d. Ar.*, p. 141, n. 80), est confirmée par le texte d'ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., III, 3, 83, 4) : λαβὼν δὲ τὸ διχῶς λέγεσθαι τὸ αἰσθάνεσθαι,..... ἔλαβεν τὸ τῆς αἰσθήσεως τὴν μὲν εἶναι δυνάμει, τὴν δὲ ἐνεργείᾳ, ὁμοίως δὲ καὶ τὸ αἰσθητόν. Toutefois BARCO (*Arist., dell' an. veget. e sensit.*, p. 43, n. 1) défend le texte traditionnel pour six raisons qui ne semblent pas péremptoires : 1° Il y a dans les textes d'ARISTOTE bien d'autres répétitions, même oiseuses; 2° ni THEMISTIUS, ni SIMPLICIUS (l'auteur aurait pu ajouter ni PHILOPON) n'ont trouvé que αἰσθάνεσθαι fut inexplicable; 3° le participe ὄν ne fait pas difficulté; 4° la phrase en question n'est pas une répétition inutile, car elle exprime, d'une façon plus rigoureuse, la distinction du sentir en acte et du sentir en puissance, qui n'est qu'ébauchée dans ce qui précède; 5° d'ailleurs, quand il parle un peu plus loin de la distinction du sensible en acte et du sensible en puissance, ARISTOTE, s'il l'avait déjà indiquée dans ce passage, aurait dû s'y référer; 6° au reste, dire que le sentir s'entend en deux sens, n'est-ce pas dire implicitement la même chose du sensible? — Une seule de ces considérations, la quatrième, pourrait avoir quelque valeur. Mais le fait sur lequel elle s'appuie n'est pas exact. Car, à supposer que les mots τὸ αἰσθάνεσθαι λέγομεν διχῶς (a, 10), pris isolément, ne fassent qu'ébaucher la distinction dont il s'agit, il en est tout autrement si on les prend, comme il faut le faire, avec la parenthèse qui suit. — En somme, la proposition suspecte nous paraît n'être qu'une très ancienne glose marginale, ajoutée par un lecteur soucieux d'indiquer l'apodose qui manque à a, 7 : διὸ καθάπερ..... κτλ., et introduite à tort, non sans avoir subi des altérations, à la place qu'elle occupe. Nous l'avons néanmoins traduite en adoptant la conjecture de TORSTRIK et l'interprétation d'ALEXANDRE.

417 a, 15. πάσχειν — κινεῖσθαι — ἐνεργεῖν. — Bien que le rapprochement de πάσχειν et de ἐνεργεῖν puisse paraître singulier, il est légitime en un sens, parce que l'acte, ou plutôt l'actuation, et la passion ne sont pas contradictoires; ils coexistent dans le mouvement. Le mouvement est, en effet, quant au mobile, une passion, mais c'est aussi son acheminement vers l'acte, la réalisation des puissances qu'il renferme. Cf. TREND., p. 297.

417 a, 16. λέγωμεν. — Un grand nombre de manuscrits et la plupart des commentateurs lisent λέγομεν (v. app. crit.).

SIMPLICIUS (120, 7) et SOPHONIAS, par exemple, expliquent ainsi : on pourrait nous reprocher de confondre des notions distinctes, en appliquant tour à tour, à la sensation, les termes de passion, de mouvement et d'acte. Mais nous avons le droit de le faire, au moins en un sens, parce que le mouvement...., etc. : ἢ καὶ δυσχεράνειεν ἄν τις · τί δ' ἂν ἔτι καὶ τοῖς πολλοῖς ἐγκαλέσομεν αὐτοὶ τὰ πράγματα φύροντες · χωρὶς γὰρ ὄντων κινήσεως πάθους καὶ ἐνεργείας, ἡμεῖς ὡς καθ' ἑνὸς τούτοις χρώμεθα..... ὡς ἂν καὶ τὸ περὶ τὴν αἴσθησιν ποτὲ μὲν κίνησιν, ποτὲ δὲ πάθος, ἔστιν οἷς καὶ ἐνέργειαν ὀνομάζοιμεν (SOPHON. 66, 9). Mais, dans cette interprétation, il faudrait, semble-t-il, lire, non pas λέγομεν, mais ἐλέγομεν. On ne comprendrait guère, sans cela, les mots πρῶτον μέν. ARGYROPULE, qui a lu λέγομεν, est obligé, pour les expliquer, de s'éloigner sensiblement du texte : *primum igitur id scire oportet, nos inquam, quasi sint eadem pati moveri ac operari, ita nunc his uti ac dicere.* Il nous semble, par suite, qu'il vaut mieux lire λέγωμεν. ARISTOTE a, en effet, admis provisoirement que la sensation en acte, qu'il a distinguée de la sensation en puissance, est un mouvement et une passion. Mais il ne s'est pas encore attaché à définir ces termes à la rigueur (v. *ad* II, 4, 416 b, 34). C'est pourquoi il indique, avant d'énoncer sa conclusion, qu'il emploie provisoirement les mois πάσχειν, κινεῖσθαι et ἐνεργεῖν comme synonymes, ce qui est d'ailleurs légitime en un sens (καὶ γὰρ ἔστιν ἡ κίνησις... κτλ). λέγωμεν nous paraît mieux se prêter à cette explication, quoique PHILOPON (296, 19), à qui nous l'empruntons, ait lui-même lu λέγομεν : νῦν φησιν ὅτι λέγομεν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος τοῦ πάσχειν εἰπεῖν τὰς αἰσθήσεις καὶ κινεῖσθαι ἢ ἐνεργεῖν, μέχρις ἂν διαστελλώμεθα, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ ἐνεργεῖν τὰς αἰσθήσεις ταὐτὸν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν.

417 a, 16. καὶ γὰρ ἔστιν..... 17. καθάπερ ἐν ἑτέροις εἴρηται. — SIMPL., 120, 12 : καθάπερ ἐν τῇ Φυσικῇ ἀκροάσει εἴρηται. De même PHILOP., 296, 25. V. *Phys.*, II, 2, 201 b, 31 : ἥ τε κίνησις ἐνέργεια μέν τις εἶναι δοκεῖ, ἀτελὴς δέ. αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὗ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια. *Ibid.*, VIII, 5, 257 b, 8; *Eth. Nic.*, X, 3, 1174 a, 19; *Ind. Ar.*, 391 a, 38. L'acte proprement dit n'est pas un mouvement; il est indépendant du temps, et tout entier réalisé dans un instant indivisible. La limite du temps en laquelle a lieu l'accomplissement de la génération, dit la *Physique* (VIII, 8, 264 a, 4—6), n'est pas elle-même un temps. En effet, comme le développement de la génération occupe ce temps tout entier, la totalité de ce temps, plus celui où la génération est achevée,

ne fait toujours que la même somme de temps. C'est-à-dire que le temps où la génération est achevée n'a pas de durée et n'est pas un temps, sans cela il formerait avec l'autre une somme supérieure à celle-ci (Cf. SIMPL., *ad loc.*, 1299, 4; 26—30). Et ce qui est vrai de la génération l'est aussi de tout autre processus. Mais le mouvement qui prépare l'acte, qui réalise progressivement les puissances du sujet, peut être considéré comme un acte imparfait, un acheminement vers l'acte, une actuation. La vision, par exemple, est un acte et, comme telle, en dehors du devenir. Mais le processus qui la prépare est un mouvement ou un acte imparfait. *Meta.*, Θ, 6, 1048 b, 28 : πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχνασία, μάθησις, βάδισις, οἰκοδόμησις · αὗται δὲ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ᾠκοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν, ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηκεν · ἀλλ' ἕτερον καὶ κινεῖ καὶ κινεῖται. ἑώρακε δὲ καὶ ὁρᾷ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν. *Ibid.*, 8, 1050 a, 23; K, 9, 1066 a, 20; *Soph. el.*, 22, 178 a, 9. V. PHILOP., 297, 5; SOPHON., 66, 15; *ad* III, 2, 426 b, 28; 7, 431 a, 6—7; RAVAISSON, *Ess. sur la Méta. d'Ar.*, t. I, p. 384; CHAIGNET, *Ess. sur la psych. d'Ar.*, p. 210. — Sur l'ἐνέργεια, v. *ad* II, 1, 412 a, 21.

417 a, 21. νῦν γὰρ ἁπλῶς λέγομεν. — THEMISTIUS (101, 4 : τοῦτό τε οὖν διαιρετέον..... ὅτι οὐχ ἁπλῶς λέγεται.), paraît avoir lu οὐ γάρ, que préfère aussi ROEPER (*Philolog.*, VII, 238), qui rapproche b, 30 : οὐχ ἁπλοῦ ὄντος τοῦ δυνάμει λεγομένου et b, 2 : οὐκ ἔστι δ' ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν. Mais νῦν γὰρ est la leçon de tous les manuscrits et de la plupart des commentateurs. Le sens paraît nettement indiqué par la phrase précédente a, 14 : πρῶτον μὲν οὖν ὡς τοῦ αὐτοῦ ὄντος..... κτλ. Jusqu'ici nous avons parlé de la puissance et de l'acte sans préciser les divers sens de ces mots (SIMPL., 121, 11 : ἁπλῶς..... ἀντὶ τοῦ ἀδιορίστως. *Ind. Ar.*, 77, a, 52 : *potest etiam id, quod simpliciter et universe dicitur, oppositum esse accuratiori rei definitioni, inde* ἁπλῶς *i q* ἀορίστως ἀδιορίστως.). Nous avons dit, par exemple, que le mouvement et la passion étaient des actes (ἐνέργειαι), et aussi que l'agent était en acte (a, 18 : ποιητικοῦ καὶ ἐνεργείᾳ ὄντος) ; nous avons distingué (a, 10 sqq.) la sensation en puissance et la sensation en acte. Il faut, maintenant, déterminer ces concepts avec plus de précision, et cela nous conduira à éclaircir aussi les notions de mouvement et de passion (v. *ad* II, 5, 417 b, 3—5). — Cette interprétation n'exige pas nécessairement qu'on

lise ἐλέγομεν, conjecture de TORSTRIK (p. 140), car la remarque s'applique à ce qui précède immédiatement, ni qu'on entende, comme il le fait, par αὐτῶν : τοῦ πάσχειν καὶ τοῦ κινεῖσθαι καὶ τοῦ ἐνεργεῖν. ALEX., *op. cit.*, 83, 15 : οἷς ἐφεξῆς ἐπέλαβεν τὴν αἴσθησιν τὴν μὲν δυνάμει εἶναι, τὴν δὲ ἐντελεχείᾳ, <καὶ> διαίρεσιν ποιεῖται τοῦ δυνάμει καὶ τοῦ ἐντελεχείᾳ, βουλόμενος δι' αὐτοῦ δεῖξαι, ὅτι μὴ κυρίως πάσχειν λέγεται ἡ αἴσθησις καὶ κινεῖσθαι.

417 a, 23. ὅτι... 24. τῶν ἐπιστημόνων καὶ ἐχόντων ἐπιστήμην, *i. e.* : ὅτι πέφυκε δέχεσθαι τὴν ἐπιστήμην (THEM., 101, 9).

417 a, 25. ἤδη. — VAHLEN (*Sitzungsber. Akad. Wiss. Wien*, 1872, p. 28, n. 1) indique avec raison que ἤδη a ici le même sens que dans *Pol.*, III, 1, 1275 b, 18 (ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως), et que ce terme est employé dans le passage de la *Politique* et celui du *De anima : im Gegensatz zu noch weiteren Erfordernissen des Burgerthums und des Wissendseins.* — Il n'y a pas lieu de supprimer ce mot comme le propose TORSTRIK (*l. l.*).

417 a, 26. ἑκάτερος..... 28. ἔξωθεν. — TORSTRIK (*l. l.*) met ces mots entre parenthèses et lit ensuite, d'après SOPHONIAS (66, 37), τρίτος δ' ὁ ἤδη. Mais il faut conserver le texte traditionnel qui est parfaitement clair. Cf. VAHLEN, *l. l.*

417 a, 27. ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ ὕλη, *i. e.* : ὅτι τὸ γένος τοιοῦτον καὶ ἡ φύσις ἡ τοῦ ἀνθρώπου, ὡς εἶναι δεκτικὴ ἐπιστήμης (THEM., 101, 12).

417 a, 28. ὁ δ' ἤδη θεωρῶν. — THEM., 101, 16 : τρίτος δ' ἐπὶ τούτοις ἐστὶν ὁ γεωμετρῶν ἤδη καὶ θεωρῶν. Il y a, en somme, trois degrés : d'abord la pure puissance ou aptitude à posséder telle manière d'être ou son contraire, puissance qui peut rester à l'état d'aptitude et ne pas s'actualiser; puis l'habitude (ἕξις), c'est-à-dire la puissance déterminée, parce qu'elle a déjà été actualisée, et qui est prête à passer de nouveau à l'acte, pourvu que rien ne l'en empêche. L'habitude est, à la fois, le degré supérieur de la puissance et la forme inférieure de l'acte; enfin, le degré supérieur de l'acte, qui est la mise en œuvre actuelle de l'habitude. V. *ad* II, 1, 412 a, 21 ; b, 25—413 a, 3.

417 a, 30. ἀμφότεροι..... b, 1. ἄλλον τρόπον. — Nous avons suivi l'interprétation de THEMISTIUS (101, 18) : οἱ δὲ πρότεροι ἀμφότεροι μὲν κατὰ δύναμιν ἐπιστήμονες, ἀλλ' ὁ μὲν δεῖται μαθήσεως καὶ τῆς κατὰ τὴν μάθησιν ἀλλοιώσεως καὶ τοῦ μεταβάλλειν ἐκ τῆς ἕξεως τῆς ἐναντίας · ἐκ γὰρ [τῆς] ἀγνοίας εἰς γνῶσιν καὶ ἐξ ἀνεπιστημοσύνης εἰς ἐπιστήμην κινεῖται · ὁ δὲ ἔχει μὲν τὴν ἕξιν, οἷον τὴν ἀριθμητικὴν ἢ τὴν γραμματικήν, δεῖται δὲ μόνου τοῦ ἐνεργῆσαι. οὐκ ἔστιν οὖν ὁ αὐτὸς τρόπος ἀμφοῖν τῆς ἐνδείας. ALEXANDRE (*op. cit.*, 83, 27) insiste avec raison sur l'altération qui est nécessaire pour passer de la pure puissance à l'habitude : ὁ μὲν πρῶτος λεγόμενος δυνάμει, ὁ κατὰ τὸ πεφυκέναι, οὐκ ἄλλως εἰς τὸ ἐνεργείᾳ γενέσθαι μεταβάλλει, εἰ μὴ διὰ τοῦ παθεῖν τε καὶ ἀλλοιωθῆναι διὰ μαθήσεως, <ὁ> δὲ ἤδη ἔχων εἰς τὸ ἐνεργεῖν οὐ διὰ πάθους ἔτι καὶ ἀλλοιώσεως μεταβάλλει. SIMPLICIUS (122,10) interprète différemment les mots a, 32 : ὁ δ' ἐκ τοῦ ἔχειν..... (b, 1) ἄλλον τρόπον. Ils signifient, d'après lui, que le passage de la sensibilité à la sensation n'a pas lieu de la même manière que celui de la possession de la science à l'usage de cette science : πρὸς μὲν γὰρ τὸ ἐπιστημονικῶς ἐνεργῆσαι οὐδὲ ὅλως ἀλλοιωθῆναί τι δεῖ τὸ ὄργανον, ἐὰν μὴ ἐν μέθαις ἢ νόσοις ἢ ὕπνοις ᾖ · πρὸς δὲ τὸ αἰσθητικῶς παθεῖν μέν τι δεῖ..... κτλ. Mais on ne voit guère comment ce sens pourrait se concilier avec le reste du passage. — Les modifications que TORSTRIK (p. 141) propose d'apporter au texte ne sont pas nécessaires. On n'en trouve, d'ailleurs, aucun indice ni dans les manuscrits, ni chez les commentateurs.

417 a, 31. καὶ πολλάκις ἐξ ἐναντίας μεταβαλὼν ἕξεως. — La puissance des contraires est une (*Rhet.*, II, 19, 1392 a, 11 : ἡ γὰρ αὐτὴ δύναμις τῶν ἐναντίων, ἢ ἐναντία. *Meta.*, Θ, 8, 1050 b, 8 : πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν..... τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν, *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 207 b, 38). Cette ambiguïté cesse lorsque la puissance fait place à l'habitude déterminée de l'un des contraires (*Eth. Nic.*, V, 1, 1129 a, 13 : δύναμις μὲν γὰρ..... δοκεῖ τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἶναι, ἕξις δ' ἡ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὔ. *Meta.*, Θ, 1, 1046 a, 13 : ἡ δ' ἕξις ἀπαθείας τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον — *sc.* ἀρχή —). Il faut, pour cela, que la puissance s'actualise plusieurs fois dans un sens déterminé, de façon à devenir une disposition permanente (*Eth. Nic.*, II, 1, 1103 a, 31 : τὰς δ' ἀρετὰς λαμβάνομεν ἐνεργήσαντες πρότερον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων τεχνῶν · ἃ γὰρ δεῖ μαθόντας ποιεῖν, ταῦτα ποιοῦντες μανθάνομεν, οἷον οἰκοδομοῦντες οἰκοδόμοι γίνονται καὶ κιθαρίζοντες κιθαρισταί). Il faut, par exemple, que l'étude et la contemplation répétée des vérités scientifiques, aient assuré le triomphe de la science sur la tendance opposée. Rapprocher de l'ensemble du passage *Phys.*, VIII, 4, 255 a, 33. V. *ad* II, 1, 412 a, 21 ; b, 25—413 a, 3 ; I, 1, 402 a, 1.

417 b, 3. φθορά τις ὑπὸ τοῦ ἐναντίου. — SOPHON., 67, 7 : ὡς τὸ ξύλον πάσχει καιόμενον ὑπὸ τοῦ πυρός, καὶ τὸ μέλαν ὅτε λευκαίνεται.

τὸ δὲ σωτηρία..... 5. πρὸς ἐντελέχειαν. — ALEX., *op. cit.*, 84, 5 : ὁμοίως δὲ εἰπὼν ὡς δύναμις ἔχει πρὸς ἐντελέχειαν, πῶς καὶ ποία δύναμις καὶ πρὸς ποίαν ἐντελέχειαν ἔδειξεν προσθείς . θεορῶν γὰρ γίνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ἥτις μεταβολὴ οὐκ ἔστιν ἀλλοίωσις, εἴ γε ἡ μὲν ἀλλοίωσις ἐξ ἄλλου εἰς ἄλλο καὶ ἐξ ἐναντίου ἐστὶ μεταβολή, ἡ δ' ἐκ τοῦ οὕτω δυνάμει εἰς τὴν ἐνέργειαν..... ἐπίδοσίς ἐστιν. On pourrait objecter que le patient doit toujours être en puissance ce qu'il devient et que, par conséquent, dans toute passion, et même dans tout changement, il y a non pas φθορὰ ὑπὸ τοῦ ἐναντίου, mais σωτηρία ὑπὸ τοῦ ὁμοίου. Il faut répondre que, par δύναμις, nous entendons ici *l'habitude*, c'est-à-dire la puissance déjà déterminée, comme la science qu'on possède sans en user actuellement. Or, dans le passage de cette habitude à l'acte, il ne saurait y avoir passion proprement dite, mais seulement développement et progrès. Il n'y a de passivité que lorsque la puissance indéterminée des contraires fait place à la puissance déterminée ou à l'habitude. Car il faut alors que la puissance de l'un des contraires soit détruite, et que l'aptitude ambiguë soit remplacée par la disposition permanente à agir dans un certain sens (THEM., 101, 27 : καὶ οὐ ταὐτὸν τὸ πάσχειν ἐπ' ἀμφοτέρων τοῦ τε μανθάνοντος τὴν ἐπιστήμην καὶ τοῦ ἔχοντος ἠρεμοῦσαν, ἀλλ' ὁ μὲν ἣν ἔχει διάθεσιν, ταύτην ἀπόλλυσι · φθείρεται γὰρ ἡ ἄγνοια καὶ ἐκχωρεῖ ἐπεισιούσης τῆς ἐπιστήμης, ὁ δὲ ἡνίκα ἂν ἐνεργῇ κατὰ τὴν ἐπιστήμην, ἣν ἔχει, ταύτῃ χρῆται, ὥστε ἐκεῖ μὲν φθορὰ τῆς προϋπούσης ποιότητος, ἐνταῦθα δὲ τελείωσις μᾶλλον ·). Nous allons voir, du reste, que, même dans ce cas, il n'y a pas toujours une passion proprement dite.

417 b, 6. ἀλλοιοῦσθαι. — ALEX., *op. cit.*, 84, 12 : τὸ πάσχειν ὡς ἴσον ἔλαβεν τῷ ἀλλοιοῦσθαι.

εἰς αὐτὸ γάρ..... 7. ἐντελέχειαν. — TRENDELENBURG (p. 299) lit εἰς αὑτὸ et SOPHONIAS (67, 14) εἰς ἑαυτό, que donne aussi le manuscrit X. Mais tous les autres manuscrits ont εἰς αὐτό, de

même que THEMISTIUS (102, 9), ALEXANDRE, SIMPLICIUS (123, 4), PHILOPON (303, 16). ALEX., *op. cit.*, 81, 21 : <ἡ δὲ> οὐκ ἔστιν μεταβολὴ κατὰ πάθος, εἴ γ' ἐστὶν εἰς ταὐτὸν ἐπίδοσις. ID., *ibid.*, 84, 9 : ἡ δ' ἐκ τοῦ οὕτω δυνάμει εἰς τὴν ἐνέργειαν (εἰς αὐτὸ γὰρ τοῦτ' ἐστίν, ὃ ἔχει καὶ καθὸ ἔχει) ἐπίδοσίς ἐστιν.

417 b, 8. τὸ φρονοῦν. — *Ind. Ar.*, 831 b, 4 : φρόνησις *latiore sensu, syn* γνῶσις, ἐπιστήμη.

417 b, 9. ὥσπερ οὐδὲ..... οἰκοδομῇ. — V. *ad* II, 4, 416 b, 2—3 et SIMPL., 123, 10 : ἀλλὰ τὸ μὲν φρονοῦν, ὅταν φρονῇ, μὴ ἀλλοιοῦσθαι οὐ θαυμαστόν, ὅτε ψυχῆς καθ' αὑτὴν ἡ ἐνέργεια. πῶς δὲ οὐχὶ ὁ οἰκοδόμος ὅταν οἰκοδομῇ; ἢ ὅτι οὗτος, εἰ καὶ τῇ τοπικῇ χρῆται τοῦ σώματος κινήσει, οὔ τι γε τῇ κατὰ ποιότητα. εἰ οὖν καὶ ὁ τῷ σώματι χρώμενος οὐκ ἀλλοιοῦται, μειζόνως ὁ μηδὲ χρώμενος. De même ALEX., *op. cit.*, 82, 1.

τὸ μὲν οὖν..... 11. δίκαιον. — Le passage, chez l'être pensant, de la possession ou habitude de la science à la contemplation de cette science, n'est pas une passion ou une altération ; c'est pour cela que ce passage ne s'appelle pas, ou ne doit pas s'appeler, *instruction* ou *enseignement,* car ces termes impliquent, — sous les réserves que nous allons faire immédiatement, — une certaine altération. SIMPL., 123, 15 : εἶτα καὶ τὸ διάφορον ἐπάγει τῆς εἰς ἐπιστήμην ἐξ ἀγνοίας τῆς ψυχῆς μεταβάσεως τῆς ἀπὸ ἕξεως εἰς ἐνέργειαν, ὅτι ἡ μὲν κατὰ διδασκαλίαν καὶ μάθησιν ἐπιτελεῖται..... κτλ. — Les corrections que propose TORSTRIK (p. 142), ἄγειν pour ἄγον, τὸ νοοῦν au lieu de κατὰ τὸ νοοῦν, ne sont pas indispensables. — ἐκ δυνάμει ὄντος n'a pas, dans cette phrase, le même sens que dans la suivante. Ici δύναμις désigne, comme plus haut (417 b, 4, v. *ad loc.*), la puissance du second degré ou l'habitude. Dans la proposition qui suit, il est question, au contraire, de la puissance pure. V. la note suivante.

417 b, 12. τὸ δ' ἐκ δυνάμει..... 16. καὶ τὴν φύσιν. — Nous avons vu plus haut qu'il fallait distinguer la pure puissance, de l'habitude, et celle-ci de l'acte proprement dit. Nous venons de montrer que le passage de l'habitude à l'acte n'est pas une altération, ou, si l'on tient à conserver ce mot, que c'est un *genre* d'altération tout différent de ce qu'on entend ordinairement par là. Mais le passage de la puissance à l'habitude n'est pas, non plus, une altération ou une passion au

sens propre. Sans doute, ce n'est peut-être pas un autre *genre* d'altération, mais c'en est, au moins, un autre mode (τρόπος). La pure puissance peut, en effet, donner naissance aux deux contraires : à la science ou à la privation de la science ; à la santé ou à la privation de la santé. De ces deux contraires, l'un est un état positif, l'autre une simple privation. Il est clair que l'acquisition de l'état positif, de la santé ou de la science, est, pour l'être qui la réalise, un développement et un progrès vers son état normal. Au contraire, le passage de la pure puissance à la privation, à l'ignorance et à la maladie, est une altération de la nature du sujet. Ce n'est même pas une habitude qu'il acquiert ainsi ; c'est une déchéance et une perte qu'il subit. De même que nous ne devons pas donner le nom de destruction à la transformation de l'eau en feu ou de l'enfant en adulte, et que nous ne devons pas dire que le feu nourrit l'eau (v. *ad* II, 4, 416 a, 25—27), de même il ne faut pas appeler passion et altération le passage d'une perfection moindre à une perfection plus grande, mais réserver ces mots pour la transition inverse. ALEX., *op. cit.*, 84, 20 : ἡ μὲν γὰρ ἐκ τῆς ἕξεως εἰς τὴν ἐνέργειαν τὴν διὰ ταύτην, ὡς τὸ νοεῖν ἔχειν καὶ τὸ φρονεῖν, ἐπεὶ μὴ διὰ διδασκαλίας γίνεται, οὐκ ἀλλοίωσις οὐδὲ κίνησις, ἀλλ' ἕτερον τι γένος μεταβολῆς,..... τὴν <δὲ> ἐκ τῆς ὑλικῆς δυναμέως εἰς τὴν ἕξιν μεταβολήν, ἥτις γίνεται κατὰ διδασκαλίαν τινὰ καὶ μάθησιν, ἤτοι οὐδ' αὐτὴν διὰ πάθους γίνεσθαι ῥητέον..... <ἢ>..... δύο χρὴ τρόπους ἀλλοιώσεως εἶναι λέγειν, τήν τε ἐπὶ τὰς ἕξεις γινομένην καὶ τὴν φύσιν τε καὶ τὸ κατὰ φύσιν (τὸ γοῦν βέλτιον μέρος ὧν δύναται τὸ δυνάμενον κατὰ φύσιν αὐτῷ), τὴν δέ τινα.... εἰς τὰς στερητικὰς διαθέσεις. THEM., 102, 22 : οὐ γὰρ ὁμοίως πάσχειν ῥητέον τὸν μεταβάλλοντα ἐξ ἐπιστήμης εἰς ἄγνοιαν, καὶ τὸν ἐξ ἀγνοίας εἰς ἐπιστήμην, ἀλλ' ἐκεῖνον μὲν πάσχειν κυρίως. *Phys.*, VII, 3, 247 b, 9 : ἡ δ' ἐξ ἀρχῆς λῆψις τῆς ἐπιστήμης γένεσις οὐκ ἔστιν.

417 b, 14. ὥσπερ εἴρηται. — Ces mots, que ne semblent avoir lus ni THEMISTIUS, ni PHILOPON, ni ALEXANDRE, et qui sont omis dans trois manuscrits, doivent, sans doute, être supprimés. Il n'a pas encore été question, en effet, de la nature du passage de la puissance pure à l'habitude. Cf. HAYDUCK, *Emend. Aristot.*, p. 11 : *vv.* ὥσπερ εἴρηται *b. 14, quae in nonnullis libris desunt, delenda videntur, quoniam diserte quidem nihil tale supra scriptum videmus.*

417 b, 15. διαθέσεις —; 16. ἕξεις. — Toute habitude (ἕξις)

est une *disposition* (διάθεσις), mais la réciproque n'est pas vraie (*Cat.*, 8, 9 a, 10 : εἰσὶ δὲ αἱ μὲν ἕξεις καὶ διαθέσεις, αἱ δὲ διαθέσεις οὐκ ἐξ ἀνάγκης ἕξεις·). La διάθεσις peut être un état transitoire ou purement négatif (*Gen. an.*, V, 1, 778 b, 34 : τὴν μὲν ἐξ ἀρχῆς διάθεσιν — *sc.* τῶν ζῴων — οὐχ ὕπνον ἀλλ' ὅμοιον ὕπνῳ δεῖ νομίζειν) ; l'habitude est, au contraire, une disposition permanente à agir dans un certain sens. *Cat.*, 8, 8 b, 27 : διαφέρει δὲ ἕξις διαθέσεως τῷ πολὺ χρονιώτερον εἶναι καὶ μονιμώτερον. *Meta.*, Δ, 20, 1022 b, 10.

417 b, 16. τοῦ δ' αἰσθητικοῦ..... 19. θεωρεῖν. — Les distinctions que nous venons d'établir entre les divers degrés de la puissance et de l'acte, et les passages des uns aux autres, s'appliquent à la sensation. Antérieurement à la génération, il n'existe encore, de l'être sensitif, que la matière ou la pure puissance indéterminée. C'est le générateur qui détermine cette puissance, en transmettant à l'être engendré son âme, ou sa forme, et ses propriétés. La sensation passe alors à l'état d'habitude ; elle devient comme la science qu'on possède sans y penser actuellement. Dès sa première rencontre avec le sensible, elle agira et deviendra sensation en acte, de même que la science quand le savant en fait l'objet de sa pensée.

ἡ μὲν πρώτη μεταβολή. — *Le premier changement*, c'est-à-dire le passage de la puissance indéterminée à l'habitude. ALEX., *op. cit.*, 84, 33 : εἰπὼν δὲ ταῦτα..... μετῆλθεν ἐπὶ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἔδειξεν, τίς μὲν ἡ πρώτη δύναμίς ἐστι, καὶ πῶς καὶ ὑπὸ τίνος εἰς τὴν ἕξιν μεταβάλλει ἡ τοιαύτη δύναμις, πῶς δὲ καὶ ὑπὸ τίνος ἡ δευτέρα εἰς τὴν ἐνέργειαν, καὶ λέγει τὴν μὲν ἐκ τῆς ὑλικῆς δυνάμεως μεταβολὴν εἰς τὴν κατὰ τὴν ἕξιν γενέσθαι ὑπὸ τοῦ γεννῶντος δηλονότι τὸ ζῷον.

417 b, 17. ὅταν δὲ γεννηθῇ. — Il ne paraît pas nécessaire de sous-entendre τίς ou τὸ γεννηθέν, comme le fait TRENDELENBURG (p. 300), mais seulement τὸ αἰσθητικὸν ou τὸ ζῷον. Cf. ALEX., *l. cit.*

417 b, 18. ἔχει ἤδη..... τὸ αἰσθάνεσθαι, *i. e.* : ἔχει τὴν αἰσθητικὴν ἕξιν εὐθύς, ὥσπερ τὸ ἀναλαβὸν τὴν ἐπιστήμην (ALEX., *op. cit.*, 85, 1).

417 b, 19. τὸ κατ' ἐνέργειαν..... θεωρεῖν. — Cf. *De sensu*, 4, 441 b, 22 : οὐ γὰρ κατὰ τὸ μανθάνειν ἀλλὰ κατὰ τὸ θεωρεῖν ἐστὶ τὸ αἰσθάνεσθαι.

417 b, 20. τὰ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας. — Les sensibles ne sont pas, à proprement parler, les agents de la sensation, puisque celle-ci n'est point une passion, mais le passage à l'acte des facultés du sujet (Cf. VOLKMANN, *Grundz. d. Arist. Psych.*, p. 15 *et al.*). Le sensible ne fait que réaliser dans le sensorium les conditions qui permettront à la sensibilité de s'exercer. SIMPL., 124, 3 : τουτέστιν ὅτι δεῖ τι παθεῖν τὸ αἰσθητήριον ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν ἔξω καὶ οὐκ ἐν τῷ αἰσθανομένῳ ὄντων · ἅπερ ποιητικὰ τῆς ἐνεργείας λέγεται, οὐχ ὡς ἐμποιοῦντα τὴν κρίσιν, ἀλλ' ὡς πάθος τι ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ, ἐφ' ᾧ ἡ κριτικὴ ἐγείρεται ἐνέργεια. THEM., 104, 9 : ὅτι γὰρ οὐ πάσχουσα κυρίως ἡ αἴσθησις ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν, ἀλλ' οὐδὲ ἀλλοιουμένη δέχεται αὐτῶν τὰ εἴδη, δῆλον ἐκεῖθεν · οὐ γὰρ λευκὴ γινομένη τῶν λευκῶν ἀντιλαμβάνεται, οὐδὲ θερμὴ τῶν θερμῶν... κτλ.

417 b, 23. ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ. — D'après ALEXANDRE (85, 11), la restriction πῶς signifierait que les universaux sont dans l'intellect seulement en tant que κοινά, mais que leur existence réelle est soumise aux mêmes conditions que celle des sensibles : τὸ 'πῶς' προσθείς, ὅτι ἡ μὲν ὑπόστασις καὶ τούτοις καὶ τοῦ εἶναι ἡ αἰτία ἐν τοῖς καθέκαστα, ὡς δὲ κοινὰ ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ εἶναι ἔχει, καὶ ἔστιν ὡς κοινῶν ὄντων τὸ εἶναι ἐν τῷ νοοῦντι αὐτὰ νῷ. SIMPLICIUS (124, 25) explique d'une autre façon : Si les universaux ne sont dans l'âme qu'en un sens, c'est parce que l'intellect lui-même n'est pas une partie de l'âme au même titre que les autres facultés : διὰ τοῦτο ἐν αὐτῇ πῶς εἶναι εἴρηται, ὅτι κατὰ τὴν πρὸς τὸν νοῦν συναφήν. Cette dernière interprétation semble confirmée par ce que dit ARISTOTE lui-même dans le troisième livre (4, 429 a, 27) : καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες τὴν ψυχὴν εἶναι τόπον εἰδῶν, πλὴν ὅτι οὔτε ὅλη ἀλλ' ἡ νοητική.

417 b, 24. ἐπ' αὐτῷ. — SIMPL., 124, 28 : τῷ νοητικῷ, εἴτε αὐτῷ τῷ ἐν τῇ ψυχῇ νῷ, εἴτε τῇ εἰς νοῦν ἀνεγειρομένῃ ψυχῇ, εἴτε τῷ ἐπιστήμονι ἀνθρώπῳ.

417 b, 25. ἐπ' αὐτῷ. — SIMPL., 124, 32 : τῷ αἰσθητικῷ δηλαδή.

417 b, 26. ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς τῶν αἰσθητῶν. — TREND., p. 300 : *hae verae* ἱστορίαι, *dum* πρώτη *philosophia a rebus remotior.* Mais il est peu probable qu'au moment même où il

vient d'affirmer la différence radicale de la connaissance sensible et de la science, et l'individuation par la matière, ARISTOTE parle d'une connaissance scientifique des choses sensibles. Il est plus vraisemblable, et c'est l'opinion unanime des commentateurs, que par ταῖς ἐπιστήμαις il faut entendre ici les arts. THEM., 103, 16 : διὰ δὲ τοῦτο καὶ ὅσαι τῶν τεχνῶν ποιητικώτεραι, ἃς τῶν αἰσθητῶν ἐπιστήμας ὠνόμασεν Ἀριστοτέλης,..... οὐδὲ αὗται ἐνεργοῦσιν, ὅταν προαιρῶνται . ἡ γὰρ ὕλη καὶ ταύταις ἔξωθεν, ὡς χαλκευτικῇ μὲν ὁ χαλκός, οἰκοδομικῇ δὲ οἱ λίθοι. ALEX., *op. cit.*, 85, 16; SIMPL., 125, 5; PHILOP., 308, 11; SOPHON., 69, 34. *Ind. Ar.*, 280 a, 2 : *artes etiam opificum interdum* ἐπιστῆμαι *appellantur.*

417 b, 29. ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων..... καὶ εἰσαῦθις. — SIMPL., 125, 11 : περὶ τοῦ πῶς τὰ καθόλου καὶ τὸ θεωρεῖν ἐφ' ἡμῖν · σαφέστερον δὲ περὶ αὐτῶν ἐν τῷ τρίτῳ ἐρεῖ. V. *De an.*, III, 4—5. SOPHONIAS (69, 38) pense que τούτων désigne ce qui précède immédiatement (b, 26 : ταῖς ἐπιστήμαις ταῖς τῶν αἰσθητῶν) et que, par suite, ARISTOTE renvoie au septième chapitre du troisième livre, où il est question de l'intellect pratique : ἐν τῷ τρίτῳ γὰρ περὶ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ.... διαληφθήσεται. PHILOPON (308, 20) donne concurremment les deux explications.

417 b, 32. οὕτως ἔχει τὸ αἰσθητικόν. — Ces mots peuvent signifier ou bien : il en est de même du sensitif, c'est-à-dire qu'il peut être en puissance soit dans le premier sens, soit dans le second, suivant que l'on considère le moment qui précède ou celui qui suit la génération, ou bien : c'est en ce dernier sens c'est-à-dire ὡς τὸν ἐν ἡλικίᾳ ὄντα que le sensitif est en puissance. Presque tous les commentateurs adoptent la seconde interprétation. ALEX., *op. cit.*, 85, 25 : κατὰ τὸ δεύτερον σημαινόμενον τοῦ δυνάμει τὸ δυνάμει αἰσθάνεσθαι καὶ τὴν δυνάμει αἴσθησιν λέγεσθαι. THEM., 103, 24; SIMPL., 125, 12.

418 a, 1. ἐπεὶ δ' ἀνώνυμος.... διαφορά, *i. e. :* ὧν δυνάμεων ἐπεὶ οὐκ ὠνόμασται ἡ διαφορά..... (ALEX., *op. cit.*, 85, 26).

418 a, 4. καθάπερ εἴρηται. — V. *De an.*, II, 5, 417 a, 12 sqq. — La transposition de καθάπερ εἴρηται avant a, 5 : ἔστιν οἷον ἐκεῖνο, que propose ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 38, n. 6), n'est pas utile.

Les ἀπορίαι καὶ λύσεις d'ALEXANDRE contiennent (III, 3) un commentaire très net de ce chapitre. Les citations qui précèdent en sont tirées.

CHAPITRE VI

418 a, 10. τὸ δὲ κοινὸν πασῶν. — Les sensibles communs sont le mouvement, le repos, le nombre, la forme, la grandeur. Les commentateurs font remarquer que les sensibles communs ne sont pas tous aperçus par tous les sens. V. SIMPL., 126, 27 : ἀλλὰ πῶς τὰ κοινὰ πασῶν εἶναι λέγει ; μεγέθους γὰρ καὶ σχήματος μόναι ἀντιλαμβάνονται ὄψις καὶ ἁφή . ἴσως μὲν οὖν τὸ πασῶν ἀντὶ τοῦ πλειόνων εἴρηται (cf. PHILOP., 311, 10; SOPHON., 70, 24). SIMPLICIUS ajoute que l'ouïe perçoit cependant, d'une certaine façon, la dimension des objets sonores et qu'on peut en dire autant de l'odorat et du goût. D'après THEMISTIUS (106, 1), il n'y a qu'un sensible commun à tous les sens, le mouvement : κοινὰ δὲ πλειόνων κίνησις ἠρεμία ἀριθμὸς σχῆμα μέγεθος . ἀλλὰ κίνησις μὲν ἁπασῶν κοινόν τι τῶν αἰσθήσεων · ἀντιλαμβάνεται γὰρ αὐτῆς καὶ ὄψις καὶ ἀκοή ·..... ἀλλὰ καὶ ὄσφρησις προσιόντος καὶ ἀπιόντος τοῦ ὀσφρητοῦ, καὶ γεῦσις ὁμοίως. ἡ δὲ ἁφὴ καὶ σαφέστερον..... κτλ. Dans le *De sensu* (4, 442 b, 5) ARISTOTE indique, en outre, comme sensibles communs, le poli et le rugueux, l'aigu et l'obtus, en ajoutant la restriction qu'il oublie de faire ici : εἰ δὲ μὴ πασῶν, ἀλλ' ὄψεώς γε καὶ ἁφῆς. SCHIEBOLDT (*De imag. disq. ex Ar. libb. rep.*, p. 15, n. 31) conjecture πλειόνων pour πασῶν (a, 11), et πλείοσιν pour πάσαις (a, 19).

418 a, 12. περὶ ὃ μὴ ἐνδέχεται ἀπατηθῆναι. — Cf. *De sensu, l. l.* — Dans le troisième livre (3, 428 b, 18), ARISTOTE dit plus exactement : ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. Pour que la sensation des sensibles propres soit infaillible, il faut, en effet, qu'elle ait lieu dans certaines conditions : SIMPL., 126, 37 : τὴν..... αἴσθησιν κατὰ φύσιν δηλαδὴ ἔχουσαν καὶ ἀπὸ συμμέτρου τοῦ διαστήματος ἐνεργοῦσαν καὶ μὴ παραποδιζομένην ὑπὸ.... τῶν ἔξωθέν τινος. ALEX., *De an.*, 41, 13 : περὶ δὲ τὰ ἴδια αἰσθητὰ ἀληθεύουσι μάλιστα, ὅταν αὐταῖς φυλάσσηται ταῦτα, μεθ' ὧν εἰσιν αὐτῶν ἀντιληπτικαί. ὧν πρῶτον μὲν ἂν εἴη τὸ ὑγιαίνειν τε καὶ κατὰ φύσιν ἔχειν τὰ αἰσθητήρια, δεύτερον δὲ ἡ θέσις τοῦ αἰσθητοῦ,..... τρίτον ἡ τοῦ διαστήματος συμμετρία. Les sensibles par accident donnent lieu à un bien plus grand nombre d'erreurs. Mais ce

sont les sensibles communs dont la perception est le plus souvent erronée. V. *De an.*, à la suite du texte cité : δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα · καὶ ἐνταῦθα ἤδη ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι · ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται · εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκὸν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται . τρίτον δὲ τῶν κοινῶν..... λέγω δ' οἷον κίνησις καὶ μέγεθος,..... περὶ ἃ μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι κατὰ τὴν αἴσθησιν.

418 a, 13. ἡ δ' ἁφὴ πλείους μὲν ἔχει διαφοράς. — SIMPL., 127, 17 : πολλαὶ δὲ αἱ παθητικαὶ ποιότητες, ὧν ἡ ἁφὴ ὡς ἰδίων αἰσθητῶν γνωριστική, θερμότης ψυχρότης, ξηρότης ὑγρότης, σκληρότης μαλακότης, τραχύτης λειότης, βαρύτης κουφότης..... κτλ. ARISTOTE dit ailleurs (*De sensu*, 1, 437 a, 5 ; *Meta.*, A, 1, 980 a, 27), de la vue, que πολλὰς δηλοῖ διαφοράς (v. *ad* II, 12, note finale). Mais ces différences ne constituent pas, comme pour le toucher, des espèces irréductibles. Ce sont des formes d'un même sensible, la couleur. ALEX., *ad Meta. l. l.*, 3, 18 Bon., 1, 22 Hayd. : πολλαὶ γὰρ αἱ τῶν χρωμάτων διαφοραὶ μεταξὺ τῶν ἄκρων λευκοῦ καὶ μέλανος τυγχάνουσιν.

418 a, 14. ἀλλ' ἑκάστη γε..... 15. τούτων. — La définition que nous venons de donner du sensible propre (a, 11 : ὃ μὴ ἐνδέχεται... κτλ.) n'est pas rigoureusement exacte, parce qu'un même sens peut percevoir plusieurs qualités sensibles. Mais ce qu'il faut, du moins (γε), en retenir, c'est que les sensibles propres sont, pour chaque sens, ceux dont il a une intuition infaillible. THEMISTIUS (105, 20) comprend un peu différemment : οὐ μὴν εἰ καὶ πλείω ταύτῃ τὰ ὑποκείμενα ἕτερον τρόπον ἐνεργεῖ περὶ αὐτά,..... ἀλλὰ καὶ αὐτὴ περὶ τὰ αὑτῆς ἥκιστα εὐεξαπάτητος. De même PHILOP., 314, 35. Peut-être aussi faut-il admettre, avec TORSTRIK (p. 143), une ellipse ou une lacune dans le texte, et suppléer une phrase analogue à celle-ci : ἀλλὰ τί τὸ ἓν τὸ ὑποκείμενον, ὥσπερ ἀκοῇ ψόφος, οὕτω τῇ ἁφῇ, οὐκ ἔστιν ἔνδηλον (*De an.*, II, 11, 422 b, 32).

κρίνει. — V. *An. post.*, II, 19, 99 b, 35 ; *ad* III, 2, 426 b, 10.

418 a, 15. οὐκ ἀπατᾶται ..... ὅτι ψόφος. — THEM., 105, 23 : ἡ ὄψις οὐκ ἐξαπατᾶται, τί τὸ χρῶμα..... οὐδὲ ἡ ἀκοὴ τίς ὁ ψόφος.

418 a, 17. ἑκάστου. — Il faut adopter la leçon ἑκάστης (*sc.* αἰσθήσεως) que donne W ou, du moins, la supposer dans l'explication. THEM., 105, 29 : τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα λέγεται ἴδια ἑκάστης εἶναι αἰσθήσεως. SOPHON., 70, 32 : τὰ μὲν οὖν τοιαῦτα λέγεται ἴδια ἑκάστης.

418 a, 18. τὰ γὰρ τοιαῦτα..... 19. κοινὰ πάσαις. — Le sens commun, qui a pour fonctions de saisir les sensibles communs, de nous faire sentir que nous sentons, enfin d'être l'unité qui compare et distingue les sensibles d'espèces différentes (v. *ad* III, 1 et 2 ; ALEX., *De an.*, 64, 17 : κρίνει δὴ ἡ δύναμις ἡ αἰσθητικὴ ἅμα τὰ ἐναντία ὅτι ἐναντία.... (65, 2), τῇ κοινῇ δὲ αἰσθήσει ταύτῃ καὶ ὁρώντων αὐτῶν αἰσθανόμεθα καὶ ἀκουόντων καὶ καθ' ἑκάστην αἴσθησιν αἰσθανομένων..... (10) καὶ τῶν κοινῶν δὲ καλουμένων αἰσθητῶν διὰ ταύτης ἡ ἀντίληψις.) est-il un sens spécial ou un accompagnement et une fonction commune des sens particuliers ? Sur ce point deux passages différents, l'un du *De somno*, l'autre du *De anima*, semblent fournir deux réponses contradictoires : *De somno*, 2, 455 a, 12 : ἐπεὶ δ' ὑπάρχει καθ' ἑκάστην αἴσθησιν τὸ μέν τι ἴδιον τὸ δέ τι κοινόν, ἴδιον μὲν οἷον τῇ ὄψει τὸ ὁρᾶν, τῇ δ' ἀκοῇ τὸ ἀκούειν, ταῖς δ' ἄλλαις κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον · ἔστι δέ τις καὶ κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις, ᾗ καὶ ὅτι ὁρᾷ καὶ ἀκούει αἰσθάνεται · οὐ γὰρ δὴ τῇ γε ὄψει ὁρᾷ ὅτι ὁρᾷ (nous lisons ἀκούει αἰσθάνεται, avec L et U, au lieu de ἀκούει καὶ αἰσθάνεται. V. BONITZ, *Arist. Stud.*, II—III, p. 73 ; SCHELL, *D. Einh. d. Seelensleb.* etc., p. 86, n. 2 ; TORST., p. 166, en note). Le *De anima* (III, 2, déb.) dit, au contraire, que ce n'est pas par un sens spécial que nous sentons que nous sentons, mais qu'il faut admettre, sous peine de se jeter dans un procès à l'infini, et de soutenir qu'il y a, en réalité, deux sens pour la même chose, que le sens est capable de sentir par lui-même sa propre action. — TORSTRIK (*l. l.*) pense qu'il y a contradiction entre les deux assertions. En tous cas, c'est la seconde qui est la plus conforme à l'ensemble de la théorie Aristotélicienne. La sensation est, en effet, l'acte commun du sensible et du sentant ; le sentant en est, plus éminemment encore que le sensible, un élément nécessaire. En actualisant le sensible en tant que tel, le sentant ne fait, à certains égards, que réaliser ses propres puissances (v. *ad* II, 5, 417 b, 12—16 ; 16—19 ; 20 ; III, 2, 425 b, 26—426 a, 1) ; la forme sensible saisie par la sensation est quelque chose de lui-même, et c'est pour cela que la sensation est, à la fois, conscience d'elle-même et conscience du sensible (ALEX., ἀπ. κ. λύς., III, 3, *præs.* 93, 20 : διὸ ἐξ ἀνάγκης ἕπεται παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ συναισθάνεσθαι καὶ

ἑαυτοῦ αἰσθανομένου τῷ ἕπεσθαι τῇ αἰσθήσει αἰσθανομένῃ τινὸς τῶν αἰσθητῶν ἔξω ὄντος τὸ ἅμα καὶ ἑαυτῆς αἰσθάνεσθαι.). La pensée, dit la *Métaphysique* (Λ, 9, 1074 b, 33 sqq.; V. *ad* III, 4, 430 a, 3 sqq.), ayant son objet, c'est-à-dire l'universel, en elle-même, se pense elle-même : mais la sensation a besoin de recevoir son objet du dehors, et c'est pour cela qu'elle n'est pas uniquement sensation de la sensation, mais elle se sent elle-même comme accessoire : αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ. Cette doctrine n'est pas incompatible avec les termes du *De somno*. Elle est même, à y regarder de près, nécessairement impliquée par les expressions : τὸ μέν τι ἴδιον τὸ δέ τι κοινόν, — κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις. Le sens commun est la condition des sens spéciaux et se retrouve en chacun d'eux (v. ci-dessous). Le *De anima* affirme que la συναίσθησις n'est pas la fonction d'un sens spécial ; le *De somno* qu'elle est l'œuvre de la sensibilité commune à tous les sens spéciaux. Non seulement ces assertions ne se contredisent pas, mais la seconde explique la première, et l'on pourrait juxtaposer ainsi les deux textes (*De an.*, III, 2, 425 b, 15, *De somno*, 2, 455 a, 13) : ἔτι δ' εἰ καὶ ἑτέρα εἴη ἡ τῆς ὄψεως αἴσθησις, ἢ εἰς ἄπειρον εἶσιν ἢ αὐτή τις ἔσται αὐτῆς. ὥστ' ἐπὶ τῆς πρώτης (*sc.* τῆς ὄψεως) τοῦτο ποιητέον. <καὶ τοῦτ' εὐλόγως·> ὑπάρχει<γὰρ> καθ' ἑκάστην αἴσθησιν τὸ μέν τι ἴδιον τὸ δέ τι κοινόν,..... οὐ γὰρ δὴ τῷ τῆς ὄψεως ἰδίῳ ὁρᾷ ὅτι ὁρᾷ. De même encore, *De an.*, III, 1, 425 a, 13 et *De somno*, 2, 455 a, 19 : ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ἀλλά τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἁπάντων <αἰσθάνονται>. ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν. Ce n'est pas, en effet, en tant que sens spécial et différencié, que le sens de la vue nous donne la conscience de la vision; c'est en tant qu'il participe aux caractères communs de toute sensibilité. C'est ainsi qu'ALEXANDRE, non seulement dans ses ἀπορίαι καὶ λύσεις (*l. cit.*), mais encore dans son περὶ ψυχῆς (65, 2 sqq.), et la plupart des commentateurs grecs (v. *ad* III, 2, 425 b, 15—17; 22—24; 26—426 a, 1; SIMPL., 188, 22 : ἔσται τις αὐτὴ ἑαυτῆς γνωριστικὴ αἴσθησις. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ τῇ ὄψει καὶ ἑκάστῃ τῶν πέντε τὸ αὐτὸ δοτέον, εἴ γε ὅλως αἴσθησίς τις οὖσα πέφυκεν ἑαυτῆς εἶναι ἀντιληπτική.... (28) καὶ γὰρ αἰσθήσεως οὖσα καὶ αἰσθητοῦ τυγχάνει οὖσα..... κτλ.) interprètent le passage du *De anima*. PRISCIEN, dont le témoignage a d'autant plus de portée qu'il se borne vraisemblablement à reproduire THÉOPHRASTE, s'exprime sur ce point avec une remarquable netteté (22, 1) : ἡ δὲ κοινὴ αἴσθησις οὔτε ἡ αὐτὴ ταῖς κατὰ μέρος οὔτε πάντῃ ἑτέρα. κατὰ γὰρ τὴν πασῶν συναίρεσιν καὶ τὴν εἰς ἓν ἀμέριστον ἀποκορύφωσιν· διὸ καὶ ἑκάστη (*leg.* ἑκάστη) πως

συναισθήσεται ὅτι αἰσθάνεται, οὐχ ᾗ μεμέρισται ἀλλ' ᾗ συνῆπται τῇ μιᾷ. On peut dire, si l'on entend par ὄψις la vue en tant que sens spécial ou la quiddité de la vue, que ce n'est pas elle qui sent qu'elle voit et, d'autre part, qu'elle se sent elle-même en tant qu'elle est aussi la sensibilité (cf. SIEBECK, *Philolog.*, XL, p. 353 : *Im inhalte der* ὄψις *liegt 1 — ein specifisches, die empfindung von licht und farbe; 2 — ein ihr mit andern sinnen gemeinsames : das bewusstwerden des empfindungsactes.* V. aussi SCHELL, *D. Einh. d. Seelensleb.* etc., p. 85 sqq.; KAMPE *Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 107 sqq.; BAEUMKER, *Arist. Lehre v. d. äuss. und inn. Sinnesverm.*, pp. 76—77; NEUHAEUSER, *Arist. Lehre v. d. sinnl. Erkenntnissverm.*, p. 63, et DEMBOWSKI, *Quæst Ar. duæ*, qui essaie de prouver que, d'après ARISTOTE, chaque sens spécial saisit, *en tant que tel*, sa propre action — cf. *præs.* pp. 19; 20 —, et qui s'efforce — p. 37 sqq. —, sans y réussir à notre avis, de concilier cette opinion avec le texte du *De somno*). — C'est cette partie commune qu'implique chaque sens, qui constitue précisément le πρῶτον αἰσθητικόν, et c'est lui qui rend possible l'aperception des sensibles communs. *De mem.*, 1, 450 a, 9 : μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρίζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον,..... ὥστε φανερὸν ὅτι τῷ πρώτῳ αἰσθητικῷ τούτων ἡ γνῶσίς ἐστιν. *De somno*, 1, 454 a, 23; 2, 455 a, 17 : καὶ κρίνει δὴ καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ γλυκέα τῶν λευκῶν, οὔτε γεύσει οὔτε ὄψει οὔτ' ἀμφοῖν, ἀλλά τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἁπάντων. ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν· τὸ δ' εἶναι αἰσθήσει τοῦ γένους ἑκάστου ἕτερον, οἷον ψόφου καὶ χρώματος. *Juv. et sen.*, 1, 467 b, 28 : ἐπεὶ οὖν τῶν ἰδίων αἰσθητηρίων ἕν τι κοινόν ἐστιν αἰσθητήριον, εἰς ὃ τὰς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεις ἀναγκαῖον ἁπαντᾶν. *Ibid.*, 3, 469 a, 10. — D'ailleurs, et ceci prouve immédiatement que le sens commun n'est pas un sens spécial, les sensibles communs ne sont, leur nom même l'indique, les sensibles propres d'aucun sens particulier. De plus, encore, si le sens commun était un sens spécial, l'acte par lequel il saisit les sensibles auquel il est affecté, devrait être, comme celui de la vue ou des autres sens particuliers, exempt d'erreur. Or il n'en est pas ainsi (v. *ad* II, 6, 418 a, 12; III, 3, 428 b, 22—23). Pourquoi, en effet, l'appréhension, par chaque sens, des sensibles propres est-elle infaillible? C'est qu'elle constitue une opération simple et indivisible ; qu'il n'y a en elle aucun passage d'un terme à un autre ; aucune pluralité d'éléments dont l'union ou la séparation incorrectes puissent donner lieu à l'erreur. Le sentant saisit la forme sensible dégagée de sa

matière dans une intuition indivisible. Sur ce point, la sensation ressemble à l'intellection des concepts purs, simples formes sans matière logique, dont l'intuition est, aussi, indivisible et exempte d'erreur (*De an.*, III, 6, 430 b, 27 : ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι ἀληθής, καὶ οὐ τὶ κατά τινος · ἀλλ' ὥσπερ τὸ ὁρᾶν τοῦ ἰδίου ἀληθές, εἰ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί, οὕτως ἔχει ὅσα ἄνευ ὕλης (v. *ad* III, 4, 429 b, 12—17 ; 6, 430 b, 6—20). C'est seulement avec la discursion, le passage de l'espèce au genre ou de la forme à sa matière, que l'erreur peut s'introduire dans la pensée. Or, ce qu'est la pensée discursive dans le domaine intellectuel, l'aperception des sensibles communs l'est dans la connaissance sensible. C'est toujours avec le sensible propre que le sensible commun est donné, et en lui qu'il est aperçu ; il peut s'en déduire. De même que l'erreur peut se glisser dans le jugement qui passe du sensible propre au sensible par accident — comme dans le cas où l'on affirme que telle chose blanche est un homme (*De an.*, *l. cit.*, et III, 3, 428 b, 21 : ὅτι μὲν γὰρ λευκόν, οὐ ψεύδεται, εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκὸν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται) —, de même, elle peut intervenir dans le passage du sensible propre au sensible commun. Il y a analogie sur ce point entre le sensible commun et le sensible par accident, ou plutôt le sensible commun n'est, à proprement parler, qu'une sorte de sensible par accident (*ibid.*, b, 23 : λέγω δ' οἷον κίνησις καὶ μέγεθος, ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς) ; c'est un συμβεβηκὸς καθ' αὑτὸ du sensible propre, parce que, sans faire partie de son essence, il l'accompagne toujours et peut s'en déduire (v. *ad* I, 1, 402 a, 8 ; 15—16 ; III, 1, 425 b, 5 ; 3, 428 b, 22—23). Enfin, l'organe central de la sensibilité, le cœur, qui est comme la racine commune de tous les sens spéciaux, est aussi l'organe du sens commun (V. *ad* II, 12, 424 a, 24—25) ; c'est dans le πρῶτον αἰσθητικὸν que réside la κοινὴ αἴσθησις (*De mem.*, I, 450 a, 10).

418 a, 19. καὶ γὰρ ἀφῇ..... 20. ὄψει. — V. *ad* III, 1, 425 a, 17.

418 a, 20. κατὰ συμβεβηκὸς..... 21. υἱός. — *De an.*, III, 1, 425 a, 24 : εἰ δὲ μή, οὐδαμῶς ἂν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκὸς ἠσθανόμεθα, οἷον τὸν Κλέωνος υἱὸν οὐχ ὅτι Κλέωνος υἱός, ἀλλ' ὅτι λευκός · τούτῳ δὲ συμβέβηκεν υἱῷ Κλέωνος εἶναι.

418 a, 21. Διάρους υἱός. — PHILOP., 315, 21 : λέγεται δὲ ὁ Διάρης οὗτος φίλος εἶναι τῷ Ἀριστοτέλει · φέρονται γοῦν αὐτοῦ πρὸς αὐτὸν ἐπιστολαί. PHILOPON a lu Διάρης au lieu de Διάρους υἱός. Il ajoute cependant que cette leçon figure dans certains manuscrits.

418 a, 23. οὐδὲν πάσχει. — *Sub.* : τὸ αἰσθανόμενον (SIMPL., 128, 13) ou ἡ αἴσθησις (THEM., 106, 27).

ᾗ τοιοῦτον, c'est-à-dire en tant qu'il est le fils de Diarès, ou bien en tant qu'il est sensible par accident. SIMPL., *l. l.* : οὐδὲν πάσχει τὸ αἰσθανόμενον ὑπὸ τοῦ λευκοῦ, ᾗ ὁ λευκὸς Διάρους ἐστὶν υἱός. SOPHON., 71, 7 : διὸ καὶ οὐδὲν πάσχει ᾗ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ὅρασις. V. *ad* III, 1, 425 a, 14—30.

418 a, 25. καὶ πρὸς ἃ..... αἰσθήσεως. — SIMPL., 128, 29 : ἡ τελειότης ἑκάστης αἰσθήσεως καὶ ἡ δύναμις κατ' αὐτὸ τὸ τοῦ αἰσθητοῦ ὁρίζεται εἶδος.

CHAPITRE VII

418 a, 26. οὗ μὲν οὖν..... ὁρατόν. — La proposition n'est pas aussi tautologique qu'elle le paraît au premier abord. THEM., 107, 7 : τῆς ὄψεως ἴδιον αἰσθητὸν τὸ ὁρατόν · ἡ γὰρ ὄψις ὅρασις, ἡ δὲ ὅρασις πρὸς τὸ ὁρατόν. — μὲν οὖν. *Ind. Ar.*, 454 a, 35 : *usurpantur eaedem particulae* μὲν οὖν *etiam ut omnino ad novam rem transitus significetur.*

418 a, 27. καὶ ὁ λόγῳ μὲν..... 28. τυγχάνει ὄν. — Il s'agit des choses qui ne sont visibles que dans l'obscurité. V. *ad* II, 7, 419 a, 3 ; 4 ; 5 ; 6.

418 a, 29. γὰρ ne peut s'expliquer qu'en supposant une idée sous-entendue : nous ne nous occuperons pas, pour le moment, de cette sorte particulière de visible, car, à proprement parler et d'une manière générale, le visible c'est la couleur (SOPHON., 72, 27 : νῦν δὲ τὸ ὁρατὸν κυρίως ἐστὶ χρῶμα.), ou bien : quoi qu'il puisse y avoir d'autres visibles que la couleur, il n'en est pas moins vrai que celle-ci est *du* visible. SIMPL., 130, 6 : ἀντὶ τοῦ τὶ ὁρατὸν εἴρηται νῦν τὸ ὁρατόν. — La conjecture

de ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 42, n. 2) : προελθοῦσι · μάλιστα γὰρ ὁρατόν..... κτλ., est assez séduisante.

418 a, 29. τοῦτο δ' ἐστὶ..... 31. τοῦ εἶναι ὁρατόν. — La couleur est le visible ou, plus exactement, la cause de la visibilité. Le visible c'est, à proprement parler, ce qu'elle revêt, c'est-à-dire l'objet en qui elle joue le rôle de cause de la visibilité. SIMPL., 130, 7 : οὐ **γὰρ τὸ χρῶμα** ἢ ἡ λαμπρότης, ἀλλὰ τὸ κεχρωσμένον κατὰ τὸ χρῶμα καὶ **τὸ λαμπρὸν** κατὰ τὴν λαμπρότητα ὁρᾶται. THEM., 107, 15 : τοῦτο δὲ (*sc.* **τὸ χρῶμα**) εἶναι πέφυκε αἰεὶ ἐπὶ τῆς τῶν σωμάτων ἐπιφανείας. *De sensu*, 3, 439 a, 30 : τὸ γὰρ χρῶμα ἢ ἐν τῷ πέρατί ἐστιν ἢ πέρας.

418 a, 30. καθ' αὑτὸ δὲ οὐ τῷ λόγῳ..... 31. ὁρατόν. — Dans son sens logique, l'expression *par soi* ne s'emploie que dans deux cas : 1° on dit que les attributs essentiels d'un sujet lui appartiennent par soi; 2° on dit aussi qu'un sujet appartient par soi à ses attributs, lorsque ceux-ci ne peuvent se concevoir et se définir indépendamment de ce sujet, comme le camus par rapport au nez, ou l'impair par rapport au nombre. V. *An. post.*, I, 4, 73 a, 34 : καθ' αὑτὰ δ' ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν,..... καὶ ὅσοις τῶν ἐνυπαρχόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ἐνυπάρχουσι τῷ τί ἐστι δηλοῦντι. Or le visible n'appartient à l'objet coloré ni dans l'un, ni dans l'autre de ces sens (SIMPL., 130, 11 : μήτε ἐν τῷ τοῦ κεχρωσμένου ὅρῳ τὸ ὁρατὸν ὡς οὐσιῶδες αὐτοῦ παραλαμβάνεται μήτε ἀπάπαλιν — *leg.* ἀνάπαλιν —). Si nous disons que l'objet coloré est visible par soi, c'est parce qu'il a en lui-même la condition de sa visibilité, la couleur, et par opposition au diaphane qui n'est visible que grâce à la couleur et à la lumière qu'il emprunte au visible par soi. ID., 130, 13 : πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ διαφανοῦς, τοῦ μὴ κατά τι ἑαυτῷ συμφυὲς ἀλλὰ κατὰ τὸ ἐπίκτητον ὁρωμένου φῶς.

418 b, 2. διόπερ οὐχ ὁρατὸν ἄνευ φωτός. — L'essence de la couleur en tant que visible est de mettre en mouvement le diaphane en acte. Or le diaphane en acte est le diaphane éclairé. SIMPL., 131, 5 : πεφώτισται γὰρ τὸ κατ' ἐνέργειαν διαφανές, οὗ κινητικὸν τὸ χρῶμα, ἀλλ' οὐχὶ τοῦ δυνάμει διαφανοῦς. ALEX., *De sensu*, 73, 11 : τὸ γὰρ χρῶμα, ὅπερ ἐστὶν ὁρατὸν καθ' αὑτό, εἶπε κινητικὸν εἶναι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς, κατ' ἐνέργειαν δὲ διαφανὲς τὸ πεφωτισμένον, ἐπειδὴ καὶ τὸ φῶς ἑτέθη ἐνέργεια εἶναι τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανές.

418 b, 4. ἔστι δή. — δὴ marque la conséquence de cette proposition à la précédente. Puisqu'il convient de parler d'abord de la couleur, comme sa définition dépend de celle du diaphane, il faut, par conséquent, dire ce qu'est le diaphane. δὴ a ici, à peu près exactement, le sens du français : *or donc*..... — Peut-être ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 43, n. 5) a-t-il raison de conjecturer ἔστι δή τι διαφανοῦς.

418 b, 6. χρῶμα. — SIEBECK (*Philolog.*, XL, p. 347) pense que ce mot n'est qu'une glose marginale maladroitement introduite dans le texte. ARISTOTE veut dire, remarque-t-il, que le diaphane n'est pas visible par soi, mais grâce à un élément étranger, c'est-à-dire (b, 12) à la présence (παρουσία) de l'éther ou du feu. Si on lit χρῶμα, cette distinction de l' ὁρατὸν καθ' αὑτὸ et de l' ὁρατὸν δι' ἀλλότριον se trouve remplacée par celle de l' ἀλλότριον χρῶμα et de l' οἰκεῖον χρῶμα dont il n'est pas question. — La correction proposée ne nous paraît pas utile. D'abord, en effet, comme le visible c'est la couleur ou le coloré (418 a, 26), car la lumière elle-même n'est qu'une sorte de couleur (*Ind. Ar.*, 843 b, 7), dire que le diaphane n'a pas de couleur propre, c'est dire qu'il n'est pas visible par soi (*De sensu*, 3, 439 a, 14; V. *ad* II, 7, 418 b, 11). En outre, l'expression ἀλλὰ δι' ἀλλότριον ne serait pas très régulière; il faudrait, au moins : ἀλλὰ δι' ἀλλότριόν τι. Enfin, le texte traditionnel est confirmé par THÉOPHRASTE (*ap.* PRISC., 7, 26) : ἐπιταράξειεν ἄν τινας διὰ τὸ ἀσύνηθες, ὅπως λέγεται ὁρατὸν μὴ καθ' αὑτὸ ἀλλὰ διὰ τὸ ἀλλότριον χρῶμα. Et PRISCIEN résout la difficulté précisément comme il faut le faire : εὐαπόλυτος δὲ ἡ δοκοῦσα ταραχή. ἀλλότριον γὰρ χρῶμα τὸ φῶς..... κτλ.

πολλὰ τῶν στερεῶν. — PHILOP., 324, 3 : οἷον φεγγῖται, λίθοι, κέρατα, ὕελος, γύψος διαφανὴς καὶ πολλὰ ἄλλα. De même SOPHON., 73, 15.

418 b, 8. φύσις ὑπάρχουσα..... 9. σώματι. — *De sensu*, 3, 439 a, 21 : ὃ δὲ λέγομεν διαφανές, οὐκ ἔστιν ἴδιον ἀέρος ἢ ὕδατος οὐδ' ἄλλου τῶν οὕτω λεγομένων σωμάτων, ἀλλά τίς ἐστι κοινὴ φύσις καὶ δύναμις, ἣ χωριστὴ μὲν οὐκ ἔστιν, ἐν τούτοις δ' ἐστί, καὶ τοῖς ἄλλοις σώμασιν ἐνυπάρχει, τοῖς μὲν μᾶλλον τοῖς δ' ἧττον. Tous les corps contiennent donc le diaphane, mais à des degrés divers. ALEX., *De sensu*, 94, 9 : πᾶν γὰρ σῶμα κατὰ τὴν τοιαύτην δύναμιν χρώματός

ἐστι δεκτικόν . ἔστι δὲ οὐκ ἐν πᾶσιν ἴση ἡ φύσις αὕτη τοῖς σώμασιν, ἀλλ' ἐν οἷς μὲν μᾶλλον, ἐν οἷς δὲ ἧττον.

418 b, 8. καὶ ἐν τῷ ἀϊδίῳ τῷ ἄνω σώματι. — V. *Ind. Ar.*, 68 b, 2. — Faut-il traduire : qui est la même dans ces deux corps et dans le corps céleste éternel (PHILOP., 324, 15 ; SOPHON., 73, 17), ou bien : qui est la même dans ces deux corps *que* dans le corps céleste éternel ? Cette dernière interprétation indiquerait que c'est dans le corps dont sont formés les sphères célestes et les astres que le diaphane se réalise éminemment, et que, parmi les autres corps, l'air et l'eau sont les plus diaphanes parce que leur essence se rapproche davantage de celle de la substance céleste (TREND., p. 304 : *aqua et aer inde perspicua sunt elementa, quod utrumque eamdem habet naturam atque caelum*). Tel est le sens que paraissent adopter THEMISTIUS (108, 19) et ALEXANDRE (*De sensu*, 96, 6) : κατὰ λόγον δὲ κατὰ τὴν πρὸς τοῦτο (*sc.* τὸ θεῖον καὶ τὸ πῦρ) γειτνίασιν καὶ οἰκειότητα καὶ τῶν ἄλλων ἕκαστον κεκοινώνηκε τῆς διαφανείας, ἀὴρ μὲν μᾶλλον,.... δευτέρως δὲ τὸ ὕδωρ, τελευταία δὲ ἡ γῆ. — La substance des sphères célestes doit être diaphane, car, autrement, la lumière émanée des astres ne pourrait être aperçue par nous. PHILOP., 324, 16 : διαφανεῖς γὰρ πᾶσαι (*sc.* αἱ σφαῖραι). ὁρῶμεν γὰρ τὰ ἐν τῇ ἀπλανεῖ ἄστρα διὰ τῶν ἄλλων. De même SOPHON., 73, 20.

418 b, 10. δυνάμει δὲ..... καὶ τὸ σκότος. — On peut traduire, ou bien : dans ce en quoi la lumière est en puissance, l'obscurité existe (THEM., 109, 13 : ἐν οἷς οὖν δυνάμει τὸ φῶς, ἐν τούτοις ἐστὶ καὶ τὸ σκότος ·), ou bien : dans ce en quoi la lumière existe, l'obscurité existe aussi en puissance (TORST., p. 443 : ἐν ᾧ τὸ φῶς ἐστίν, ἐν τούτῳ δυνάμει καὶ τὸ σκότος.), ou encore : là où le diaphane est en puissance, l'obscurité existe (SIMPL., 133, 2 : ἐν ᾧ τῶν διαφανῶν τὸ δυνάμει, ἐκεῖ καὶ τὸ σκότος. De même PHILOP., 341, 12). C'est cette dernière explication qui paraît la meilleure, car la contre-partie de la proposition précédente (le diaphane en acte c'est la lumière) doit être : le diaphane en puissance c'est l'obscurité. Cf. *De sensu*, 3, 439 b, 14—17 ; V. *ad* II, 7, 418 a, 26—419 a, 25. STEINHART (*Symb. crit.*, p. 4) conjecture : δυνάμει δὲ καὶ ἐν ᾧ τοῦτ' ἐστί, (*i. e.* τὸ διαφανές *potentia, et in quo est, ut in materia sua*) τὸ σκότος. Mais il ne semble pas que cette interprétation ait, sur les précédentes, un avantage tel qu'il y ait lieu de modifier le texte pour l'adopter.

418 b, 11. οἷον χρῶμά ἐστι. — Le *De sensu* (3, 439 a, 18) indique le sens qu'il faut donner ici à οἷον : ὥσπερ οὖν εἴρηται περὶ φωτὸς ἐν ἐκείνοις, ὅτι ἐστὶ χρῶμα τοῦ διαφανοῦς κατὰ συμβεβηκός. ALEX., *ad loc.*, 90, 5 : διὸ οὐκ οἰκεῖον αὐτοῦ χρῶμα τὸ φῶς, ὥσπερ τῶν ἄλλων τῶν κεχρωσμένων . ἐν ἐκείνοις μὲν γὰρ μένει τὸ χρῶμα, ὡς οἰκεῖον ὄν, ἐπὶ δὲ τοῦ φωτὸς οὐχ οὕτω.

418 b, 12. τοιούτου οἷον τὸ ἄνω σῶμα. — La substance sidérale est donc, à la fois, diaphane et lumineuse. SIMPL., 133, 27 : τὸ δὲ οὐράνιον εἰ καὶ ἅμα φωτιστικόν τέ ἐστι καὶ διαφανές, ἀλλ' ἕτερον αὐτῷ τὸ διαφανεῖ τε εἶναι καὶ φωτιστικῷ. — ARISTOTE dit cependant que la matière sidérale n'est pas du feu (*De cœlo*, II, 7, 289 a, 34) : ὅτι μὲν οὖν οὔτε πύρινά ἐστιν (*sc.* τὰ ἄστρα) οὔτ' ἐν πυρὶ φέρεται, ταῦθ' ἡμῖν εἰρήσθω περὶ αὐτῶν. Les astres et les sphères auxquelles ils sont fixés sont composés de la même substance (*Ibid.*, 289 a, 13 : εὐλογώτατον δὴ καὶ τοῖς εἰρημένοις ἑπόμενον ἡμῖν τὸ ἕκαστον τῶν ἄστρων ποιεῖν ἐκ τούτου τοῦ σώματος ἐν ᾧ τυγχάνει τὴν φορὰν ἔχον), et cette substance paraît n'être ni chaude ni lumineuse par elle-même, puisque la lumière et la chaleur des astres proviennent du frottement qu'ils exercent sur l'air (*Ibid.*, 289 a, 19 : ἡ δὲ θερμότης ἀπ' αὐτῶν καὶ τὸ φῶς γίνεται παρεκτριβομένου τοῦ ἀέρος ὑπὸ τῆς ἐκείνων φορᾶς.). Il semble donc y avoir quelque indécision dans les idées d'ARISTOTE sur ce point. Peut-être n'expliquait-il ainsi que la chaleur spéciale à la portion de matière sidérale qui forme les astres, et pensait-il que l'ensemble de cette matière est lumineux par lui-même quoique à un moindre degré. Il attribue, ailleurs, à la chaleur animale une certaine analogie avec l'élément astral, mais il dit, en même temps, que cette chaleur n'est ni du feu, ni rien qui y ressemble. *Gen. an.*, II, 3, 736 b, 34 : ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν. τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν, ἀλλὰ..... ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ. V. *ad* II, 4, 416 a, 14. — Le passage (*Meteor.*, I, 3, 339 b, 22) indiqué par TRENDELENBURG (p. 306) comme exprimant l'opinion que la substance sidérale est *simile igni*, n'a pas ce sens. Car ce n'est pas sur ce point que l'opinion d'ANAXAGORE y est approuvée.

418 b, 13. ἓν καὶ ταὐτὸν, *i. e.* : *igni simile* (TREND. *l. l.*).

418 b, 15. οὐδ' ἀπορροὴ σώματος οὐδενός. — D'après

SIMPLICIUS (133, 31), cette observation est dirigée contre le *Timée*. V. *Tim.*, 45, B—D : ..... πῦρ εἰλικρινὲς ἐποίησαν (*sc.* οἱ θεοί) διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν ..... ὅταν οὖν μεθημερινὸν ᾖ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα..... κτλ. V. *ad* III, 12, 435 a, 5—6; *Ibid.*, 67 C : ἃ ξύμπαντα μὲν χρόας ἐκαλέσαμεν, φλόγα τῶν σωμάτων ἑκάστων ἀποῤῥέουσαν. Il est probable, toutefois, qu'ARISTOTE vise, non pas seulement la doctrine de PLATON, mais aussi celles d'EMPÉDOCLE et de DÉMOCRITE. Cf. *Gen. et corr.*, I, 8, 324 b, 25—33; EMPED., v. 337 Mull : γνῶθ' ὅτι πάντων εἰσὶν ἀποῤῥοαί, ὅσσ' ἐγένοντο. La perception visuelle naît, d'après EMPÉDOCLE, de la rencontre des émanations des choses visibles, avec les effluves du feu et de l'eau sortant à travers les pores de l'œil (v. *ad l. l.*). ARISTOTE (*De sensu*, 2, 437 b, 10; 23) rapproche sur ce point la théorie d'EMPÉDOCLE et celle du *Timée*. En ce qui concerne la doctrine de DÉMOCRITE, v. ALEX., *De sensu*, 51, 3 : ἡγεῖται δὲ αὐτός τε καὶ πρὸ αὐτοῦ Λεύκιππος..... εἴδωλά τινα ἀποῤῥέοντα ὁμοιόμορφα τοῖς ἀφ' ὧν ἀποῤῥεῖ (ταῦτα δέ ἐστι τὰ ὁρατὰ) ἐμπίπτειν τοῖς τῶν ὁρώντων ὀφθαλμοῖς καὶ οὕτω τὸ ὁρᾶν γίνεσθαι. THEOPH., *De sens.*, 50, 513, 17 Diels; AR., *De sensu*, 2, 438 a, 5—12. V. *ad* II, 8, 419 a, 15.

418 b, 16. πυρὸς ἢ τοιούτου. — ESSEN (*op. cit.*, p. 44, n. 9), remplace ces mots par πυρώδους ἕξεως, d'après le *De sensu*, 3, 439 a, 19.

παρουσία. — Cf. *De sensu l. l.*; *ad* II, 7, 418 b, 8. THEM., 110, 13 : παρουσία δὲ οὐχ ὡς ἡ τῶν κιρναμένων πρὸς ἄλληλα, οὐδ' ὡς τῶν ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ παρακειμένων ἀλλήλοις · ἅπαντα γὰρ ταῦτα σωμάτων τὰ πάθη, ἀλλ' ὡς ἡ τοῦ δρῶντος ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχοντι, μᾶλλον δὲ τελειουμένῳ. SIMPL., 134, 2 : τὴν δὲ παρουσίαν οὐ τοπικὴν ἀλλὰ τελειωτικὴν τοῦ δεχομένου. TREND., p. 306 : *Haec quidem* παρουσία *a corporis praesentia aliena ad solam praesentem vim redire videtur, ut ita ad* ἐνέργειαν, *ad perficientem perspicui vim, accedat. Ind. Ar.*, 571 a, 59 : παρουσία ... *de ideis Platonicis,* αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν αἴτιον τῇ παρουσίᾳ τοῖς ἄλλοις ηεα *8. 1217 b 5, 8. inde fortasse explicatur* πυρὸς παρουσία φῶς ψβ7. *418 b 16, 20* (*non de corporis praesentia sed de praesente vi, cf. Trdlbg p* 374 *sq*). TEICHMÜLLER (*Arist. Forsch.*, III, p. 4 sq.) pense que παρουσία est un mot emprunté à la terminologie platonicienne, et qui exprime : *Die Anwesenheit der Form.... in dem Stoffe, ... die Erscheinung der Idee.* Mais ici παρουσία ne semble pas désigner l'inhérence de la forme (la lumière) dans la matière (le diaphane), mais l'influence du feu qui permet à cette forme de se réaliser. Cette influence n'est pas une action proprement dite, puisque le sujet qui réalise les puissances qu'il contient, qui se meut vers son acte, ne pâtit pas (v. *ad* II, 5, 417 b, 3—5; 12—16; 16—19; 20 et ALEXANDRE — que suit PHILOPON, 343, 25 — *De sensu*, 277, 2 : ὡς γὰρ τὸ δεξιόν τινος οὐ διὰ κινήσεως δεξιὸν γίνεται, οὐδὲ διὰ γενέσεως, ἀλλὰ τῇ τοῦ πρὸς ὃ δεξιόν ἐστι ποιᾷ σχέσει πρὸς αὐτὸ ἀθρόως οὐκ ὂν πρότερον δεξιὸν γίνεται δεξιόν, οὕτω καὶ τὸ δυνάμει διαφανὲς ἐνεργείᾳ γίνεται τοιοῦτον ἀθρόως μεταβάλλον τῇ τοῦ φωτίζειν πεφυκότος αὐτὸ πρὸς αὐτὸ σχέσει ποιᾷ. ALEXANDRE emploie encore, — *De an.*, 43, 2, — pour éclaircir la même idée, la comparaison suivante : ..... κατὰ παρουσίαν τε καὶ ποιὰν σχέσιν, ὡς γίνεται καὶ ἐν τοῖς κατόπτροις τὰ ἐν αὐτοῖς ὁρώμενα.). Le terme de παρουσία paraît donc s'appliquer à l'influence, sur un sujet, des conditions qui lui permettent de réaliser les puissances qu'il renferme. C'est ce que dit très nettement PRISCIEN (6, 30) qui s'inspire manifestement de THÉOPHRASTE : .....διαφανὲς εἰς ἐνέργειαν ἤδη τελειωθὲν ὑπὸ τοῦ φωτίζοντος καὶ τελειοῦν ἑκάτερον, τό τε ὁρῶν. καὶ τὸ ὁρώμενον. ID., 8, 9; 9, 30 sqq.; 10, 1 *et sæp.* L'obscurité de ce concept tient, sans doute, à l'indécision des idées d'ARISTOTE sur l'action et la passion en général. — SOPHON., 76, 12 : ἔστιν οὖν τὸ φῶς οὔτε πῦρ..... ἀλλ' ἡ τοῦ διαφανοῦς ἐνέργεια ἢ διαφανές, ...ἥ τις ἐγγίνεται ὑπὸ ποιητικοῦ πρώτως μὲν τοῦ ἡλίου... La doctrine de l'incorporéité de la lumière a été reprise par PLOTIN. V. *Enn.*, 1, 6, 3, 52 : φωτὸς ἀσωμάτου καὶ λόγου καὶ εἴδους ὄντος.

418 b, 17. οὐδὲ γὰρ..... εἶναι. — Cette phrase est, sans doute, amenée par ce qui précède immédiatement. Le feu opère dans le diaphane (παρουσία), sans se mêler à lui comme un corps à un autre : οὐδὲ γὰρ... κτλ. Par suite, il n'y a pas de raison pour transporter ces mots après σῶμα (b, 15), comme le propose TORSTRIK (*in app. crit. ad loc.*).

418 b, 18. ἔστι δὲ τὸ σκότος..... 20. τὸ φῶς ἐστίν. — THEM., 110, 23 : ἄλλως δέ, εἰ τὸ σκότος στέρησις ἐν τῷ διαφανεῖ τῆς τοῦ πυρὸς παρουσίας, ἡ τούτου παρουσία τὸ φῶς ἐστί, παρουσία δὲ ἅπασα σχέσις τοῦ παρόντος πρὸς ἐκεῖνο, ᾧ πάρεστι, καὶ οὐχὶ σῶμα. SIMPLICIUS (134, 23) remarque aussi que cet argument a pour but de confirmer que la lumière n'est pas un corps : ἐν ἀπουσίᾳ μὲν γὰρ καὶ στερήσει ὁ σκότος, ἀλλ' οὐ σώματος.

418 b, 20. Ἐμπεδοκλῆς. — V. ZELLER, tr. fr., t. II, p. 234,

I[5], 790 sq. t. a. : « Empédocle expliquait la lumière des corps « célestes par sa théorie des émanations, et soutenait en con- « séquence que la lumière avait besoin d'un certain temps « pour parcourir l'espace compris entre le soleil et la terre. » PHILOP., 344, 34 : Ἐμπεδοκλῆς, ὃς ἔλεγεν ἀπορρέον τὸ φῶς σῶμα ὂν ἐκ τοῦ φωτίζοντος σώματος. *De sensu*, 6, 446 a, 26 : καθάπερ καὶ Ἐμπεδοκλῆς φησὶν ἀφικνεῖσθαι πρότερον τὸ ἀπὸ τοῦ ἡλίου φῶς εἰς τὸ μεταξὺ πρὶν πρὸς τὴν ὄψιν ἢ ἐπὶ τὴν γῆν.

418 b, 21. εἴ τις ἄλλος. — ALEX., *De sensu*, 260, 4 : τῆς δ' αὐτῆς δόξης καὶ Δημόκριτός ἐστι καὶ πάντες καθ' οὓς ἀπὸ τῶν ὁρατῶν ἀπορρέον τι φέρεται πρὸς τὴν ὄψιν.

418 b, 22. τεινομένου..... περιέχοντος. — Tous les manuscrits, à l'exception de E et de V, ont γιγνομένου, au lieu de τεινομένου. TORSTRIK (p. 144) adopte la leçon γιγνομένου, et pense qu'ARISTOTE aurait pu employer en ce sens ἀποτείνεσθαι (cf. *De sensu*, 2, 438 a, 25 : τὴν ὄψιν ὁρᾶν, καὶ ἀποτείνεσθαι μέχρι τῶν ἄστρων), mais non pas τείνεσθαι : *quodsi visus dici possit exire et* ἀποτείνεσθαι, *cur non etiam lucem, quae obviam visui eat?..... Respondeo longe diversum esse* ἀποτείνεσθαι *a simplici* τείνεσθαι : *illud enim motum quendam significat.* Ces remarques ne paraissent pas fondées. Cf. ALEX., *De sensu*, 49, 8 : « ταναὸν » δὲ τὸ πῦρ (*sc.* Ἐμπεδοκλῆς φησι) τὸ διὰ λεπτότητα τεινόμενόν τε καὶ διεκπίπτειν διὰ τῶν πυκνῶν δυνάμενον. AET., *Plac.*, VI, 14, 405, 17 Diels : φέρεσθαι μὲν γὰρ τὴν ὄψιν τεταμένην ὡς ἐπὶ τὸν χαλκόν, ἐντυχοῦσαν δὲ πυκνῷ καὶ λείῳ πληχθεῖσαν ὑποστρέφειν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτήν..... κτλ. — ESSEN (*op. cit.*, p. 44, n. 10) remplace ποτὲ par πρότερον εἰς et supprime τῆς γῆς καὶ τοῦ περιέχοντος, d'après le *De sensu*, 6, 446 b, 29—30.

418 b, 23. λανθάνοντος. — *Suppl.* : διὰ τὴν ταχύτητα τῆς κινήσεως (THEM., 111, 8).

τοῦτο γάρ ἐστι..... 24. φαίνομενα. — ARISTOTE revient dans le *De sensu* (6, 446 a, 26 sqq.) sur cette opinion d'EMPÉDOCLE et indique, avec plus de précision, pourquoi il ne l'admet pas : Toute sensation est un acte, et, par suite, quelque chose d'invisible, d'étranger au devenir et au temps (v. *ad* II, 5, 417 a, 16—17 et *De sensu*, 6, 446 b, 2 : ἅπαν ἅμα ἀκούει καὶ ἀκήκοε καὶ ὅλως αἰσθάνεται καὶ ἤσθηται, καὶ μή ἐστι γένεσις αὐτῶν). Mais il n'en est pas moins vrai que le sensible peut se mouvoir

dans l'espace, pendant un certain temps, avant d'être en rapport avec le sentant (ALEX., *De sensu*, 264, 4 : ἀλλ' οὖν εἰ καὶ οὕτως ἔχουσιν αἱ αἰσθήσεις, οὐδὲν κωλύει τὰ αἰσθητὰ πρὸ τοῦ πρὸς ταῖς αἰσθήσεσιν εἶναι ἐν τῷ μεταξύ που εἶναι). C'est ce qui a lieu, par exemple, pour le sonore et l'odorant. C'est pour cela que le son n'est entendu qu'un certain temps après la production du choc, et que les personnes voisines de l'objet d'où émane l'odeur, la sentent plus tôt que celles qui en sont éloignées (*De sensu*, 6, 446 a, 24 : πρότερον γὰρ ὁ ἐγγὺς αἰσθάνεται τῆς ὀσμῆς, καὶ ὁ ψόφος ὕστερον ἀφικνεῖται τῆς πληγῆς.). Mais, en ce qui concerne la vue, il n'en est pas de même. En effet, les sensibles sonore ou odorant se transmettent progressivement à travers le milieu, air ou eau, dont ils meuvent de proche en proche les parties successives (*ibid.*, 446 b, 25 et ALEX., *ad loc.*, 276, 4 : ἐπὶ τοῦ ψόφου καὶ τῆς ὀσμῆς κινούμενον τὸ μεταξὺ σῶμα κατὰ διάδοσιν τοῦ πάθους, ἄλλοτε ἄλλου τοῦ πάσχοντος αὐτοῦ μέρους ὄντος, τῆς αἰσθήσεως αὐτῶν αἴτιον γίνεται). La lumière, au contraire, est un certain état du diaphane ; c'est son acte même, c'est-à-dire quelque chose d'indivisible, qui se réalise en lui sans y introduire ni passion, ni mouvement. Il est lumineux, ou cesse de l'être, dans un instant indivisible, à peu près comme ce qui est à droite ou à gauche d'une chose l'est ou ne l'est pas subitement, et sans qu'il y ait en lui aucune modification passive (*De sensu*, 6, 446 b, 27 : περὶ δὲ τοῦ φωτὸς ἄλλος λόγος · τῷ εἶναι γάρ τι φῶς ἐστίν, ἀλλ' οὐ κίνησίς τις. ALEX., *ad loc.*, 276, 7 : οὐ γὰρ διὰ κινήσεως ὁ ἀὴρ καὶ τὸ διαφανὲς φωτίζεται, ἀλλ' ἀθρόον ἐκ δυνάμει διαφανοῦς ἐνεργείᾳ διαφανὲς γίνεται καὶ πεφωτισμένον, ἔχον ἐξ οὐκ ἔχοντος γινόμενον, οὐ διὰ τὸ λαμβάνειν τε καὶ κινεῖσθαι, σχέσει γὰρ καὶ παρουσίᾳ τῇ τοῦ φωτίζοντος πρὸς τὸ πεφυκὸς φωτίζεσθαι τὸ φῶς [ἔστιν], ὡς ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς εἴρηται..... Suit le passage cité *ad* II, 7, 418 b, 16).

418 b, 24. ἐν μικρῷ..... 26. αἴτημα. — TREND., p. 306 : *parvo quidem spatio fieri posse, ut motus aliquis lateat ; immenso vero ab oriente et occidente non ubique simul, ut percipitur, lumen percipi posse, si quis motus, qui tempus requirit, lumini inesset.* — ἀνατολὴ et δυσμὴ ne désignent donc pas ici le lever et le coucher du soleil, mais l'Orient et l'Occident. V. *Ind. Ar.*, 210 a, 20 ; 53 b, 41 ; 44. — ESSEN (*op. cit.*, p. 44, n. 11) supprime ce passage qui n'exprime à son avis qu'un *kindischen Unsinn.*

418 b, 28. ἄχρουν δ' ἐστὶ τὸ διαφανὲς καὶ τὸ ἀόρατον. —

THEMISTIUS (111, 20) paraît prendre καὶ dans le sens de *c'est-à-dire*, et limiter l'assertion au diaphane en puissance : ἀλλ' ὅταν μὲν ἐνεργείᾳ γένηται διαφανὲς ὑπὸ τοῦ φωτός, τότε γίνεται αὐτοῦ οἷον χρῶμα τὸ φῶς, καὶ τηνικαῦτα γίνεται καὶ αὐτό πως ὁρατὸν..... κτλ. Mais il est plus probable que, dans l'opinion d'ARISTOTE, le diaphane en puissance et le diaphane en acte sont également incolores. SIMPL., 134, 31 : εἰπὼν δὲ τὸ φῶς οἷον χρῶμα εἶναι τοῦ διαφανοῦς, αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἄχρουν εἶναι λέγει τὸ διαφανές. ALEX., ἀπ. κ. λύσ., I, 2, 5, 15 : καὶ εὐλόγως ἡ φύσις ἄχρουν ἐποίησεν τὸ διακονησόμενον τοῖς ἀλλοτρίοις χρώμασιν διαφανές, ... ὅπως μὴ τὸ οἰκεῖον αὐτοῦ χρῶμα..... ἐμποδίζῃ τὴν ἀληθῆ μήνυσιν αὐτῶν.

418 b, 28. ἢ τὸ μόλις..... 29. σκοτεινόν. — THEMISTIUS et SIMPLICIUS (135, 1) comprennent que l'obscur est visible parce que la vue, comme les autres sens, saisit, non seulement le sensible qui lui est propre, mais sa privation : διακρίνει γὰρ καὶ τὸ σκότος ἡ ὄψις, ὥσπερ καὶ ἅπασα αἴσθησις τὴν στέρησιν τοῦ αὐτῆς αἰσθητοῦ (THEM., 111, 27 ; V. *ad* II, 9, 421 b, 3—5 ; 10, 422 a, 26—29 ; 29). A cette interprétation, TRENDELENBURG (*l. l.*) fait avec raison l'objection suivante : *At si tenebrae sola negatione cognoscerentur, haec quidem cognitio videre dici non posset; quippe quae mentis potius, quam oculorum esset.* Il est plus probable, et l'expression μόλις ὁρώμενον semble l'indiquer, qu'ARISTOTE admet que l'obscurité n'est jamais assez absolue pour que toute sensation visuelle soit impossible.

419 a, 3. τὰ πυρώδη..... 4. λάμποντα. — Il s'agit des substances phosphorescentes, comme le prouvent les exemples qui suivent. BARCO (*Arist., dell' an. veget. e sensit.*, p. 56, n. 4) n'a pas de peine à montrer que les arguments invoqués par BECK (*Arist., de sensuum act.*, p. 31) pour établir qu'il n'en est pas question, sont sans valeur. — TRENDELENBURG (p. 307) trouve étrange qu'ARISTOTE ait omis de mentionner, parmi les choses visibles dans l'obscurité, les astres auxquels il aurait dû penser d'abord. Il croit que τὰ πυρώδη φαινόμενα καὶ λάμποντα désigne peut-être les corps célestes et que le texte primitif devait porter, après λάμποντα : ἄλλα δὲ (ἀνώνυμα δ' ἐστὶ ... κτλ.). Mais, dans le passage analogue du *De sensu* (2, 437 a, 31 ; b, 5), ARISTOTE ne fait, non plus, aucune allusion aux astres. En outre, il n'aurait guère pu admettre que les astres sont visibles *dans l'obscurité,* puisque la substance du ciel est, comme le feu, de nature à produire la lumière et à actualiser

le diaphane (v. *ad* II, 7, 418 b, 8 ; 12). Enfin ALEXANDRE, qui mentionne deux fois ce passage du *De anima* (*De an.*, 56, 12 ; *De sensu*, 37, 1), n'indique pas qu'il y ait été question des astres.

419 a, 4. ἀνώνυμα..... ὀνόματι. — V. *ad* II, 7, 418 a, 27—28.

419 a, 5. μύκης. — Parmi les végétaux, ce sont les champignons chez lesquels les phénomènes de phosphorescence atteignent leur plus grande intensité (COOKE et BERKELEY, *Les Champignons*, p. 96). Les espèces phosphorescentes appartiennent en majorité au genre agaric. L'une de celles-ci, l'*Agaricus olearius,* est commune dans le midi de la France et le Levant (TULASNE, *Ann. des sc. nat.*, 1848, p. 34).

κέρας. — CHANDLER (*Suggestions and emendations*, p. 7) propose de lire κρέας. Certaines viandes en putréfaction sont, en effet, phosphorescentes. Mais les corps visibles dans l'obscurité ne sont pas seulement, d'après ARISTOTE, les matières phosphorescentes ; il paraît attribuer aussi cette propriété aux substances lisses et polies. *De sensu, l. l. :* τὸ γὰρ λεῖον ἐν τῷ σκότει πέφυκε λάμπειν, οἷον κεφαλαὶ ἰχθύων τινῶν καὶ ὁ τῆς σηπίας θολός.

419 a, 7. ἄλλος λόγος. — D'après BONITZ (*Ind. Ar.*, 99 a, 12) ARISTOTE renvoie au *De sensu,* 2, 437 b, 5. Toutefois ce passage n'a pas pour but d'expliquer pourquoi certaines choses sont visibles dans l'obscurité, mais pourquoi les yeux peuvent devenir visibles pour le sujet, quand il les remue. La mention qui y est faite des choses visibles dans l'obscurité n'intervient là qu'à titre d'exemple. D'après SIMPLICIUS (135, 25), la raison du fait est évidente (αὐτὸς μὲν οὐ προστίθησι νῦν τὴν αἰτίαν, δῆλη δέ·) : ce qui est visible au sens propre du mot, dit-il, c'est la lumière et ce qui produit la lumière, le brillant. Le brillant est lui-même visible et, par la lumière qu'il produit, il est, pour le diaphane et pour les objets aperçus à la lumière, la cause qui fait qu'ils sont vus. Mais les corps qui n'ont pas un éclat (λαμπρότητα) suffisant pour produire la lumière, ne peuvent pas constituer, pour les autres, une cause de visibilité ; leur éclat fait cependant qu'ils sont vus, et cela seulement dans l'obscurité parce que, quand ils sont éclairés par la lumière, leur propre éclat est offusqué. Ainsi ce qui est éminemment

visible, c'est la cause de la lumière, le brillant; en second lieu, la lumière et les diaphanes en acte; en troisième lieu, les choses colorées;..... enfin, les objets qui sont visibles dans l'obscurité. THEMISTIUS (112, 22) rapporte la même explication qu'il attribue à SOSIGÈNE ὁ Ἀλεξάνδρου διδάσκαλος. Mais ARISTOTE lui-même en donne l'essentiel en quelques mots, un peu plus bas (419 a, 23 sqq.), et, si ἄλλος λόγος indique véritablement une référence, c'est probablement à ce passage qu'elle renvoie.

419 a, 9. τοῦτο γὰρ..... 10. εἶναι. — TREND., p. 307 : *At quo tandem dativus* αὐτῷ *pertinet? Ad* φῶς *relatus omni sensu caret. Suspicor* αὐτό *i. e. hoc erat illud ipsum, quod diximus,* (§ *1* τοῦτο γὰρ ἦν) τὸ χρώματι εἶναι τὸ κινητικῷ εἶναι. *Quod Bekkeri codice W confirmatum videmus.* Comme l'a signalé C. PRANTL (*Arist. üb. d. Farben,* Munich, 1849), il faut conserver αὐτῷ qui se rapporte, non pas à φῶς, mais à χρῶμα.

419 a, 12. ἐπ' αὐτὴν τὴν ὄψιν. — *Ind. Ar.*, 553 b, 51 : ὄψις *i q* τὸ τῆς ὄψεως αἰσθητήριον.

419 a, 14. συνεχοῦς ὄντος. — *Ind. Ar.*, 728 a, 17 : συνεχής, *contiguus.* SIMPL., 136, 31 : ὑπὸ τούτου δὲ συνεχοῦς ὄντος φησὶν οὐ τῇ ὄψει μόνον ἀλλὰ καὶ τῷ χρώματι.

419 a, 15. Δημόκριτος. — Comme l'indiquent le *De sensu* (2, 438 a, 5) et, plus clairement, THÉOPHRASTE (*De sens.*, 50, 513, 17 Diels), DÉMOCRITE pensait que les images ou émanations « qui se dégagent des choses ne peuvent arriver directe- « ment à nos yeux; ce qui touche nos yeux, c'est uniquement « l'air qui est mis en mouvement par ces images au moment « de leur essor et qui en reçoit l'empreinte. C'est pourquoi « l'éloignement nuit à la netteté de la perception (ZELLER, tr. « fr., t. II, p. 333, I[5], 913 t. a.). » Si DÉMOCRITE admettait que ce ne sont point les images elles-mêmes, mais leurs reproductions dans l'air qui parviennent à l'œil, c'était peut-être précisément pour rendre compte de l'influence de la distance sur la vision.

419 a, 18. ὑπ' αὐτοῦ..... 19. ἀδύνατον. — Conséquence de ce qui précède a, 12 : ἐὰν γάρ τις..... (13) οὐκ ὄψεται. THEM., 114, 8 : ὑπ' αὐτοῦ μὲν οὖν τοῦ ὁρωμένου χρώματος οὐ πάσχει · ἦ γὰρ ἂν μᾶλλον ἔπασχεν ἐπιτιθεμένου τῇ κόρῃ.

418 a, 26. οὗ μὲν οὖν..... 419 a, 25. διαφανές. — On peut résumer ainsi les considérations exposées depuis le début du chapitre : Le visible c'est la couleur. Mais, pour être vue, la couleur doit agir sur le diaphane, et sur le diaphane déjà en acte, c'est-à-dire le diaphane éclairé. Par lui-même, le diaphane, véhicule de la couleur, est invisible et incolore. Cependant on peut dire, en un sens, qu'il a pour couleur la lumière et que son acte, la lumière, est visible. Le *De sensu* (3, 439 b, 11) donne une autre définition de la couleur, ou plutôt en détermine plus précisément la nature : La couleur est la limite du diaphane dans un corps de forme déterminée. La lumière, dit ALEXANDRE, est éminemment visible et constitue la cause grâce à laquelle tous les autres visibles sont vus; c'est l'acte du diaphane indéterminé, c'est-à-dire du diaphane dans les corps qui n'ont pas de forme définie, eau, air etc., en tant que diaphane. Mais la couleur est aussi l'acte du diaphane en tant que diaphane. Seulement la couleur, motrice du diaphane indéterminé, réside elle-même dans le diaphane, mais dans le diaphane déterminé (cf. THEOPH. *ap.* PRISC., 8, 9 sqq.). Tous les corps, en effet, participent, à des degrés divers, de cette propriété que nous appelons la transparence (διαφάνεια), car c'est elle qui sert de matière prochaine à la couleur. Le diaphane indéterminé reçoit la lumière et comme sa couleur, du dehors, d'un corps extérieur qui a la propriété d'éclairer. Mais le diaphane déterminé, qui réside dans les corps solides, possède la couleur en lui et avec lui, mélangée à lui. C'est pourquoi elle ne lui appartient pas à un moment et non à un autre, comme la lumière au diaphane indéterminé, mais d'une façon permanente. Les diaphanes déterminés sont diversement colorés suivant la quantité qu'ils contiennent d'élément brillant ou de feu (cela même qui réalise en acte le diaphane indéterminé) et d'élément obscur ou de terre. La prédominance aussi complète que possible du premier produit la couleur blanche; celle du second le noir. Les autres couleurs résultent des proportions intermédiaires (ALEX., *De an.*, 44, 13 sqq.; 45, 7 sqq.; AR., *De sensu*, 3, déb.); ce sont des mélanges de clarté et d'obscurité. Le noir et le blanc sont au diaphane déterminé ce que la lumière et l'obscurité sont au diaphane indéterminé. L'objet de la vue, qu'il s'agisse des diaphanes déterminés ou des diaphanes indéterminés, c'est toujours la lumière ou la clarté et leurs contraires. — Pour que la couleur soit perçue, il faut donc,

d'abord, que le diaphane déterminé, ou la couleur, mette en mouvement le diaphane indéterminé réalisé en acte, c'est-à-dire lumineux. Il faut, en second lieu, que l'organe de la vue soit constitué comme doit l'être le réceptacle de la lumière, (δεκτικὸν φωτός) c'est-à-dire qu'il soit diaphane. C'est pour cela que la pupille est faite d'eau ; car l'air eût été trop difficile à condenser et à retenir (*De sensu*, 2, 438 b, 2—16 et ALEX., *ad loc.*, 75, 3 sqq.). La théorie Aristotélicienne des couleurs a été reprise par GŒTHE qui l'a développée, sans en modifier l'essentiel, pour l'opposer à celle de NEWTON. V. FAIVRE, *Œuvres scient. de Gœthe, præs.* pp. 201 sqq. ; 228.

419 a, 31. ὕστερον ἔσται δῆλον. — V. *De an.*, II, 11, 422 b, 34 sqq.

419 a, 32. τὸ δὲ μεταξὺ..... 35. ὑπάρχει τούτοις. — THEM., 114, 23 : τὸ δὲ μεταξὺ ψόφου καὶ ὀσμῆς ἀὴρ καὶ ὕδωρ, οὐχ ἢ ἀὴρ καὶ ὕδωρ, ἀλλ' ὥσπερ τὸ διαφανὲς κοινὸν ἦν πάθος τῶν δύο μάλιστα τούτων στοιχείων, δι' οὗ παραπέμπει τὰ χρώματα, οὕτως ἄλλο τι ὑπολητπτέον κοινὸν εἶναι πάθος τῶν αὐτῶν τούτων στοιχείων, ὃ παραπέμπει τοὺς ψόφους, καὶ αὖ ἄλλο, ὃ παραπέμπει τὰς ὀσμάς. BRANDIS (*ap.* TREND., p. 308) conjecture que THEMISTIUS a lu : τὸ δὲ μεταξὺ ψόφων καὶ ὀσμῆς ἀνώνυμον, et TORSTRIK (p. 145 et *in app. crit.*) pense qu'ARISTOTE a dû écrire à peu près ceci : τὸ δὲ μεταξὺ ψόφου μὲν καὶ ὀσμῆς ἀήρ τε καὶ ὕδωρ · τὸ δὲ κοινὸν ἀνώνυμον · κοινὸν γὰρ δή.... κτλ. Il se fonde sur les raisons suivantes : ARISTOTE dit lui-même un peu plus loin (b, 18) que le son se transmet non seulement dans l'air, mais dans l'eau. En outre, les mots ὀσμῆς δ' ἀνώνυμον sont *ridicules*, puisque l'air et l'eau, véhicules de l'odeur, ont chacun leur nom spécial. Enfin, dans le texte traditionnel, la particule δή ne se comprend pas. — Mais, comme le remarque WALLACE (p. 241), l'air est, d'après ARISTOTE, le principal véhicule du son. Cela ressort de l'ensemble du chap. 8 et, notamment, du texte invoqué par TORSTRIK, b, 18 : ἔτι ἀκούεται ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι, ἀλλ' ἧττον. Il n'est donc pas étonnant qu'ARISTOTE n'ait pas fait mention de l'eau comme intermédiaire des sons, étant donné surtout que, dans ce passage, il ne se propose pas de déterminer exactement les véhicules des divers sensibles mais de prouver, contre DÉMOCRITE, que pour toutes les sensations : ἀναγκαῖόν τι εἶναι μεταξύ (cf. BARCO, *op. cit.*, p. 58, n. 5). De plus, ARISTOTE ne dit pas que chacun, en particulier, des véhicules de l'odeur est ἀνώνυμον.

Ce qui n'est pas désigné par un nom spécial c'est *la qualité commune* à l'air et à l'eau qui les rend propres à transmettre l'odeur. Ou plutôt, le véhicule de l'odeur est ἀνώνυμον, précisément parce qu'il n'est ni l'air ni l'eau en tant que tels, mais une κοινὴ φύσις, comme le diaphane pour la couleur. L'expression γὰρ δή s'explique par là même. (L'interprétation de WILSON, — *Trans. of Oxf. philol. Soc.*, 1882-1883, p. 5, — ne nous paraît pas acceptable. Il admet que, d'après ARISTOTE, le milieu du son est toujours l'air, — même quand on entend dans l'eau, — c'est-à-dire l'air contenu dans l'oreille. Mais ARISTOTE ne donne jamais le nom de μεταξὺ aux substances contenues dans les organes des sens eux-mêmes. On ne peut pas dire, par exemple, que le milieu de la lumière est l'eau, sous prétexte que la pupille en est faite. V. *ad* II, 7, 418 a, 26—419 a, 25 ; III, 1, 425 a, 5.) Il n'y a donc pas lieu de modifier le texte et le sens n'est pas douteux. Mais la construction est embarrassée et l'explication littérale difficile. Les commentateurs ne donnent pas d'indications utiles à ce sujet. La traduction d'ARGYROPULE (*nam ut perspicuum in colore communis est quidam affectus in aëre atque aqua, sic alius quidam in odoribus est affectus, qui quidem inest in his utrisque, in aëre inquam et aqua.*) ne concorde pas avec la position de ὥσπερ τὸ διαφανὲς χρώματι dans la phrase. En prenant τῷ ἔχοντι ὀσμὴν dans le sens de « l'objet odorant » ou de « l'odeur », correspondant à celui de χρώματι, et en mettant une virgule après ὀσμήν, on peut construire : ὥσπερ γὰρ τὸ διαφανὲς χρώματι, οὕτω τῷ ἔχοντι ὀσμὴν τὸ μεταξύ ἐστι κοινόν τι πάθος ἐπ' ἀέρος καὶ ὕδατος ὃ ἐν ἀμφοτέροις... κτλ. ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 46) considère tout le morceau jusqu'à λεχθήσεται (b, 3) comme interpolé. — Les commentateurs ont donné aux véhicules du son et de l'odeur les noms de διηχὲς et de δίοσμον. V. THEM., 115, 2 : ὀνομάζουσι δὲ οἱ ἐξηγηταὶ τὸ μὲν διηχές, τὸ δὲ δίοσμον. PHILOPON (354, 14) rapporte que THÉOPHRASTE employait déjà ces expressions.

419 b, 1. ἀλλ' ὁ μὲν ἄνθρωπος..... 2. μὴ ἀναπνέοντα. — TORSTRIK (pp. 145—146) pense que le texte primitif devait porter, à la suite de cette phrase, quelque chose d'analogue à ce qu'ajoute THEMISTIUS (115, 6) : τὰ δὲ ἔνυδρα καὶ μὴ ἀναπνέοντα ὅμως ὀσμᾶται. Il remarque, en effet, à la suite de SIMPLICIUS (139, 6), que les mots ἀλλ' ὁ μὲν ἄνθρωπος annoncent une proposition corrélative. Mais l'observation de SIMPLICIUS prouve

que cette proposition ne figurait pas, non plus, dans les textes qu'il avait sous les yeux. D'ailleurs, l'omission de la seconde de deux propositions corrélatives est assez fréquente chez ARISTOTE (*Ind. Ar.*, 454 a, 17 : *interdum oppositio per part* μέν *indicata et inchoata non accurate continuatur*), surtout lorsque cette proposition est facile à suppléer, ce qui est ici le cas. SIMPL., 139, 7 : δῆλον ὅμως τὸ ἀνταποδοθησόμενον, τὸ τὰ δὲ μὴ ἀναπνέοντα. V. BARCO, *op. cit.*, *l. l.*

419 b, 3. ὕστερον λεχθήσεται. — V. *De an.*, II, 9, 421 b, 9 sqq. — Ici encore, TORSTRIK (p. 146) propose une addition rendue nécessaire, pense-t-il, par le début du chapitre suivant : νῦν δὲ πρῶτον περὶ ψόφου..... κτλ. Il faudrait donc ajouter, après λεχθήσεται, ces deux propositions, qui se trouvent à peu près textuellement dans la paraphrase de THEMISTIUS (115, 7) : νῦν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλον τί ἐστιν ὄψις. μετὰ δὲ ταῦτα λεκτέον περὶ ἀκοῆς καὶ ὀσφρήσεως. Cependant l'expression πρῶτον peut s'expliquer sans cette addition : des autres sens, l'ouïe est le premier dont nous ayons à parler. Cf. WILSON, *op. cit.*, p. 6 : *The word* πρῶτον *probably marks the order of discussion of sound* (*ch.* VIII) *relative to the other subjects which remain to be treated, viz. smell* (*ch.* IX) *taste* (*ch.* X) *and touch* (*ch.* XI). V. *ad* II, 12 note finale. — En outre, la phrase νῦν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων δῆλον τί ἐστιν ὄψις ne paraît pas avoir figuré dans le texte que SOPHONIAS, SIMPLICIUS et même ALEXANDRE (*ap.* SIMPL., 138, 5) ont commenté.

CHAPITRE VIII

419 b, 6. τὰ μὲν γὰρ οὔ φαμεν ἔχειν..... τὰ δ' ἔχειν. — Certains corps n'ont même pas la sonorité en puissance ou l'habitude (ἕξις, v. *ad* II, 1, 412 a, 21 ; b, 25—413 a, 3) sonore. Ceux qui possèdent cette puissance ne sont sonores en acte que quand ils produisent le son dans le milieu qui s'étend entre eux et l'ouïe. SOPHON., 84, 27 : ψόφος γὰρ κατ' ἐνέργειαν οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν ἢ ἡ μεταξὺ αὐτῶν καὶ τῆς ἀκοῆς τοιῶσδε ἐγγινομένη πληγὴ ἀέρος.

419 b, 10. τινος πρός τι καὶ ἔν τινι. — SIMPL., 139, 25 : τινὸς μὲν τοῦ πλήττοντος, πρός τι δὲ τὸ πληττόμενον, ἔν τινι δὲ τῷ διηχεῖ. De même ALEXANDRE (v. la note suivante) ; THEM., 115, 23 ; PHILOP., 357, 6 ; SOPHON., 84, 28. TRENDELENBURG (p. 310) rapproche PLAT., *Tim.*, 67 B : ὅλως μὲν οὖν φωνὴν θῶμεν τὴν δι' ὤτων ὑπ' ἀέρος ἐγκεφάλου τε καὶ αἵματος μέχρι ψυχῆς πληγὴν διαδιδομένην.

419 b, 13. πληγὴ δ' οὐ γίνεται ἄνευ φορᾶς. — Il est prouvé par là que le son a lieu ἔν τινι, puisque la translation est le mouvement dans le lieu. TRENDELENBURG (p. 309) reproche aux commentateurs et, en particulier, à SIMPLICIUS, de n'avoir pas aperçu que cette phrase contient la véritable explication de καὶ ἔν τινι, et d'avoir cru, par suite, que ces mots désignent, non pas seulement l'espace nécessaire au mouvement, mais l'air ou l'eau réceptacles du son. Cette interprétation peut cependant se justifier. Étant donné qu'il n'y a pas de vide et que le mouvement de translation ne peut pas avoir lieu à travers les corps solides, les seuls milieux dans lesquels il puisse se produire sont l'air et l'eau. V. ALEX., *De an.*, 46, 21 : γίνεται δὲ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος ὑπὸ πληγῆς. ἡ δὲ πληγὴ ὑπό τέ τινος καὶ πρός τι καὶ διά τινος. ὑπὸ μέν τινος, τοῦ γὰρ πλήσσοντος · πρός τι δέ, πρὸς γὰρ τὸ πλησσόμενον · διά τινος δέ, δι' οὗ ἡ πληγή. ἡ γὰρ πληγὴ κίνησίς τίς ἐστι κατὰ τόπον ·..... ὥστε καὶ ἡ πληγὴ μὲν διά τινος, οὐ μὴν τοῦ τυχόντος. οὔτε γὰρ διὰ στερεοῦ, ὅτι μὴ οἷόν τε διὰ τοιούτου κίνησιν γενέσθαι, οὔτε διὰ κενοῦ, ὅτι μηδὲ τὴν ἀρχὴν τὸ κενόν ἐστί τι. ἀλλὰ μάλιστα μὲν ἐν ἀέρι καὶ δι' ἀέρος ὁ ψόφος, ἤδη δὲ καὶ δι' ὕδατος. C'est, d'ailleurs, ce que dit SIMPLICIUS lui-même (139, 33).

419 b, 16. ὅτι λεῖος. — Ce qui fait la sonorité des corps lisses, dit ALEXANDRE (*De an.*, 47, 9), c'est que l'air situé entre le corps qui frappe et celui qui est frappé se trouve saisi tout d'un coup et tout d'une pièce par le choc : τὸ μὲν οὖν λεῖον τυπτόμενον ψόφον ποιεῖ διὰ τὸ ἀθρόον ὑπὸ τοῦ τύπτοντος πρὸς τῷ τοιούτῳ σώματι ἀπολαμβάνεσθαι τὸν ἀέρα. De même THEM., 116, 1 ; PHILOP., 359, 13 ; SIMPL., 140, 6.

419 b, 18. τοῦ κινηθέντος. — *Sub.* : ἀέρος (THEM., 116, 7 ; ALEX., *De an.*, 47, 11 ; SIMPL., 140, 10 ; PHILOP., 359, 15 ; SOPHON., 85, 13).

ἔτι ἀκούεται..... ἀλλ' ἧττον, *i. e.* : ψόφος δὲ καὶ ἐν ἀέρι καὶ ἐν ὕδατι, ἀλλ' ἧσσον ἐν ὕδατι (THEM., 116, 10). — TORSTRIK (p. 146) pense qu'il faut supprimer les mots ἀλλ' ἧττον et ponctuer : ἔτι ἀκούε-

ται μὲν ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι, οὐκ ἔστι δὲ..... κτλ. Cependant tous les commentateurs, à l'exception de SOPHONIAS (85, 23), ont suivi le texte traditionnel. Il est, du reste, assez naturel qu'ARISTOTE, qui parle ici pour la première fois de l'eau comme véhicule du son, remarque incidemment qu'elle est moins propre que l'air à jouer ce rôle.

419 b, 19. οὐκ ἔστι δὲ ψόφου κύριος..... ὕδωρ. — *Ind. Ar.*, 415 b, 34 : κύριος. *1. penes quem aliquid decernendi potestas est, sive is homo est sive institutum aliquod* (« *entscheidend* »). Cf. *ibid.*, 416 a, 13 sqq. — L'air n'est pas la cause déterminante du son. Cette cause est *le choc* de l'air saisi entre les corps sonores, c'est-à-dire durs et polis, ou frappé assez rapidement pour que le coup s'imprime, en quelque sorte, en lui. Du reste, le son n'est pas, pour ARISTOTE, un mouvement de l'air ou de l'eau; c'est une qualité à laquelle l'air sert de véhicule. C'est le son lui-même, ou la forme sonore, que l'air reçoit des corps résonnants et qu'il transmet à l'oreille. Cette transmission n'est pas celle d'un mouvement, pas plus que la transmission de la couleur à travers le diaphane. Le son existe en tant que tel avant de parvenir à l'oreille, et si, de loin, on entend mal, cela ne résulte pas de l'affaiblissement d'un mouvement, mais d'une transformation qualitative des sons apportés par l'air (*De sensu*, 6, 446 b, 7 : οὐ γὰρ τὸ λεχθὲν φαίνονται ἀκηκοότες διὰ τὸ μετασχηματίζεσθαι φερόμενον τὸν ἀέρα.). Cette transformation n'est pas un changement de forme ou de figure, mais un changement de son (γραμμάτων μετασχηματίσεις, *ibid.*, b, 6). Pour appliquer à l'ouïe une comparaison qu'ARISTOTE (*De an.*, III, 12, 435 a, 9) emploie à propos de la vue, on peut dire que le son s'imprime dans l'air comme le sceau dans la cire, et qu'il parvient à l'oreille comme l'empreinte qui traverserait la cire jusqu'au bout. Mais cette image, visuelle ou tactile, n'a, appliquée au son, qu'une valeur purement métaphorique.

ἀλλὰ δεῖ..... 23. τοῦ ἀέρος. — Pour qu'il y ait son, il faut, non seulement que deux corps s'entre-choquent, mais encore que le choc se communique à l'air. C'est pour cela que la rencontre de deux corps mous ou élastiques, ou de deux corps durs, mais dont le mouvement est lent, ne produit pas de son. En pareil cas, l'air compris entre eux s'échappe graduellement à mesure que l'intervalle diminue, mais ne reçoit pas de choc. Pour la production du son, les conditions les plus

favorables sont la dureté et la rapidité des corps qui se meuvent l'un vers l'autre; il convient, en outre, qu'ils soient lisses. Alors, en effet, l'air se trouve saisi entre eux tout d'une pièce (cf. *De an.*, II, 8, 419 b, 34; III, 12, 435 a, 6 — où il s'agit toutefois de la vue — : τὸν ἀέρα πάσχειν..... μέχρι περ οὗ ἂν ᾖ εἷς. ἐπὶ δὲ τοῦ λείου ἐστὶν εἷς ·), et reçoit le choc avant d'avoir pu s'écarter (THEM., 116, 14 : δεῖ καὶ ποιῶν σωμάτων καὶ ποίας πληγῆς καὶ ποιῶν μὲν στερεῶν τε καὶ λείων καὶ πλατέων καὶ κοίλων, ὡς προειρήκαμεν, ποιὰν δὲ τὴν πληγὴν ὅτι σφοδρὰν καὶ ταχεῖαν, ἵνα μὴ φθάσῃ διαιρεθεὶς ὁ ἀὴρ καὶ διαφύγῃ τὴν κίνησιν τοῦ ῥαπίζοντος..... ἐπεὶ εἰ καὶ τύμπανον τυμπάνῳ ἠρέμα προσάγοις, οὐ ποιήσεις ψόφον). Il n'est même pas nécessaire que l'air soit pris entre deux corps solides pour que le son ait lieu; il suffit que le coup soit assez rapide pour frapper l'air sans qu'il s'écarte et se dérobe devant lui. C'est ce qui a lieu quand on le cingle au moyen d'une baguette souple (ῥαπίζειν) ou d'un fouet (ALEX., à la suite du passage cité; THEM., 116, 21; SIMPL., 141, 6). Ainsi, pour que le son se produise, il faut que deux corps se choquent dans l'air, mais le corps choqué peut être l'air lui-même (THEM., 116, 25 : τηνικαῦτα δὲ τοὺς δύο ἀναδέχεται λόγους ὁ ἀὴρ τόν τε τοῦ τυπτομένου σώματος καὶ τὸν τοῦ ἐν ᾧ τύπτεται.). Quoique ce double rôle de l'air soit impliqué dans le texte d'ARISTOTE (SIMPL., 140, 25 : διχῶς οἶμαι τὸ ῥητὸν νοητέον... κτλ.), il n'est pas exprimé avec toute la netteté désirable, par suite de l'absence d'une indication qui marque l'opposition de l'un à l'autre. La correction proposée par STEINHART (*Symb. crit.*, p. 4) et TORSTRIK (p. 146) ἢ καὶ πρός, au lieu de καὶ πρός (b, 20), ne remédierait à cet inconvénient qu'en en faisant naître un autre. Car le choc de deux corps l'un contre l'autre ne produirait pas de son, si l'air n'était pas frappé en même temps.

419 b, 24. σωρὸν ἢ ὁρμαθὸν..... φερόμενον ταχύ. — TRENDELENBURG (p. 311) ne trouve pas de sens plausible à ces mots : *Quid autem arenae series? Quid, quod additur arenae series mota? De arenae serie nobis non constat.* Il remarque, en outre, que le mouvement du tas de sable importe peu; ce qui doit se mouvoir rapidement, c'est le corps qui le frappe. Le sens serait donc : *si quis arenae cumulum ita pulset, ut arena celeriter moveatur eoque motu comprimatur.* Mais cette explication est grammaticalement impossible et, d'ailleurs, φερόμενον appliqué à σωρὸν ἢ ὁρμαθὸν peut se comprendre. ARISTOTE veut dire que l'air fuit devant le coup, et que le mouvement du corps qui le

frappe doit être plus rapide, pour produire un choc avant qu'il ne se dérobe et ne se dissipe; de même, pour produire un son en frappant un amas de sable qui se mouvrait, il faudrait que la rapidité du choc ne lui laissât pas le temps de s'y soustraire (THEM., 116, 24 : ὥσπερ καὶ εἰ ἄμμου σωρὸν φερόμενον παίσοι τις προλαμβάνων τῇ πληγῇ τὴν φοράν. De même ALEX., *De an.*, 47, 22). ὁρμαθὸν φερόμενον désigne, sans doute, la chute d'une colonne ou d'un cylindre de sable s'écoulant d'un réservoir. Peut-être aussi, faut-il, comme le propose ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 48, n. 4), lire τι φερόμενον.

419 b, 25. ἠχὼ..... 27. ὥσπερ σφαῖρα. — La meilleure interprétation de ce passage se trouve dans le *De anima* d'ALEXANDRE (47, 25) : « L'écho a lieu par suite de la réflexion « de l'air. En effet, lorsque l'air qui a reçu un choc se meut, « sans se disperser (εἰς μείνας), vers un corps solide qui offre « quelque cavité et qu'il est repoussé par l'air maintenu en un « seul tout dans cette cavité, lequel, étant enveloppé par elle, « ne peut pas être dispersé mais reste en une seule masse, le « premier à cause de la résistance (διὰ τὴν βίαν) que lui oppose « ce dernier, se meut de nouveau vers le point d'où il était « parti. Car ce n'est pas à une cavité vide qu'il vient se heur- « ter, mais à une cavité pleine d'air, et, renvoyé en arrière par « celui-ci, qui, maintenu par la cavité, ne peut être chassé en « avant ni dispersé, il se meut de nouveau rapidement en « arrière..... conservant encore le même son. On pourrait dire « aussi que ce n'est pas l'air qui a été mis en mouvement le « premier qui se meut vers la cavité et l'air contenu dans « celle-ci, et qui revient ensuite au point de départ,.... mais « que l'air qui a le premier reçu le choc..... transmet, par « un choc semblable, la forme sonore à celui qui vient après « lui, celui-ci au suivant, et qu'ainsi de suite le son chemine en « se transmettant d'une partie de l'air à l'autre; quant à la « dernière, celle qui reçoit le choc et la forme immédiatement « contre la cavité, étant empêchée par celle-ci de transmettre « le choc en avant, et repoussée en sens inverse par l'obstacle « solide (τοῦ στερεοῦ) de cette cavité, comme une balle par un « corps dur, elle frappe la partie située derrière elle et lui « transmet, de nouveau, la forme sonore; celle-ci en fait autant « pour celle qui la précède et ainsi la transmission rétrograde « du choc et du son aboutit au point d'origine. » On n'obtiendrait pas un sens plus satisfaisant en lisant, comme le propose TORSTRIK (p. 148), d'après un certain nombre de manuscrits : ὅταν ἀέρος ἑνὸς γενομένου..... κτλ. D'ailleurs, les raisons sur lesquelles il s'appuie, pour rejeter le texte traditionnel, ne semblent pas fondées : *Qua in re turbat quod ab aëre dicit ita coartato repercuti sonum : nam particula illa moti aëris quam vocamus sonum ipsa pars est aëris intra muros inclusi : at pars non repellitur a suo toto : porro quod addit* ὥσπερ σφαῖρα : *nam ludentium pila non ab aëre repercutitur sed ab ipso muro.* Mais rien ne dit que l'air répercuté soit une partie de celui qui est contenu dans la cavité cause de la répercussion. Quant à la comparaison de la balle, elle s'explique précisément parce que l'air renfermé dans une cavité doit à cette circonstance de renvoyer celui qui vient le frapper du dehors, comme un corps dur renvoie une balle. TORSTRIK nie toutefois qu'ARISTOTE ait pu parler d'une répercussion du son par l'air, *id quod subabsurdum videtur.* Cependant, puisque l'air peut, dans la production du son, se comporter comme un corps solide, il n'est pas absurde qu'il puisse jouer ce rôle dans la répercussion du son, et c'est peut-être cette idée qui doit servir de transition entre ce passage et le précédent. Les deux textes des *Problèmes* que TORSTRIK invoque à l'appui de son opinion sont plutôt de nature à l'infirmer. Le premier (XI, 23, 901 b, 18) dit, en effet, que l'écho a lieu : πληγέντος τοῦ τοιούτου (*sc.* τοῦ ἀέρος) πρός τι στερεόν, d'où TORSTRIK (p. 149) conclut : *manifesto igitur non ab aëre aër repercutitur sed a solido corpore.* Toutefois, dans un manuscrit (*y*), le problème d'où ce passage est tiré se termine ainsi : ἀπὸ γὰρ τοῦ ἀέρος ἀνακλᾶται (*sc.* ὁ ψόφος) τοῦ ἐν τῷ κοίλῳ οὐκ ἀπὸ τοῦ κοίλου. BEKKER et TORSTRIK considèrent ces mots comme interpolés. Ils sont, en effet, en contradiction avec le passage précédent, si l'on interprète celui-ci comme le fait TORSTRIK. Mais la contradiction disparaît si l'on admet que l'air peut, dans certaines conditions, jouer le rôle de τι στερεόν. TORSTRIK constate d'ailleurs que, dans un autre *Problème* (XI, 81, 904 b, 27), ces deux assertions sont rapprochées de la même façon et exprimées dans les mêmes termes. Seulement, cette fois, tous les manuscrits sont d'accord. Nous lisons, enfin, un peu plus haut (XI, 7, 899 b, 23) : συμβάλλεται δὲ ἴσως καὶ ἡ ἀκινησία τοῦ ἀέρος· ἀθρόος γὰρ ὢν μᾶλλον ἀποπλήττεται τὸν προσπίπτοντα. Sans doute l'authenticité des *Problèmes* est suspecte. Mais si l'on n'a pas le droit d'invoquer ces passages pour prouver la légitimité de l'interprétation d'ALEXANDRE, du moins ne peut-on en tirer aucun argument contre elle.

419 b, 27. ἔοικε δ' ἀεὶ..... 33. ὁρίζομεν. — Le son se répercute toujours comme la lumière se réfléchit toujours. Seulement la répercussion du son n'est pas toujours manifeste; on croit volontiers qu'elle n'a lieu que quand il y a un écho proprement dit. De même, la réflexion de la lumière n'est manifeste que quand elle se produit sur une surface polie. En effet, c'est seulement dans ce cas que les rayons réfléchis sont assez intenses pour projeter des ombres. Or c'est à la propriété de produire des ombres que l'on reconnaît communément la présence de la lumière. THEM., 117, 8 : καὶ γὰρ τὸ φῶς ἀεὶ μὲν ἀνακλᾶται..... ἀλλ' οὐχ οὕτως ἀνακλᾶται ἁπανταχόθεν, ὥσπερ ἀπὸ τῶν λείων..... διὰ τοῦτο δὲ οὐδὲ ἀνακλᾶσθαι δοκεῖ · ἐκ γὰρ τῶν λείων..... ἡ ἀνάκλασις ἐκδηλοτέρα διὰ τὸ καὶ σκιὰν δύνασθαι ποιεῖν τὸ ἀποπαλλόμενον φῶς, ὅπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων ἀνακλάσεων οὐ συμβαίνει.

419 b, 33. τὸ δὲ κενὸν..... 420 a, 2. ἐπίπεδον. — ALEX., *De an.*, 48, 21 : ἐπεὶ δὲ ὁ ἀὴρ δοκεῖ κενὸς εἶναι, οὗτος δὲ τοῦ ἀκούειν αἴτιος..... διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν εὐλόγως δοκεῖ λέγεσθαι εὖ ὑπό τινων τὸ ἀκούειν ἡμᾶς τῷ κενῷ. SOPHONIAS (86, 18) attribue cette opinion τοῖς πάλαι φυσιολόγοις (cf. PHILOP., 363, 20 : πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ φυσικούς); TRENDELENBURG (p. 313) pense qu'il faut peut-être la rapporter à EMPÉDOCLE. Il est plus probable qu'il s'agit d'une opinion généralement répandue, comme l'indique l'expression δοκεῖ (v. *ad* I, 1, 402 a, 4; *Phys.*, IV, 6, 213 a, 27 : οἱ δ' ἄνθρωποι βούλονται κενὸν εἶναι διάστημα ἐν ᾧ μηδέν ἐστι σῶμα αἰσθητόν · οἰόμενοι δὲ τὸ ὂν ἅπαν εἶναι σῶμα φασίν, ἐν ᾧ ὅλως μηδέν ἐστι, τοῦτ' εἶναι κενόν, διὸ τὸ πλῆρες ἀέρος κενὸν εἶναι. *Part. an.*, II, 10, 656 b, 15 : τὸ γὰρ κενὸν καλούμενον ἀέρος πλῆρές ἐστι, τὸ δὲ τῆς ἀκοῆς αἰσθητήριον ἀέρος εἶναί φαμεν.). Il va sans dire qu'ARISTOTE, qui n'admet pas l'existence du vide, n'approuve pas cette opinion, mais seulement la conséquence que l'on peut en tirer en l'interprétant comme il le fait.

L'air n'est pas la cause déterminante du son (ψόφου κύριος, v. *ad* II, 8, 419 b, 19), mais il est la condition déterminante de l'audition (κύριος τοῦ ἀκούειν). De même, la lumière est la cause de la vision sans être celle de la couleur. THEMISTIUS (117, 24) n'a pas aperçu cette distinction : κύριος μὲν οὖν οὐκ ἔστιν ὁ ἀὴρ τοῦ ψόφου, κυριώτατος δὲ τῶν ἄλλων στοιχείων.

TORSTRIK (pp. 147; 153) apporte à ce passage des modifications importantes. Il supprime d'abord les mots b, 33 : τὸ δὲ κενὸν.... (34) ἀκούειν. La première édition du *De anima* contenait, pense-t-il, la remarque analogue que nous retrouvons un peu plus loin (420 a, 18 : καὶ διὰ τοῦτό φασιν ἀκουεῖν τῷ κενῷ) à sa vraie place. Cette remarque, légèrement modifiée dans la forme, aura été inscrite en marge de la seconde édition et ensuite introduite mal à propos ici, pour combler les lacunes que TORSTRIK croit constater dans le texte. Il remarque, en outre, que le reste du passage doit exprimer la suite de l'idée exposée plus haut. ARISTOTE vient de dire qu'il en est de la répercussion du son comme de la réflexion de la lumière; que la lumière est toujours réfléchie, quoique cette réflexion ne soit manifeste que dans certains cas; il complète sa pensée en ajoutant que, de même, il n'y a répercussion manifeste du son que quand l'air rencontre une surface lisse. Il faudrait, par conséquent, rétablir ainsi le texte : ..... ἢ τὸ φῶς ὁρίζομεν . οὕτω δὲ καὶ ὁ ψόφος ἀνακλᾶται μὲν ἀεὶ ὅταν καὶ μὴ ᾖ συνεχὴς καὶ εἷς ὁ ἀήρ, ἀλλὰ διὰ τὸ ψαθυρὸς εἶναι οὐ γεγωνεῖ ἂν μὴ λεῖον ᾖ τὸ πληγέν . τότε δὲ εἷς γίνεται, καὶ ἅμα ἀφάλλεται, διὰ τὸ ἐπίπεδον · ἓν γὰρ τὸ τοῦ λείου ἐπίπεδον. Mais on peut conserver à ce morceau le même sens général sans lui faire subir ces modifications : ARISTOTE remarque, d'abord, que l'air est la cause de l'audition lorsqu'il est mû συνεχὴς καὶ εἷς. Lorsque l'air, véhicule d'un son, rencontre un obstacle, il est repoussé et ce choc doit, sans doute, toujours répercuter le son à quelque degré, mais comme l'air n'est pas consistant il se dissipe aussitôt, et le son ne se transmet à l'oreille et ne résonne (γεγωνεῖ. Cf. *De audib.*, 804 b, 19 sqq. : οὐ δύναται τὸ πνεῦμα ἔξω φέρεσθαι συνεχές, ἀλλὰ διεσπασμένον,..... φθέγγονται μὲν γὰρ ἀλλ' οὐ δύνανται γεγωνεῖν διὰ τὸ μὴ γίνεσθαι μετὰ συντονίας τὴν τοῦ ἀέρος πλῆγήν) que quand le corps choqué est lisse et renvoie l'air tout d'une pièce, sans le briser. De même, tout rayon lumineux est réfléchi par les objets qu'il rencontre, mais, si la surface réfléchissante n'est pas polie, la lumière se brise dans toutes les directions, et cesse de former un faisceau lumineux distinct. THEM., 117, 16 : οὕτω [γοῦν] καὶ ἠχὼ πανταχόθεν μὲν γίνεται τοῦ ἀέρος ἀνακλωμένου, οὐ πανταχόθεν δὲ γεγωνεῖ. — Quant à la remarque incidente b, 33 : τὸ δὲ κενὸν..... (34) ἀκούειν, elle contribue à faire comprendre pourquoi la répercussion du son n'est pas toujours perceptible. L'air, en effet, tombe si peu sous les sens qu'on l'a quelquefois confondu avec le vide. Il n'est donc pas étonnant que, quand la répercussion de l'air échappe à l'ouïe, elle soit complètement insaisissable.

420 a, 1. τότε δὲ εἷς..... 2. τὸ ἐπίπεδον. — ARGYROPULE traduit : *tum enim unus ipse simul ob planitiem evadit,* et la plupart des interprètes adoptent ce sens. Mais l'explication littérale est difficile. TORSTRIK (p. 148) pense que ces mots : *intelligi non posse et esse corrupta.* Le texte qu'il propose d'adopter (v. la note précédente) semble confirmé par la paraphrase de THEMISTIUS (117, 20) : τότε δὲ καὶ αὐτὸς εἷς γίνεται ἅμα καὶ συνεχὴς καὶ ἀποπάλλεται ὡς εἷς καὶ ἅμα. Peut-être, cependant, pourrait-on interpréter ainsi sans modifier le texte; ἅμα est employé à peu près de la même façon dans le troisième livre 2, 427 a, 2. Peut-être aussi, faut-il rattacher ἅμα à διὰ τὸ ἐπίπεδον et expliquer : l'air, pour apporter le son jusqu'à la surface qui le réfléchit, doit être déjà συνεχὴς καὶ εἷς. Mais quand il rencontre une surface lisse et unie, alors il est unifié, son unité est conservée et accrue, grâce aussi (ἅμα διὰ) à la surface qui le répercute. — Cette interprétation s'accorderait bien avec la leçon fournie par U et PHILOPON : ἅμα γὰρ διὰ ... κτλ.

420 a, 3. ψοφητικὸν..... 19. ὡρισμένον τὸν ἀέρα. — L'organe de l'ouïe est composé de deux parties distinctes. L'une, qui correspond à peu près à ce que nous appelons l'oreille externe, comprend le pavillon de l'oreille et le conduit auditif. Elle est limitée à l'intérieur par la membrane auditive (μῆνιγξ), qu'ARISTOTE appelle aussi (*Gen. an.*, V, 2, 781 b, 4) τὸν ὑμένα τὸν ἐπιπολῆς. A cette membrane, peut-être celle du tympan, vient aboutir le canal (πόρος) auditif, qui forme avec elle la seconde partie de l'organe (*Gen. an.*, II, 6, 744 a, 2). Ce canal est rempli par le πνεῦμα σύμφυτον auquel se communiquent les impressions transmises à la membrane par l'air dont l'oreille externe est remplie. Le πνεῦμα σύμφυτον est conduit par ce canal jusqu'aux veines et, par suite, au cœur et à la région où il « donne naissance au pouls chez certains « animaux et chez d'autres à l'inspiration et à l'expiration » (v. *ad* II, 12, 424 a, 24—25). « C'est de là que le son revient « en paroles; la parole n'est qu'une sorte d'écho des sons « articulés ayant pénétré dans l'oreille. C'est le même mouve- « ment qui se propage de l'oreille à la gorge. Aussi entend-on « moins bien quand on bâille ou pendant le temps de l'expi- « ration parce qu'alors les deux mouvements se contrarient « (POUCHET, *La biol. Arist., Rev. Phil.*, 1884, p. 555). » Cf. *Gen. an.*, V, 2, 781 a, 14—34; ALEX., *De an.*, 50, 11.

420 a, 3. ἑνὸς ἀέρος συνεχείᾳ. — SIMPLICIUS (143, 19) comprend que συνεχείᾳ désigne la façon dont l'air mû μέχρις ἀκοῆς peut être un : οὐ γὰρ ὡς τὸ ἀδιαίρετον ἓν ὁ ἀὴρ οὐδὲ ὡς τῷ λόγῳ ἕν, ἀλλ' ὡς τὸ συνεχές. PHILOPON (363, 35) et SOPHONIAS (86, 24) interprètent : ἕνα καὶ συνεχῆ τὸν ἀέρα. Cf. II, 8, 419 b, 35.

420 a, 4. ἀκοῇ. — *Ind. Ar.*, 25 b, 45 : ἀκοή *i e* τὸ τῆς ἀκοῆς αἰσθητήριον.

ἀκοῇ δὲ συμφυὴς ἀήρ, leçon de Wy suivie par tous les commentateurs, à l'exception de THEMISTIUS (117, 29, qui, du reste, paraphrase ainsi — 118, 1 — : ἐν τοῖς ὠσὶν ἀὴρ... τῇ μήνιγγι συμφυής), confirmée par PRISCIEN (16, 22 : ἀλλ' εἰ ὁ ἀὴρ συμφυής, τὸ δὲ ἀκούειν,... κτλ.), sans doute d'après THÉOPHRASTE, et adoptée par BONITZ (*Ind. Ar.*, 720 a, 11) et par BYWATER (*in not. crit. ad* PRISC., *l. l.*). BIEHL conserve ἀκοὴ δὲ συμφυὴς ἀέρι. — La σύμφυσις diffère du simple contact parce que, dans le contact, les choses qui se touchent n'ont pas d'autre rapport que le contact même. Cependant les choses unies par la σύμφυσις ne sont pas qualitativement identiques, car, alors, elles ne se distingueraient pas et formeraient un seul tout continu (*Meta.*, Δ, 4, 1014 b, 22; ALEX., *ad loc.*, 317, 23 Bon., 358, 31 Hayd. : πῶς δὲ ἓν τὰ συμπεφυκότα, ἐδήλωσε· κατὰ γὰρ τὸ ποσόν, οὐ κατὰ τὸ ποιόν· οὐ γὰρ ταὐτὸν κατὰ τὸ ποιὸν τῶν σπλάγχνων ἕκαστον τῷ ἄλλῳ σώματι, ᾧ προσπέφυκεν, οὐδὲ τὸ σῦκον τῇ συκῇ ἢ ὁ βότρυς τῷ ξύλῳ τῆς ἀμπέλου.). Ainsi, συμφυὴς s'applique aux choses qui, bien que qualitativement distinctes, forment un tout naturel.

διὰ δὲ τὸ ἐν ἀέρι εἶναι δηλαδὴ τὴν ἀκοήν (SIMPL., 143, 28). — STEINHART (*Symb. crit.*, p. 4) propose la correction suivante : *pro* διὰ δὲ τὸ ἐν ἀέρι εἶναι, *quod nemo facile intelligat, repone :* διὰ τὸ ἕνα ἀέρα εἶναι· *cf. paulo ante :* οὗτος (ὁ ἀήρ) δ' ἐστὶν ὁ ποιῶν ἀκούειν, ὅταν κινηθῇ, συνεχὴς καὶ εἷς. Mais il ne s'agit plus ici de savoir comment se comporte l'air extérieur quand il transmet le son, mais pourquoi l'air extérieur agit sur l'air intérieur, et la raison en est qu'ils sont en contact parce que l'oreille se trouve dans l'air. La leçon traditionnelle est donc précisément celle qui convient.

420 a, 5. ὁ εἴσω κινεῖται. — L'air intérieur sert d'intermédiaire entre l'air extérieur et le πνεῦμα (THEM., 118, 17 : γίνεται γὰρ ὥσπερ μεθόριον ὁ τῇ μήνιγγι συμφυὴς ἀὴρ τοῦ τε εἴσω πνεύματος

τοῦ αἰσθητικοῦ καὶ τοῦ ἔξωθεν ἀέρος). Cet air intérieur n'est pas placé, comme le dit TORSTRIK (p. 151), *sub tympani membranâ,* τῇ μήνιγγι, mais, au contraire, en avant de cette membrane, entre elle et l'air extérieur, dans le conduit auditif (ἔλιξ). L'air extérieur est ainsi en contact immédiat avec l'air intérieur (συνεχής). THEM., 119, 17 ; 118, 29 ; 118, 5 : συνεχὴς γὰρ ἀὴρ ἀέρι, καὶ οὐχ ἅπτεται, ὥσπερ οὐδὲ ὕδωρ ὕδατος, ἀλλ' ἓν γίγνεται. PHILOP., 365, 25. V. *ad* II, 8, 420 a, 9—10.

420 a, 6. οὐ γὰρ πάντῃ..... 7. ἔμψυχον. — TREND., p. 315 : *Hic insitus et quasi ingenitus aer facit, ut sola aure neque alia corporis parte audiamus. Id tamen additur* οὐ γὰρ πάντῃ ἔχει ἀέρα τὸ κινησόμενον μέρος καὶ ἔμψυχον. *Partem enim, quae quasi animata se ipsa motura est* (κινησόμενον, *in quo urgeas medii vim*), ὄργανον *intellegas, quod aere utatur, tanquam necessaria audiendi conditione.* — Il faudrait traduire, par conséquent : car l'organe qui doit se mouvoir lui-même et qui est animé, ne trouve pas partout, — c'est-à-dire dans tout l'organisme, — l'air, condition de son mouvement. Cf. PHILOP., 366, 14 : τὸ ἔμψυχον καὶ ἀκουστικὸν μόριον. Cependant, ἔχει n'a guère ce sens, et l'on ne voit pas bien de quel organe il pourrait s'agir. TORSTRIK (p. 152) propose de lire : οὐ γὰρ πάντῃ ἔχει ἀέρα, ἀλλὰ τὸ κινησόμενον μέρος καὶ ἔμψοφον, conjecture qu'approuvent DITTENBERGER (*Götting. gelehr. Anz.*, 1863, p. 1615) et HAYDUCK (*Obs. crit. in al. loc. Ar.*, p. 2). Mais on ne trouve rien qui la justifie, ni dans les manuscrits, ni chez les commentateurs. On peut, semble-t-il, prendre τὸ κινησόμενον μέρος καὶ ἔμψυχον comme équivalent de τὸ ζῷον. Dans la sensation, en effet, l'animal ne pâtit pas, il se meut spontanément vers son acte (v. *ad* II, 5, 417 b, 12—16 ; 16—19 ; 20), et l'impression sensible n'est que l'occasion ou la condition qui rend possible le passage à l'acte des puissances qu'il renferme. On peut donc, à la rigueur, expliquer : διόπερ οὐ πάντῃ τὸ ζῷον ἀκούει..... οὐ γὰρ πάντῃ ἔχει ἀέρα τὸ ζῷον. ARGYROPULE traduit : *quippe cum animatum non habeat aërem ubique.* — TORSTRIK (p. 152 note) remarque avec raison que ce passage contient, sans doute, une allusion à DÉMOCRITE. THÉOPHRASTE (*De sens.*, 57, 515, 16 Diels) dit, en effet, de sa doctrine : ἄτοπον δὲ καὶ ἴδιον <τὸ> κατὰ πᾶν τὸ σῶμα τὸν ψόφον εἰσιέναι, καὶ ὅταν εἰσέλθῃ διὰ τῆς ἀκοῆς, διαχεῖσθαι κατὰ πᾶν, ὥσπερ οὐ ταῖς ἀκοαῖς, ἀλλ' ὅλῳ τῷ σώματι τὴν αἴσθησιν οὖσαν. ID., *ibid.*, 55, 515, 3 ; 54, 514, 27 Diels : ἄτοπον δὲ καὶ τὸ μὴ μόνον τοῖς ὄμμασιν, ἀλλὰ καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι μεταδιδόναι τῆς αἰσθήσεως.

420 a, 7. αὐτὸς μὲν δή..... 9. ψόφος. — Peut-être faut-il, comme le pense SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, IX, 351 ; *Jen. Liter.*, 1877, p. 708), lire γάρ, au lieu de δή, et transporter ce passage plus haut, après ταχύ (419 b, 25), où il serait, en effet, mieux à sa place.

420 a, 9. ὁ δ' ἐν τοῖς ὠσὶν..... 10. εἶναι. — L'air contenu dans l'oreille communique, cependant, avec l'air extérieur, mais il est maintenu par les circuits du conduit auditif. THEM., 119, 17 : ἔδει γὰρ αὐτὸν (*sc.* τὸν ἀέρα) συνεχῆ εἶναι τῷ ἔξω . ἀντὶ σκεπάσματος δὲ αἱ ἕλικες οὐκ ἐῶσαι θρύπτεσθαι αὐτὸν καὶ διαχεῖσθαι.

πρὸς τὸ ἀκίνητος..... 11. τῆς κινήσεως. — En quel sens l'air contenu dans l'oreille est-il ἀκίνητος et comment cette immobilité contribue-t-elle à la perception du son? L'explication qui se présente tout d'abord c'est que l'air intérieur est immobile pour ne pas altérer, par ses mouvements, les impressions que lui transmet l'air extérieur. Mais, ainsi compris, ce passage serait en contradiction manifeste avec ce que nous lisons plus bas a, 16 : ἀεὶ γὰρ οἰκείαν..... (17) τοῖς ὠσίν. Pour éviter cette contradiction, le mieux paraît être d'admettre que l'air intérieur à l'oreille est immobile seulement en ce sens qu'il y reste toujours, *qu'il ne s'en va pas*, interprétation que confirme la remarque qui suit : διὰ ταῦτα δὲ..... ἀέρα (THEM., 119, 22 : οὐ μὴν ἐπεί γε ἀκίνητον ἔφην τὸν ἐν τοῖς ὠσὶν ἀέρα, παντελῶς αὐτὸν ὑποληπτέον ἀκίνητον εἶναι, ἀλλὰ ἀκίνητος οὕτως, ὅτι οὐ μεθίσταται ὅλος οὐδὲ ἄλλος καὶ ἄλλος ὑπάρχει, ἀλλ' ὁ αὐτὸς ἀεὶ διαμένει..... κτλ.). Que signifie alors le second membre de la phrase : ὅπως ἀκριβῶς αἰσθάνηται..... κινήσεως? Comme l'indique le mot αἰσθάνηται, ce n'est pas l'air, mais le sensitif, qu'il faut prendre pour sujet sous-entendu. La présence permanente de l'air dans le tube auditif permet au sens de percevoir exactement les impressions sonores. La raison en est, sans doute, que le contact direct de l'air extérieur en mouvement produirait sur la membrane de l'oreille un choc trop violent, qui ne permettrait aucune différenciation ou qui même détruirait l'organe (PHILOP., 364, 29 : διὰ γὰρ τοῦτο καὶ ὑπὸ τῆς φύσεως τῆς μήνιγγος προβέβληται, ἵνα δέχηται τὰς τοῦ ἔξωθεν ἀέρος προσβολάς, καὶ μὴ τῇ μήνιγγι προσβάλλων ὁ ἔξωθεν ἀὴρ φθείρῃ αὐτήν. Cf. THEM., 118, 19). ALEXANDRE (*De an.*, 50, 14) prend ἀκίνητος dans le sens de ἄθρυπτος, et comprend que l'air contenu dans l'oreille doit à

cette circonstance de pouvoir subir, sans se disperser, le choc qui lui communique la forme sonore : ἄθρυπτος μένων διὰ τὸ πάντοθεν περιέχεσθαι, καὶ διὰ τοῦτο ἀκριβῶς δεχόμενος τὰ τοῦ κινοῦντος αὐτὸν σχήματα. HAYDUCK (*Obs. crit. in al. loc. Ar.*, p. 2) suivi par ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 51, n. 12), conjecture ἀμετακίνητος qui, sans être indispensable, s'accorderait mieux que ἀκίνητος avec l'interprétation que nous avons admise, laquelle diffère, d'ailleurs, de celle que propose HAYDUCK : *hoc dicere vult Aristoteles aëra illum idcirco inclusum esse, ne quem alium praeter ipsos sonos motum extrinsecus accipiat; nam si quo vehementiore impetu externi aëris agitaretur, sono in ipsa aure orto futurum esse, ut sensus ad externos sonos percipiendos impediretur. Ergo aër* ἐγκατῳκοδόμηται, *ut suo loco maneat.*

420 a, 11. διὰ ταῦτα. — SIMPL., 144, 23 : διὰ ταῦτα λέγων διὰ τὸ τοῖς ὠσὶν ἐγκατῳκοδομῆσθαι τὸν συμφυῆ ἀέρα.

420 a, 12. οὐκ εἰσέρχεται..... 13. τὰς ἕλικας. — Non seulement l'eau ne peut pas pénétrer *dans* l'air ἀκοῇ συμφυῇ (εἰσέρχεσθαι πρός = *entrer chez quelqu'un*. SIMPL., 144, 25 : οὐκ εἴσεισιν εἰς τὸν συμφυῆ ἀέρα τὸ ὕδωρ. ARGYR. : *non ingreditur in insitum aërem*), mais elle ne peut même pas entrer dans l'oreille, à cause des circuits du tube auditif.

420 a, 14. τὸ ἐπὶ τῇ κόρῃ δέρμα = *la cornée*. SIMPL., 144, 29 : ὁ κερατοειδὴς λεγόμενος χιτών.

420 a, 15. ἀλλὰ καὶ σημεῖον..... 18. ἴδιος. — Le fait que l'air intérieur à l'oreille est toujours en mouvement fournit un moyen de reconnaître (σημεῖον) si l'état de l'organe est normal ou morbide (κριτέον εἰ ὑγιαίνει τὸ ἀκουστικὸν ἢ μή, PHILOP., 368, 16). Car si, en se bouchant les oreilles (SIMPL., 145, 7 ; de même PHILOP., *l. l.*; SOPHON., 87, 15), on entend un bourdonnement (βόμβος, PHILOP., 368, 18 ; SOPHON., 87, 18), c'est une preuve que l'air intérieur se meut et que l'organe vit. SIMPL., 145, 11 : τοῦ μὲν οὖν ἀκούειν σημεῖον τὸ ἠχεῖν, διότι τὴν ζωτικὴν κίνησιν κινεῖται τὸ πνεῦμα. — Sur la façon dont se produit ce bourdonnement, les commentateurs ne sont pas d'accord. PHILOPON (*l. l.*) et SOPHONIAS (87, 16) pensent qu'il est dû à ce qu'en introduisant les doigts dans les oreilles on y fait pénétrer une certaine quantité d'air extérieur qui vient choquer l'air intérieur. SIMPLICIUS (145, 8), dont l'interprétation paraît plus vraisemblable, dit seulement que le πνεῦμα intérieur, se trouvant comprimé et gêné dans son mouvement, se heurte contre les parois de l'oreille. Quant à l'exemple ὥσπερ τὸ κέρας, chacun l'explique d'une façon différente : SIMPL., 145, 10 : l'air se répercute comme le souffle qu'on envoie dans les flûtes de corne (τοῖς κέρασι τοῖς αὐλητικοῖς); PHILOP., 368, 21 : c'est ainsi que l'air contenu dans les cornes creuses (ἐν τοῖς κέρασι τοῖς κοίλοις) résonne quand il est mis en mouvement par l'air qu'on y introduit en soufflant. De même SOPHON., 87, 18. L'opinion la plus plausible est peut-être celle de THEMISTIUS (120, 5). D'après lui, ARISTOTE fait allusion au bruit que l'on entend quand on approche de l'oreille une corne creuse ou tout autre objet creux, bruit qui résulte des mouvements de l'air se heurtant aux parois. — Par lui-même, d'ailleurs, le mouvement de l'air, qu'il s'agisse de l'air extérieur ou de l'air enfermé dans l'oreille, ne produit pas de son. Le son résulte du choc, du mouvement étranger imprimé à l'air soit, s'il s'agit de l'air extérieur, quand il est saisi entre deux corps qui se choquent, soit, s'il s'agit de l'air συμφυής, quand on le force à se heurter aux parois de l'oreille. SIMPL., 145, 18 : ἀεὶ μὲν οὖν οἰκείαν τινὰ κίνησιν ὁ ἐν τοῖς ὠσὶν ἀὴρ κινεῖται, οὐκ ἀεὶ δὲ ψοφεῖ · ἀλλότριος γὰρ ὁ ψόφος καὶ οὐκ ἴδιος, τουτέστιν οὐ κατὰ τὴν αὐτοῦ ἴδιον κίνησιν καθ' ἑαυτὸν κινουμένου τοῦ ἀέρος γίνεται ψόφος, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἢ αὐτοῦ πρὸς ἄλλο ἢ ἄλλου πρὸς αὐτὸν πρόσπτωσιν. — TORSTRIK (p. 150) considère tout ce passage comme une glose marginale qu'il attribue à quelque médecin de l'antiquité : *Universum... hunc librum a medicis antiquis diligenter et assidue esse lectitatum consentaneum est.* Mais la seule raison qu'il invoque est la contradiction qui semble exister entre cette remarque et l'assertion précédente (420 a, 19), contradiction qui, sans doute, n'est qu'apparente. V. *ad loc.*

420 a, 18. καὶ διὰ τοῦτό..... 19. ἠχοῦντι. — SIMPL., 145, 25 : ὅσοι οὐκ ὀρθῶς κενὸν τὸν ἀέρα προσαγορεύουσι, καὶ ἡμᾶς φασιν ἀκούειν τῷ κενῷ, ἐπειδὴ τῷ συμφυεῖ ὡς ὀργάνῳ προσεχεῖ ἀκούομεν ἀέρι, ἕως ἂν ἐρρωμένος ᾖ (ὅπερ σημαίνων τὸ ἠχοῦντι προστέθεικεν..... κτλ).

420 a, 19. ὡρισμένον τὸν ἀέρα. — D'après SIMPLICIUS (145, 28), il ne faut pas entendre par ὡρισμένον τὸν ἀέρα l'air enfermé dans les limites déterminées — (περιγεγραμμένος) : τοῦτο γὰρ ἂν καὶ ὁ ἔξωθεν πάθοι, — mais bien, une espèce particulière d'air,

celui qui est : τῷ ζωτικῷ ἤχῳ χαρακτηριζόμενος. PHILOPON (369, 21) interprète au contraire : ἠχοῦντι δέ, ὅτι οὗτος ὁ ἀὴρ ὡρισμένος ἐστὶ καὶ ἀεὶ ὁ αὐτός. La première explication semble préférable parce que le bourdonnement produit par l'air intérieur à l'oreille n'aurait pas lieu si cet air cessait de se mouvoir ζωτικῶς, alors même qu'il resterait ὡρισμένος καὶ ὁ αὐτός.

420 a, 20. ἢ καὶ ἄμφω, τρόπον δ' ἕτερον. — THEM., 120, 10 : τὸ μὲν ὡς πάσχον, τὸ δὲ ὡς ποιοῦν. De même SIMPL., 146, 3.

420 a, 23. οὐ δὴ πᾶν..... 24. βελόνην. — PHILOP., 371, 9 : ἵνα μή τις νομίσῃ ὅτι οἷα δήποτε στερεὰ καὶ λεῖα σώματα αὐτάρκη ἐστὶν εἰς τὸ ποιῆσαι ψόφον, ταῦτα προσέθηκεν..... κτλ.

ὥσπερ εἴρηται. — V. *De an.*, II, 8, 419 b, 13.

420 a, 25. ὁμαλὸν εἶναι, non pas seulement uni, mais offrant une surface suffisante. PHILOP., 372, 6 : ὁμαλὸν εἶπεν ἀντὶ τοῦ πλατύ.

420 a, 30. ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἐπὶ πολύ. — SIMPL., 147, 3 : τοῦ δὲ ταχέως καὶ ἐπὶ πολὺ διάστημα καὶ ἐπὶ πολὺν ἐπιμένοντος χρόνον ἐξακούστου δηλωτικὸν τὸ ἐν ὀλίγῳ ἐπὶ πολύ. PHILOPON (373, 21) dit seulement : ὀξὺν μὲν λέγομεν τὸν ταχέως παραγινόμενον ἐπὶ τὴν αἴσθησιν καὶ ἐπιμένοντα.

420 a, 31. οὐ δὴ ταχὺ τὸ ὀξύ..... b, 4. βραδὺ εἶναι. — En définissant comme il vient de le faire, l'aigu et le grave, dit SIMPLICIUS (147, 7 sqq.), ARISTOTE n'exprime pas sa propre opinion, mais une doctrine étrangère, et, sans doute, vise-t-il spécialement le *Timée* : « (147, 18) C'est pourquoi, après avoir « exposé l'opinion des autres, il ajoute : οὐ δὴ ταχὺ τὸ ὀξύ, τὸ δὲ « βαρὺ βραδύ. En effet, quoique la rapidité soit une conséquence « de l'acuité du son,..... celle-ci n'en est pas moins une « propriété différente et qui désigne une nature propre (ἑτέρα ἡ « ἰδιότης καὶ ἴδιόν τινα δηλοῦσα φύσιν), et, quoique l'acuité ait pour « conséquence la rapidité, et la gravité la lenteur, comme nous « venons de le dire, cependant ces deux choses ne sont pas « respectivement identiques, mais, dit Aristote, γίνεταί τοῦ μὲν « διὰ τὸ τάχος ἡ κίνησις τοιαύτη, ce qui signifie que le mouvement « de l'aigu, ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἐπὶ πολύ, est tel διὰ τὸ τάχος, c'est-à-dire « en tant qu'il possède telle rapidité, mais non en tant qu'il

« possède de l'acuité (κατὰ τὸ τάχος, ἀλλ' οὐ κατὰ τὴν ὀξύτητα). Car « mouvoir rapidement la sensation est un caractère de la rapi- « dité, et non un caractère de l'acuité, de même que la mou- « voir lentement est un caractère de la lenteur, mais non de « la gravité. C'est pourquoi, lors même que nous attribuons ces « mouvements à l'aigu et au grave, ce n'est pas en tant qu'ils « sont aigu et grave, mais en tant qu'ils sont rapide et lent, « que nous le faisons. » Il y a sur ce point analogie (nous suivons ici l'interprétation de PHILOPON — 374, 13 —) entre l'aigu et le grave sonores, et l'aigu et l'obtus tactiles. Pas plus que l'aigu et le grave, l'aigu et l'obtus ne sont, dans leur essence propre, des mouvements rapides ou lents, mais la rapidité et la lenteur en sont des conséquences. En effet, l'aigu n'éprouve de résistance que sur une petite surface et, par suite, il se meut rapidement ; il en est au contraire de l'obtus (374, 32 : συμβέβηκε δὲ τῷ μὲν ὀξεῖ τὸ ταχὺ κινεῖν..... διὰ τὸ ὑπ' ὀλίγου σώματος ἀντιβαίνεσθαι, τῷ δὲ ἀμβλεῖ τὸ βραδέως..... διὰ τὸ ὑπὸ πολλοῦ σώματος ἀντιβαίνεσθαι.). Autrement dit, ce n'est pas parce qu'un corps est animé d'un mouvement rapide ou lent qu'il est aigu ou obtus, c'est, au contraire, parce qu'il est aigu ou obtus qu'il est rapide ou lent. De même, le son n'est pas aigu parce qu'il est un mouvement rapide, il est un mouvement rapide parce qu'il est aigu. L'aigu ne doit à l'inhérence en lui de la rapidité que d'être tel mouvement (a, 32 : γίνεται... διὰ τὸ τάχος ἡ κίνησις τοιαύτη). Le son est une qualité irréductible au mouvement, comme le plus complexe est irréductible au plus simple, comme l'humanité est irréductible à l'animalité. Seulement, de même qu'on retrouve le simple dans le complexe, comme sa condition, — l'animal dans l'homme, — de même on retrouve le mouvement rapide dans l'aigu. Mais, encore une fois, l'aigu n'est pas tel parce qu'il est rapide, il est rapide parce qu'il est aigu. Soutenir le contraire ce serait vouloir expliquer les choses par leur matière. L'aigu et le grave ne sont donc pas réductibles au mouvement et encore moins au nombre, mais on peut, par l'analyse, y retrouver le mouvement et, par suite, le nombre. — Les mots a, 31 : οὐ δὴ..... (33) βραδυτῆτα, que SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, IX, 351) considère comme interpolés, nous paraissent, au contraire, indispensables. La correction proposée par ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 52, n. 17), αἴσθησις pour κίνησις (a 33), dénature le sens du passage.

La doctrine d'ARISTOTE tient, par conséquent, le milieu entre deux théories opposées : « Ptolémée, Plutarque et Boèce nous

« apprennent qu'Aristoxène et ses disciples considéraient les « degrés de gravité ou d'élévation du son comme des qualités « sensibles, différentes entre elles au même titre que les cou- « leurs, et que l'oreille seule distingue, sans que les nombres « puissent les mesurer » (MARTIN, *Ét. sur le Timée*, t. I, p. 392). Cf. H. WEIL et Th. REINACH, *ad* PLUT., *De la musique*, §§ 390-392, p. 149. Cette opinion devait être déjà répandue à l'époque de PLATON, qui semble y faire allusion dans le passage de la *République* (VII, 531 A—C) où il oppose les musiciens qui tendent l'oreille pour surprendre les sons au passage,.... qui préfèrent le jugement de l'oreille à celui de l'esprit, à ceux qui cherchent de quels nombres résultent les accords qui frappent notre oreille. Dans le *Philèbe* (17 B sqq.), il est aussi question de la musique qui fonde l'harmonie sur les rapports numériques des sons et (56 A sqq.) de la musique empirique : τὸ ξύμφωνον ἁρμόττουσα οὐ μέτρῳ, ἀλλὰ μελέτης στοχασμῷ. D'autre part, « les mêmes auteurs nous disent que les Pythagoriciens, au « contraire, considéraient les divers degrés de gravité ou d'élé- « vation des sons comme des quantités dont les rapports pou- « vaient être exprimés exactement en nombres » (ID., *ibid.*). Ce n'est donc pas seulement, comme le dit SIMPLICIUS, l'opinion de PLATON (cf. *Tim.*, 67 B : ὅση δ' αὐτῆς (*sc.* κινήσεως) ταχεῖα, ὀξεῖαν, ὅση δὲ βραδυτέρα, βαρυτέραν. *Ibid.*, 80 B—C) qu'ARISTOTE a visée ici, mais aussi celle des Pythagoriciens. C'est ce que confirme un passage des *Topiques* (I, 15, 107 a, 15) : φωνὴ μὲν γὰρ ὀξεῖα ἡ ταχεῖα, καθάπερ φασὶν οἱ κατὰ τοὺς ἀριθμοὺς ἁρμονικοί. ALEX., *ad loc.*, 106, 24 : οὗτοι δέ εἰσι τῶν Πυθαγορείων οἱ μάλιστα περὶ τὰ μαθήματα γεγυμνασμένοι. — Bien qu'ARISTOTE professe l'irréductibilité des qualités, et du son en particulier, au mouvement et au nombre, il n'en a pas moins le droit de voir en eux les conditions ou la cause efficiente du son, et de dire, comme il le fait dans le *De generatione animalium* (V, 7, 787 a, 14), que le degré d'élévation de la voix dépend de la rapidité du mouvement imprimé et, par suite, du rapport qu'il y a entre la force du moteur et la masse du mû : βαρύφωνα δὲ καὶ ὀξύφωνα ἐν τῷ πρὸς ἄλληλα ταύτην ἔχειν τὴν διαφοράν. ἐὰν μὲν γὰρ ὑπερέχῃ τὸ κινούμενον τῆς τοῦ κινοῦντος ἰσχύος, ἀνάγκη βραδέως φέρεσθαι τὸ φερόμενον, ἂν δ' ὑπερέχηται, ταχέως. Cf. *Probl.*, XI, 19, 901 a, 8.

420 b, 5. ἡ δὲ φωνὴ. — La voix n'est pas la parole (WALLACE traduit inexactement par *to speak*), mais le genre dont la parole est une espèce. La parole c'est la voix articulée. Beaucoup d'animaux possèdent la voix, mais l'homme seul a la parole (v. *ad* II, 8, 420 b, 32) ; la voix n'en est que la matière (*Gen. an.*, V, 7, 786 b, 20 : ..... διὰ τὸ λόγῳ χρῆσθαι μόνους (*sc.* τοὺς ἀνθρώπους) τῶν ζῴων, τοῦ δὲ λόγου ὕλην εἶναι τὴν φωνήν. Cf. *Hist. an.*, IV, 9, 536 b, 1) ; l'homme peut émettre des sons vocaux et, par exemple, chanter sans parler (*Probl.*, XIX, 10, 918 a, 29).

420 b, 8. ἀπότασιν... καὶ μέλος καὶ διάλεκτον. — Les anciens ne sont pas d'accord sur le sens de ces termes. SIMPLICIUS, par exemple (148, 15), considère l'ἀπότασις comme correspondant à ce qui, dans la voix, porte le nom de μέλος : τῇ μὲν οὖν ἀποτάσει τὸ ἐν τῇ φωνῇ μιμεῖται μέλος. PHILOPON (376, 36) y voit, au contraire, le rythme : ἀπότασιν εἶπεν ἀντὶ τοῦ ῥυθμόν. D'après l'*Histoire des animaux* (V, 14, 545 a, 15) ἀπότασις paraît désigner l'extension de la voix qui s'élève du grave à l'aigu ou réciproquement : διαφέρει ἡ φωνὴ τῶν ἀρρένων καὶ τῶν θηλειῶν ἐν τῷ βαρύτερον φθέγγεσθαι τὰ ἄρρενα τῶν θηλειῶν, ὅσων ἐστὶν ἀπότασις τῆς φωνῆς. Les musiciens anciens appelaient ἐπίτασις le passage continu de la voix du grave à l'aigu, et ἄνεσις le passage contraire (ARISTOX., *Harmon. elem.*, I, 10 Meib. : ἡ μὲν οὖν ἐπίτασίς ἐστι κίνησις τῆς φωνῆς συνεχὴς ἐκ βαρυτέρου τόπου εἰς ὀξύτερον. EUCL., *De mus.*, p. 2 Meib : τὰ δὲ ποιοῦντα τὴν τῶν τάσεων διαφορὰν ἐπίτασίς ἐστι καὶ ἄνεσις. ἀποτέλεσμα δὲ τούτων ὀξύτης καὶ βαρύτης· τὸ μὲν γὰρ δι' ἐπιτάσεως γινόμενον εἰς ὀξύτητα ἄγει· τὸ δὲ δι' ἀνέσεως εἰς βαρύτητα.). TRENDELENBURG (p. 319) conclut de ces passages que l'ἀπότασις est, sans doute, le genre dont l'ἐπίτασις et l'ἄνεσις sont des espèces. — μέλος. TREND., *l. l.* : *sonorum, qui sibi inter se succedunt, concentus.* μέλος signifie la mélodie ou, peut-être, le mode (*Pol.*, VIII, 7, 1342 b, 16 : τὰ Δώρια μέλη), mais non pas l'harmonie, comme l'indique PHILOPON (377, 2 : μέλος δὲ εἶπεν ἀντὶ τοῦ ἁρμονίαν). ARISTOTE lui-même distingue l'une de l'autre (*Pol.*, VIII, 7, 1342 a, 16 ; *Poet.*, 6, 1449 b, 29) et VAHLEN (*in ed. art. poet.*, p. 106) donne avec raison, semble-t-il, pour équivalent à ἁρμονίαν καὶ μέλος : *harmonie und gesang.* — La signification de διάλεκτος est plus difficile à déterminer. ARISTOTE désigne ordinairement ainsi le langage articulé ou l'articulation (*Hist. an.*, IV, 9, 535 a, 30 : διάλεκτος δ' ἡ τῆς φωνῆς ἐστὶ τῇ γλώττῃ διάρθρωσις. Cf. *Ind. Ar.*, *s. v.*) ; c'est en ce sens que διάλεκτος est employé, dans ce chapitre même, quelques lignes plus bas (b, 18 : τῇ γλώττῃ ἐπί τε τὴν γεῦσιν καὶ τὴν διάλεκτον).

Toutefois, ce qui manque aux instruments et ce qui caractérise la voix, c'est précisément l'articulation. διάλεκτος doit donc, sans doute, être pris ici dans l'acception de langage instrumental, de phrase musicale (cf. H. Weil et Th. Reinach, *ad* Plut. *op. cit.*, § 202, p. 85 : « Le mot διάλεκτος au sens musi- « cal est encore employé..... dans Aristote, *De anima*, II, 8, « 9, p. 420 B.; cf. κρουματικὴ διάλεκτος dans Photius (v. νιγλα- « ρεύων). Il n'est pas question, comme l'a cru Westphal, « d'un « dialogue » instrumental, mais du langage des instru- « ments, du dessin mélodique exécuté sur l'instrument..... »). Trendelenburg (*l. l. :* διάλεκτος *ad ea instrumenta transferri potest, quorum singuli soni non, velut tympanorum, indiscreti miscentur, sed, velut tibiae, ... aure quasi articulatim separantur*) indique à peu près le même sens, et c'est celui que nous avons adopté. Cependant, on ne voit guère comment διάλεκτος, ainsi entendu, se distingue de μέλος, si μέλος signifie *mélodie*. Il faut donc ou bien entendre par μέλος le *mode*, ou bien prendre καὶ dans le sens explicatif (V. *ad* II, 4, 415 a, 15—16). On serait tenté, si l'on trouvait dans Aristote d'autres exemples de cette acception, de traduire διάλεκτον par l'*accent*. Cf. *Thes., s. v. : pronunciandi modus seu proprietas.* V., entre autres passages cités (*ibid.*), Sext., *ad Math.*, I, 228 : πολλαὶ γάρ, φασίν (*sc.* οἱ γραμματικοί), εἰσὶ συνήθειαι, καὶ ἄλλη μὲν Ἀθηναίων, ἄλλη δὲ Λακεδαιμονίων, καὶ πάλιν Ἀθηναίων διαφέρουσα μὲν ἡ παλαιά, ἐξηλλαγμένη δὲ ἡ νῦν, καὶ οὐχ ἡ αὐτὴ μὲν τῶν κατὰ τὴν ἀγροικίαν, ἡ αὐτὴ δὲ τῶν ἐν ἄστει διατριβόντων · παρ' ὃ καὶ ὁ κωμικὸς λέγει Ἀριστοφάνης ·

διάλεκτον ἔχοντα μέσην πόλεως, οὔτ' ἀστείαν
ὑποθηλυτέραν οὔτ' ἀνελεύθερον ὑπαγροικοτέραν.

420 b, 8. ἔοικε γὰρ..... 9. ταῦτ' ἔχει. — Philop., 377, 5 : ἔοικε, φησίν, ὁ τῶν μουσικῶν ὀργάνων ψόφος τῇ φωνῇ. Argyr. : *horum enim soni similes esse voci videntur, quia vox hæc eadem habet.* On peut aussi expliquer : ἔοικε γὰρ *sub.* φονεῖν.

420 b, 9. πολλὰ δὲ..... 13. τοιούτῳ. — Torstrik (p. 154) supprime b, 11 : ἀλλ' οἱ λεγόμενοι..... (13) τοιούτῳ et lit : πολλὰ δὲ τῶν ζῴων οὐκ ἔχουσι φωνήν, οἷον τά τε ἄναιμα καὶ τῶν ἐναίμων ἰχθύες . καὶ τοῦτ' εὐλόγως, εἴπερ ἀέρος κίνησίς τίς ἐστιν ὁ ψόφος, φωνὴ δ' ἐστὶ ζῴου ψόφος, οὐ πᾶς δέ, καὶ οὐ τῷ τυχόντι μορίῳ..... κτλ. Tout le passage jusqu'à τὸν ἀέρα (b, 16) aurait ainsi pour but d'expliquer pourquoi il est εὔλογον que les animaux dépourvus

de sang et les poissons ne soient pas doués de la voix. Il serait, en effet, absurde de dire, remarque Torstrik, — et c'est son principal argument, — que les poissons et les autres animaux aphones n'ont pas de voix parce que le son est un mouvement de l'air, attendu que les insectes, quoique vivant dans l'air, en sont aussi dépourvus. Mais Aristote ne dit pas que tout mouvement de l'air soit un son vocal. Pour qu'ils possèdent la voix, il faut, d'abord, que les animaux vivent dans l'air; mais il faut aussi bien d'autres conditions qui peuvent leur manquer, alors même que celle-ci est réalisée. D'ailleurs, comme le remarque Wilson (*Philol. Rundsch.*, 1882, p. 1479, et *Trans. of Oxf. philol. Soc.*, 1882-1883, p. 9), τοῦτο (b, 11) se rapporte uniquement au fait des ἰχθύες, et c'est seulement l'aphonie des poissons qu'Aristote explique par εἴπερ ἀέρος..... κτλ. Le texte traditionnel peut donc être conservé. V. aussi l'interprétation de Susemihl (*Burs. Jahresb.*, XXXIV, p. 28), qui est plus satisfaisante comme sens, mais qui exige une transposition. — Quant au fait mentionné par Aristote, v. *Hist. an.*, IV, 9, 535 b, 14 : οἱ δ' ἰχθύες ἄφωνοι μέν εἰσιν,.... ψόφους δέ τινας ἀφιᾶσι καὶ τριγμοὺς οὓς λέγουσι φωνεῖν, οἷον λύρα καὶ χρομίς (ombrine?)..... καὶ ὁ κάπρος (Capros aper? Cuv.) ὁ ἐν τῷ Ἀχελῴῳ, ἔτι δὲ χαλκὶς καὶ κόκκυξ (grondin?)..... πάντα δὲ ταῦτα τὴν δοκοῦσαν φωνὴν ἀφιᾶσι τὰ μὲν τῇ τρίψει τῶν βραγχίων,..... τὰ δὲ τοῖς ἐντὸς τοῖς περὶ τὴν κοιλίαν · πνεῦμα γὰρ ἔχει τούτων ἕκαστον, ὃ προστρίβοντα καὶ κινοῦντα ποιεῖ τοὺς ψόφους. Les poissons n'ont donc pas de voix et ne peuvent même pas, en général, produire de sons, puisque le son est un mouvement de l'air. Ceux qui en émettent le font soit parce que certains de leurs organes contiennent une petite quantité d'air ou de πνεῦμα (quelquefois synonyme de ἀήρ, v. *Ind. Ar.*, 605 b, 32; *De an.*, II, 8, 420 b, 20), soit, comme l'indique Philopon (378, 9), parce qu'ils aspirent et rejettent par les branchies une certaine quantité d'eau qui, lorsqu'ils s'approchent de la surface, y produit des mouvements qui se communiquent à l'air.

420 b, 14. οὐ τῷ τυχόντι μορίῳ. — Them., 122, 1 : οὐ γὰρ τῷ τυχόντι · ψοφοῦμεν γὰρ καὶ τὰς χεῖρας συμπαταγοῦντες.

πᾶν ψοφεῖ = ἅπας ψόφος (Them., 122, 3).

420 b, 16. τῷ ἀναπνεομένῳ. — *Sub. :* ἀέρι (Alex., *De an.*, 49, 11).

420 b, 18. τὴν διάλεκτον. — V. *Hist. an.*, IV, 9, 535 a, 30; *ad* II, 8, 420 b, 8; III, 13, 435 b, 24—25.

ἡ μὲν γεῦσις ἀναγκαῖον..... 20. τοῦ εὖ. — Le goût est nécessaire à la nutrition et, par suite, à la vie. Sans la voix, l'animal peut encore vivre (ALEX., *De an.*, 49, 17 : τῆς γλώττης τὸ μὲν κατὰ..... τὴν τῶν χυμῶν διάκρισιν ἔργον αὐτῆς ἀναγκαῖον τῷ ἔχοντι αὐτήν, ἐπεὶ μή ἐστι ζῆν μὴ τρεφομένοις). Ce n'est pas que la voix soit inutile à l'animal, mais elle ne sert qu'à des fins moins fondamentales. A la rigueur, tout étant à la fois moyen et fin dans les choses de la nature, à l'exception de la fin dernière, tout est nécessaire. Seulement, on peut dire qu'une condition est d'autant plus nécessaire qu'elle est placée plus bas dans la hiérarchie des choses, car d'autant plus nombreuses sont alors celles qu'elle conditionne. Elle est, par suite, plus générale (διὸ καὶ πλείοσιν ὑπάρχει). V. *De sensu*, 1, 436 b, 15—22; *ad* III, 12, 434 b, 24.

420 b, 20. πρός τε τὴν θερμότητα τὴν ἐντὸς. — L'air ne sert pas, comme on pourrait le croire, à alimenter la chaleur intérieure, mais, au contraire, à la tempérer. (ALEX., *De an.*, 49, 21 : ἡ γὰρ ἔμψυξις ἡ ἀπ' αὐτοῦ γινομένη τοῖς περὶ τὸν θώρακα μέρεσιν εἰς τὸ εἶναι συντελεῖ τοῖς ἀναπνέουσιν). Les autres commentateurs interprètent de la même façon. SIMPLICIUS (148, 34) ajoute seulement que l'air apporté par la respiration est nécessaire aussi pour agiter le feu intérieur, afin de l'empêcher de s'éteindre.

420 b, 21. ἐν ἑτέροις εἰρήσεται. — SIMPLICIUS (149, 3) et PHILOPON (381, 4) renvoient au *De partibus animalium* et au *De respiratione*. V. *Part. an.*, I, 1, 642 a, 31 sqq.; *De respir.*, 16, 478 a, 28 : καταψύξεως μὲν οὖν ὅλως ἡ τῶν ζῴων δεῖται φύσις διὰ τὴν ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς ψυχῆς ἐμπύρωσιν . ταύτην δὲ ποιεῖται διὰ τῆς ἀναπνοῆς. *Ibid.*, 8, 474 a, 25—b, 24.

420 b, 23. ὁ φάρυγξ et plus bas **28. τὴν καλουμένην ἀρτηρίαν.** — φάρυγξ, dit TRENDELENBURG (p. 320), désigne le larynx. V. *Hist. an.*, 9, IV, 535 a, 32; HIPPOCR., *De car.*, p. 253; HESYCH., II, p. 1495; THEOPH., *Meta.*, p. 321 Brand. GALIEN a, le premier, donné le nom de λάρυγξ au larynx et d' οἰσοφάγος au pharynx. Cf. *Ind. Ar.*, *s. v.* φάρ. et PHILOP., 378, 35 : ἔστι γὰρ τὸ μὲν ἀχανὲς τοῦ στόματος τὸ μέχρι τῆς ῥίζης τῆς γλώττης φάρυγξ · ἐκεῖθεν δὲ δύο ἀγγεῖα φέρονται, τὸ μὲν ἐπὶ τὸν θώρακα, ὃ καλεῖται τραχεῖα ἀρτηρία..... κτλ. ἀρτηρία désignerait donc la trachée et c'est, en effet, le sens que paraissent indiquer d'autres passages d'ARISTOTE, qui, du reste, ne semble pas avoir bien nettement distingué l'ἀρτηρία du φάρυγξ. *Hist. an.*, I, 12, 493 a, 5 : αὐχὴν δὲ τὸ μεταξὺ προσώπου καὶ θώρακος . καὶ τούτου τὸ μὲν πρόσθιον μέρος λάρυγξ, τὸ δ' ὀπίσθιον στόμαχος . τούτου δὲ τὸ μὲν χονδρῶδες καὶ πρόσθιον, δι' οὗ ἡ φωνὴ καὶ ἡ ἀναπνοή, ἀρτηρία. *Part. an.*, III, 3, 664 a, 17 : ὁ μὲν οὖν φάρυγξ τοῦ πνεύματος ἕνεκεν πέφυκεν. *Ibid.*, a, 35; *De respir.*, 11, 476 a, 29; *Hist. an.*, I, 11, 492 b, 25.

420 b, 23. οὗ δ' ἕνεκα..... 24. πλεύμων. — PHILOP., 381, 34 : ἕνεκα γὰρ τοῦ πνεύμονός φησι γεγενῆσθαι τὴν τραχεῖαν ἀρτηρίαν, ἣν φάρυγγα ἐκάλεσεν, ἵνα δι' αὐτῆς εἰσιὸν τὸ πνεῦμα καταψύχῃ αὐτόν.

420 b, 25. δεῖται δὲ..... 26. πρῶτος. — ID., 382, 24 : οὗτος γὰρ πρῶτός ἐστιν ὁ τῆς ἐμψύξεως δεόμενος · πηγὴ γὰρ τοῦ ἐμφύτου θερμοῦ ἡ καρδία..... πρώτως οὖν ἡ καρδία δεῖται τῆς ἐμψύξεως, διὰ δὲ αὐτὴν καὶ ὁ πνεύμων. THEM., 122, 21.

420 b, 26. διὸ ἀναγκαῖον.....27. τὸν ἀέρα. — *Int.* : εἰσπνέοντος τοῦ ζῷου ἀναγκαῖον εἴσω εἰσιέναι τὸν ἀέρα (PHILOP., 382, 23).

420 b, 27. ὥστε ἡ πληγὴ..... 29. φωνή ἐστιν. — τῆς ἐν τούτοις τοῖς μορίοις ψυχῆς = τῆς ἐν τοῖς φωνητικοῖς ὀργάνοις δυνάμεως ψυχικῆς (ALEX., *De an.*, 49, 10). Cf. *Mot an.*, 9, 703 a, 1 : ἀλλὰ τὸ κινοῦν ἄμφω ἀναγκαῖον εἶναι . τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ψυχή, ἕτερον μὲν οὖσα τοῦ μεγέθους τοῦ τοιούτου, ἐν τούτῳ δ' οὖσα. — La voix est donc le résultat du choc exercé par certains organes sur l'air respiré, choc qui le pousse contre la trachée et l'air contenu dans celle-ci (v. *ad* II, 8, 421 a, 1). SIMPL., 149, 33 : ἡ δ' οὖν < ἐν > τοῖς ἀναπνευστικοῖς μορίοις τοῦ ὀργάνου ψυχή,..... κινοῦσα τὸν ἀναπνεόμενον ἀέρα καὶ δι' αὐτοῦ πλήττουσα τόν τε ἐμμένοντα τῇ ἀρτηρίᾳ ἀέρα καὶ αὐτὴν τὴν ἀρτηρίαν..... κτλ. D'après PHILOPON (382, 33), les organes qui poussent l'air contre la trachée sont les poumons et le thorax : ἡ φωνή,..... πληγὴ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος πρὸς τὴν τραχεῖαν ἀρτηρίαν ὑπὸ τῆς ἐν τῷ πνεύμονι καὶ τῷ θώρακι ψυχικῆς δυνάμεως. D'après ALEXANDRE (*De an.*, 49, 14), c'est la langue.

420 b, 30. καθάπερ εἴπομεν. — V. *De an.*, II, 8, 420 b, 13.

ἔστι γὰρ καὶ..... 31. οἱ βήττοντες. — SIMPL., 150, 6 : ὅτι μὲν ἐν τῇ γλώττῃ ψόφος, οὐ φωνή, ὡς οὐδὲ ὁ ἐν ταῖς χερσίν, ἐναργές.

420 b, 31. δεῖ ἔμψυχόν τε..... 32. φαντασίας τινός. — Pour qu'il y ait voix, il ne suffit pas que l'être qui émet le son soit animé et capable de représentation, car un tel être peut, par exemple, tousser, mais il faut que l'émission du son dont il s'agit soit elle-même, dans chaque cas particulier, accompagnée de représentation. *Ind. Ar.*, 812 a, 9 : φαντασία..... — *c. non facultatem vel actionem imaginandi significari, sed singulas imagines animo obversantes, praecipue apparet ubi plur* φαντασίαι *usurpatur..... ψγ2. 425 b 25... Ζιη 10. 587 b 11....* MA*1. 980 b 26...* Μ*κ6. 1062 b, 34..... sed etiam numerus singularis interdum ita est accipiendus.....* ἡ φωνὴ ἐστι ψόφος μετὰ φαντασίας τινός ψβ8. *420 b 32 (i e* σημαντικός τινος *b 33).*

420 b, 32. σημαντικὸς γὰρ..... 33. φωνή. — *Pol.*, I, 2, 1253 a, 10 : ἡ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴοις. *Hist. an.*, IV, 9, 536 a, 14.

420 b, 33. καὶ οὐ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος. — THEMISTIUS (123, 8) sous-entend πληγή : τοῦ γὰρ ἀναπνεομένου ἀέρος ἐστὶ πληγή (*sc.* ἡ βῆξις), ἡ φωνὴ δὲ οὐχὶ τούτου πληγή.

421 a, 1. ἀλλὰ τούτῳ τύπτει. — *Sub.* : ἡ φωνή (THEM., *l. l.*) ou τὸ ἔμψυχον (SIMPL., 150, 17). — ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 55, n. 25) conjecture : τῷ οὕτω τύπτειν.

421 a, 2. ἀναπνέοντα. — ἀναπνεῖν, qu'ARISTOTE emploie fréquemment dans le sens général de respirer, désigne ici l'inspiration proprement dite (εἰσπνεῖν). V. *Ind. Ar.*, 51 a, 49; 54; b, 47. PHILOP., 383, 20 : ἀναπνέοντά φησιν ἀντὶ τοῦ εἰσπνέοντα · τῷ γὰρ γενικῷ ὀνόματι ἀντὶ τοῦ εἰδικοῦ ἐχρήσατο.

421 a, 3. κατέχοντα. — *Ind. Ar.*, 377 a, 16 : κατέχειν..... *retinere*, κατέχειν τὸ πνεῦμα..... κτλ.

κινεῖ γὰρ τούτῳ ὁ κατέχων. — PHILOP., 384, 2 : ὁ γὰρ μέλλων φωνεῖν κατέχων τὸ ἐν τῷ θώρακι πνεῦμα κινεῖ τούτῳ τὸ ἐν τῇ ἀρτηρίᾳ.

421 a, 6. ἕτερός ἐστι λόγος. — V. *Part. an.*, III, 6, 669 a, 2 : ἀνάγκη δὲ καταψύχειν ἔξωθεν (*sc.* τὸ θερμόν) ἢ ὕδατι ἢ ἀέρι. διόπερ τῶν μὲν ἰχθύων οὐδεὶς ἔχει πλεύμονα, ἀλλ' ἀντὶ τούτου βράγχια, καθάπερ εἴρηται ἐν τοῖς περὶ ἀναπνοῆς · ὕδατι γὰρ ποιεῖται τὴν καταψύξιν. *De respir.*, 9, 474 b, 25; 10, 476 a, 6.

CHAPITRE IX

421 a, 10. ἀκριβῆ. — TREND., p. 324 : *Cum olfactus odores non puros sed cum grati vel ingrati sensu mixtos percipiat,* ἀκριβὴς *ita accipi potest, velut* μοναρχία ἀκριβής *i. e. pura nec aliena potestate circumscripta nec populari imperio mixta.* Mais cette explication, d'après l'auteur lui-même, *fortasse a communi sensu longius distat.* D'ailleurs, le *De generatione animalium* (V, 2, 781 a, 15) indique exactement en quel sens il faut prendre ici ἀκριβής : ἓν μὲν γάρ ἐστι τοῦ ἀκριβῶς ἀκούειν καὶ ὀσφραίνεσθαι τὸ τὰς διαφορὰς τῶν ὑποκειμένων αἰσθητῶν ὅτι μάλιστα αἰσθάνεσθαι πάσας, ἓν δὲ τὸ πόρρωθεν καὶ ἀκούειν καὶ ὀσφραίνεσθαι. L'ἀκρίβεια c'est, en ce qui concerne les sens, la finesse qui permet de discerner de légères différences sensibles et de percevoir de faibles impressions. V. *ad* I, 1, 402 a, 2; 2, 405 a, 8.

φαύλως..... 11. ὀσμᾶται. — Cf. *De sensu*, 4, 440 b, 30.

421 a, 11. καὶ οὐθενὸς..... 12. τοῦ αἰσθητηρίου. — Comment le caractère affectif des sensations est-il l'indice οὐκ ὄντος ἀκριβοῦς τοῦ αἰσθητηρίου? La raison qu'en donne SIMPLICIUS (152, 18), est que, pour produire le plaisir et la douleur, il faut des impressions fortes, ce qui prouve que l'organe est insensible aux impressions délicates : οὐκ ἄνευ τοῦ λυπηροῦ ἢ τοῦ ἡδέος, ὡς οὐκ ἄνευ τοῦ λυπεῖσθαι ἢ ἥδεισθαι, δεομένου σφοδροτέρας πάθης τοῦ αἰσθητηρίου ὡς μὴ ἀκριβοῦς. THEMISTIUS (124, 12) ajoute que la prédominance du plaisir ou de la douleur dans ces sensations montre que l'odorat est un sens exclusivement utilitaire (πρὸς τὴν χρείαν μόνην) et que, par suite : πῶς ἔχει πρὸς ἡμᾶς, οὐ πῶς ἐστὶ τὰ ὀσφραντά, διαγινώσκομεν.

421 a, 13. τὰ σκληρόφθαλμα. — *Ind. Ar.*, 684 a, 61 : σκληρόφθαλμος, *opp* ὑγρόφθαλμος. — V. *De sensu*, 3, 444 b, 26 ; *Hist. an.*, IV, 10, 537 b, 12 ; *Part. an.*, II, 13, 657 b, 34 : ... πάντα σκληρόφθαλμά ἐστιν, οἷον βλέποντα διὰ τοῦ βλεφάρου προσπεφυκότος. ἐπεὶ δ' ἀναγκαῖον διὰ τὴν σκληρότητα ἀμβλύτερον βλέπειν, ... κτλ. Les insectes, par exemple, sont des σκληρόφθαλμα (*Ibid.*, b, 37).

421 a, 15. τῷ φοβερῷ καὶ ἀφόβῳ. — PHILOP., 388, 9 : ἀντὶ τοῦ τῷ ἡδεῖ καὶ τῷ λυπηρῷ. SIMPLICIUS (153, 2) dit plus justement : τῷ καταπλήττεσθαι ἢ καταλεαίνεσθαι.

421 a, 16. καὶ τὰς ὀσμάς. — CHRIST conjecture καὶ κατὰ τὰς ὀσμὰς (cf. SOPHON., 90, 31 : οὕτω καὶ περὶ τὰς ὀσμὰς τοῖς ἀνθρώποις), mais on peut expliquer, sans modifier le texte, en sous-entendant αἰσθάνεται qu'ARISTOTE construit souvent avec l'accusatif (*Ind. Ar.*, 19 a, 55). Peut-être aussi faut-il lire τῆς ὀσμῆς.

ἔοικε μὲν γὰρ..... 18. τῆς ὀσμῆς. — ALEX., *De an.*, 51, 21 : ἀνάλογον μὲν οὖν..... τῷ χυμῷ τὸ ὀσφραντόν. V. *De an.*, II, 9, 421 a, 26.

421 a, 19. διὰ τὸ..... ἀφήν τινα. — V. *ad* II, 3, 414 b, 11—13 ; 10, 422 a, 8.

ταύτην δ' ἔχειν..... 20. ἀκριβεστάτην. — V. *De sensu*, 4, 441 a, 2 ; *Hist. an.*, I, 15, 494 b, 16 : ἔχει δὲ ἀκριβεστάτην ἄνθρωπος τῶν αἰσθήσεων τὴν ἁφήν, δευτέραν δὲ τὴν γεῦσιν · ἐν δὲ ταῖς ἄλλαις λείπεται πολλῶν. — ARISTOTE ne dit pas seulement que le toucher est le plus développé des sens de l'homme, mais qu'il atteint chez lui plus de finesse que chez tous les autres animaux. *Part. An.*, II, 16, 660 a, 11 : μαλακωτάτη δ' ἡ σὰρξ ἡ τῶν ἀνθρώπων ὑπῆρχεν. τοῦτο δὲ διὰ τὸ αἰσθητικώτατον εἶναι τῶν ζῴων τὴν διὰ τῆς ἁφῆς αἴσθησιν.

421 a, 21. λείπεται πολλῶν τῶν ζῴων, surtout au point de vue de la portée ou de l'acuité des sens. *Gen. an.*, V, 2, 781 b, 17 : τὴν μὲν οὖν πόρρωθεν ἀκρίβειαν τῶν αἰσθήσεων ἥκιστα ὡς εἰπεῖν ἄνθρωπος ἔχει ὡς κατὰ μέγεθος τῶν ζῴων, τὴν δὲ περὶ τὰς διαφορὰς μάλιστα πάντων εὐαίσθητον.

421 a, 23. σημεῖον δὲ..... 24. ἀφυεῖς. — Un indice (σημεῖον) qui montre que la supériorité intellectuelle de l'homme sur les animaux est due, en partie, au toucher, c'est que, même parmi les hommes, la finesse du toucher peut servir à mesurer les aptitudes intellectuelles.

421 a, 23. παρά. — *Ind. Ar.*, 562 a, 9 : ..... *vis causalis, qua saepissime ab Ar* παρά *ita usurpatur, ut fere idem sit ac* διά *c acc.*

421 a, 25. οἱ μὲν γὰρ σκληρόσαρκοι ἀφυεῖς. — PHILOPON (388, 35) ajoute : toutes choses égales d'ailleurs, ἵνα μὴ παραβάλλῃς ἄνδρα πρὸς γυναῖκα.

421 a, 26. ὥσπερ χυμὸς..... 27. ὀσμαί. — L'analogie des goûts et des saveurs s'explique, dit ALEXANDRE (*De an.*, 51, 15), « parce que la production des saveurs dépend, en un « certain sens, de celle des goûts, puisque la saveur est, comme « le dit Aristote dans le traité des sens et des sensibles (V. *De « sensu*, 4, 441 b, 19), la qualité produite dans l'humide par le « sec terreux au moyen d'une certaine chaleur et d'une certaine « coction (πέψεως), qualité qui fait passer à l'acte le goût « en puissance, et que l'odeur, d'autre part, est la qualité « produite dans l'humide par le sec savoureux (τῆς ἐγχύμου « ξηρότητος). » V. *ad* II, 9 422 a, 6.

421 a, 31. μὴ σφόδρα..... 32. τοὺς χυμούς. — *De sensu*, 4, 440 b, 30 : ἐναργέστερον δ' ἐστὶν ἡμῖν τὸ τῶν χυμῶν γένος ἢ τὸ τῆς ὀσμῆς.

421 b, 1. καθ' ὁμοιότητα..... 2. τῶν τοιούτων. — Il ne paraît pas possible de donner de ce passage une interprétation complètement satisfaisante. τῶν πραγμάτων ne peut pas désigner, en effet, les choses ou les objets auxquels appartiennent les saveurs ou les odeurs, puisque, comme ARISTOTE vient de le signaler, les choses dont la saveur est douce ont quelquefois une odeur amère et réciproquement. Dira-t-on que τῶν πραγμάτων désigne les causes des sensations d'odeur et de goût, et que c'est à cause de la ressemblance de leur nature objective (v. *ad* II, 9, 421 a, 26) qu'on a emprunté aux saveurs des noms pour indiquer les odeurs ? Telle est l'interprétation de SIMPLICIUS (153, 27) : « On a emprunté aux saveurs les noms des odeurs, « ..... et non sans raison ..... C'est en effet parce que, ainsi

« que nous l'avons dit, l'odorant et le sapide sont connexes « dans leur nature objective (καὶ κατὰ τὰ πράγματα), à cause de la « dissolution (ἀπόπλυσις) du sapide dans l'humide qui est com- « mun à l'air et à l'eau. Pourquoi donc une odeur douce ne « correspond-elle pas toujours à une saveur douce? » A cette question, SIMPLICIUS fait la réponse suivante, dont la clarté laisse à désirer : ἐπειδὴ παρατρέπεται ἐνίοτε τὸ ἐναποπλυνόμενον ἔγχυμον, ἡ δὲ παρατροπὴ εἴς τι φέρει ὁμογενὲς ἢ εἰς τὴν οἰκείαν τοῦ πράγματος στέρησιν. Dans certains cas, ajoute-t-il, il y a correspondance entre l'odeur et la saveur, comme dans le miel; d'autres choses, au contraire, le safran, par exemple, dont l'odeur est douce, ont une saveur différente. — Mais on ne voit guère comment cette explication peut se concilier avec le texte. Le mieux est, peut-être, d'entendre, avec TORSTRIK (p. 157), par τῶν πραγμάτων, les choses que désignent τὰ ὀνόματα, c'est-à-dire les sensations olfactives et sapides : Les noms des saveurs ont été employés pour nommer les odeurs suivant la ressemblance des choses désignées, c'est-à-dire des sensations. Car on a donné le nom d'odeur douce à celle du safran et du miel, — qui ressemble, en effet, à la saveur douce, — et le nom d'aigre à l'odeur du thym, — qui ressemble, en effet, à une saveur aigre. — ALEXANDRE (*De an.*, 52, 9) paraît avoir compris de la même façon : ἀλλὰ συνάπτοντες αὐτὰς τοῖς χυμοῖς τὰς μὲν τῶν γλυκέων χυμῶν ὁσμὰς καὶ αὐτὰς γλυκείας λέγομεν, τὰς δὲ τῶν δριμέων δριμείας. Cependant, bien que la suppression de ἀπὸ τοῦ (b, 2), qu'exige cette explication, soit autorisée par tous les manuscrits à l'exception de E, elle n'est pas encore tout à fait satisfaisante. Car, non seulement elle suppose des ellipses dans la phrase b, 1 : ἡ μὲν γὰρ γλυκεῖα..... (3) τοιούτων, mais il semble bien, quoiqu'on n'aperçoive pas comment c'est possible, que τῶν πραγμάτων doive désigner les choses énumérées immédiatement après : τοῦ κρόκου καὶ μέλιτος κτλ. V. THEM. (125, 17), dont l'interprétation n'a d'ailleurs que des rapports lointains avec le texte : ἐνίοτε μὲν οὖν ἐπὶ τῶν αἰσθήσεων ἀμφοτέρων συντρέχει καὶ τὰ ὀνόματα καὶ τὰ πράγματα, καὶ ὁ γλυκὺς τῇ γεύσει χυμὸς καὶ τῇ ὀσμῇ γλυκύς, ὥσπερ τοῦ μέλιτος · πολλὰ δὲ ἡδέα μὲν τῇ ὀσμῇ, πικρὰ δὲ τῇ γεύσει... κτλ. — ESSEN (*op. cit.*, p. 57, n. 3) propose de mettre ἀπό (a, 32) à la place de καθ' ὁμοιότητα (b, 1) et réciproquement, et d'expliquer : mais comme les odeurs n'étaient pas discernables avec assez de précision par leur analogie avec les saveurs, on a employé aussi, pour les désigner, des noms empruntés aux choses mêmes. — Mais on ne voit pas bien quelle pourrait

être, dans cette hypothèse, l'utilité des mots : ὥσπερ τοὺς χυμούς.

421 b, 3. ἔστι δ' ὥσπερ..... 5. καὶ ἀοράτου. — ALEX., *De an.*, 52, 11 : ὥσπερ δὲ ἥ τε ἀκοὴ καὶ ἡ ὄψις οὐ μόνον ἡ μὲν τῶν ἀκουστῶν ἡ δὲ τῶν ὁρατῶν κριτικαί, ἀλλὰ καὶ τῶν ἀντικειμένων αὐταῖς στερήσεων..... πᾶσα γὰρ αἴσθησις κριτικὴ καὶ τῆς ἀντικειμένης τῷ αἰσθητῷ αὐτῷ στερήσεως. V. *ad* II, 10, 422 a, 20. — MADVIG (*Adv. crit.*, I, p. 471) supprime καὶ ἡ ἀκοὴ : *quod post* ὥσπερ *additum* (ὥσπερ ἡ ἀκοὴ καὶ ἑκάστη) *sententiam perturbat, quoniam et olfactus non cum uno auditu, sed cum omnibus sensibus comparatur et illa partitio* ἡ μὲν..... ἡ δὲ *ad universam sensuum mentionem refertur. Additum est* ἡ ἀκοή *propter* καί. Cette correction ne modifie pas le sens et n'est pas indispensable pour l'explication grammaticale.

421 b, 7. παρὰ a ici le sens de διά. — V. *ad* II, 9, 421 a, 23.

421 b, 8. φαύλην. — V. *ad* II, 10, 422 a, 30.

421 b, 9. οἷον ἀέρος ἢ ὕδατος, ἅ ἐστιν, ὥσπερ διαφανῆ καὶ δίηχα, οὕτως δὲ καὶ δίοσμα κατὰ δύναμίν τινα οἰκείαν οὖσαν ἐν αὐτοῖς (ALEX., *De an.*, 52, 18).

421 b, 10. ὁμοίως..... 11. ἄναιμα. — Si on lit, avec PHILOPON (392, 34) et la plupart des manuscrits, ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἔναιμα καὶ τὰ ἄναιμα, il faut mettre ces mots entre parenthèses et les considérer comme s'appliquant aussi bien à τὰ ἐν τῷ ἀέρι qu'à τὰ ἔνυδρα, car les insectes, par exemple, et particulièrement les abeilles (THEM., 126, 27; SIMPL., 154, 16), perçoivent les odeurs à distance : ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἔναιμα καὶ τὰ ἄναιμα. τοῦτο μεταξυλογία ἐστίν · ἔστι δὲ τὸ ἀκόλουθον τῆς συντάξεως τοῦ ῥητοῦ οὕτως . καὶ γὰρ τὰ ἔνυδρα δοκοῦσιν ὄσμης αἰσθάνεσθαι, ὥσπερ καὶ τὰ ἐν τῷ ἀέρι..... τὸ δὲ ὁμοίως δὲ καὶ τὰ ἔναιμα καὶ τὰ ἄναιμα ἐπί τε τῶν ἐνύδρων καὶ τῶν ἐν τῷ ἀέρι (PHILOP., *l. l.*).

421 b, 12. τούτων ἔνια. — τούτων δηλονότι τῶν ἐνύδρων (PHILOP., 392, 38).

ὕποσμα. — TREND., p. 325 : *si in odoris vicinitatem accesserint odori quasi obnoxia .* ὕποσμον, *velut* ὑπόσπονδον, *quod pacti natura continetur,* ὑπόσκιος, *umbrae subditus,* ὕπομβρος, ὕπαιθρος, ὑπόστεγος, etc.

421 b, 13. διὸ καὶ ἄπορον..... 21. παρὰ τὰς λεγομένας. — Le sens de ce passage n'est pas douteux : Si, chez tous les animaux qui en sont doués, le mécanisme de l'odorat est le même (εἰ πάντα μὲν ὁμοίως ὀσμᾶται = εἰ πάντα τὰ ὀσμώμενα ὁμοίως ἀντιληπτικά ἐστι τῶν ὀσμῶν, PHILOP., 393, 13), comme l'homme (pris ici pour exemple de tous les animaux qui respirent : ὁ δὲ ἄνθρωπος, ταὐτὸν δὲ εἰπεῖν πάντα τὰ ἀναπνέοντα, ID., 393, 14) ne peut sentir les odeurs qu'en aspirant, on peut se demander si les animaux qui ne respirent pas n'auraient pas un sens spécial, qui jouerait chez eux un rôle analogue à celui de l'odorat chez les autres. Mais, comme il est impossible qu'il en soit ainsi, il faut renoncer à l'hypothèse, et admettre que chez tous les animaux l'odorat ne fonctionne pas de la même façon. — Il y a donc une anacoluthe dans le texte. La période se termine par l'apodose b, 19 : ὥστε τὰ ἄναιμα.... (21) λεγομένας (sur cet emploi de ὥστε, v. *ad* II, 2, 414 a, 12), comme si elle débutait par εἰ δὲ πάντα ὁμοίως ὀσμᾶται, et διὸ καὶ ἄπορον φαίνεται (b, 13) n'a pas de complément. — Les phrases b, 17 : καὶ τὸ μὲν ἐπ' αὐτῷ..... (19) πειρωμένοις forment une sorte de parenthèse. — Cf. *De sensu*, 5, 444 b, 13 : πολλὰ τῶν.... τοιούτων ζῴων ὀξέως αἰσθάνεται τῆς τροφῆς διὰ τὴν ὀσμήν . ὅτῳ δὲ αἰσθάνεται, οὐχ ὁμοίως φανερόν . διὸ κἂν ἀπορήσειέ τις τίνι αἰσθάνονται τῆς ὀσμῆς, εἴπερ ἀναπνέουσι μὲν γίνεται τὸ ὀσμᾶσθαι μοναχῶς · τοῦτο γὰρ φαίνεται ἐπὶ τῶν ἀναπνεόντων συμβαῖνον πάντων, ἐκείνων δ' οὐθὲν ἀναπνεῖ αἰσθάνεται μέντοι, εἰ μή τις παρὰ τὰς πέντε αἰσθήσεις ἑτέρα . τοῦτο δ' ἀδύνατον · τοῦ γὰρ ὀσφραντοῦ ὄσφρησις, ἐκεῖνα δὲ τούτου αἰσθάνονται, ἀλλ' οὐ τὸν αὐτὸν ἴσως τρόπον..... κτλ. V. *ad* II, 9, 421 b, 32.

421 b, 17. τὸ μὲν ἐπ' αὐτῷ..... 18. κοινὸν πάντων. — V. *De an.*, II, 7, 419 a, 25 ; 29.

421 b, 18. κοινὸν πάντων..... 19. τῶν ἀνθρώπων. — THEM., 127, 5 : κοινὸν γὰρ ἦν καὶ πρὸς τὰς εἰρημένας αἰσθήσεις. TRENDELENBURG (p. 325) sous-entend de même αἰσθητηρίων, tout en remarquant que la suite (ἴδιον ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων) suggère plutôt πάντων τῶν ζῴων. — Peut-être faut-il lire ὀσφραντῶν, au lieu de ἀνθρώπων, comme l'a proposé HAYDUCK (*Obs. crit. in al. loc. Ar.*, p. 3) approuvé par SUSEMIHL (*Jen. Liter.*, 1877, p. 708 : *die 'conjectura palmaris' von Hayduck*). Si l'on conserve ἀνθρώπων, il faut, comme plus haut (b, 14), l'interpréter dans le sens de πάντων

τῶν ἀναπνεόντων (PHILOP., 393, 22). V., en outre, SUSEMIHL, *Burs. Jahresb.*, XXX, p. 36, n. 48.

421 b, 19. δῆλον δὲ πειρωμένοις. — *Sub.* : ἄνευ τοῦ ἀναπνεῖν μὴ αἰσθάνεσθαι τὸν ἄνθρωπον (*i. e.* τὰ ἀναπνέοντα).

421 b, 20. ἑτέραν ἄν..... 21. τὰς λεγομένας. — Si l'olfaction suppose nécessairement la respiration, et si les animaux qui ne respirent pas peuvent néanmoins discerner à distance la nourriture, il faudra en conclure qu'ils ont un sens spécial différent des cinq sens que nous avons énumérés (οὐκ ὄσφρησιν ἀλλ' ἄλλην τινὰ αἴσθησιν ἔχειν, PHILOP., 393, 25).

421 b, 21. ἀλλ' ἀδύνατον. — TRENDELENBURG (p. 325) considère ces deux mots comme interpolés. Ce qui résulte des remarques précédentes, dit-il, c'est seulement que les animaux qui ne respirent pas ont une autre forme de l'odorat, et non qu'ils ont un autre sens. Il faudrait donc lire : ἑτέραν ἄν τιν' αἴσθησιν ἔχοι παρὰ τὰς λεγομένας, εἴπερ τῆς ὀσμῆς αἰσθάνεται. Mais l'argument invoqué n'est pas fondé. ARISTOTE ne dit pas seulement que les animaux qui ne respirent pas doivent avoir une autre sorte d'odorat que les animaux qui respirent, mais bien que, *dans l'hypothèse où il n'y aurait pour l'odorat qu'un mode de fonctionnement possible,* dont la respiration serait un élément nécessaire, il faudrait admettre que les animaux qui ne respirent pas ont un autre sens. Il ajoute que, la conséquence étant fausse, l'hypothèse doit l'être aussi. D'ailleurs, ἑτέραν αἴσθησιν veut dire un autre sens et non un autre mode du même sens (ἕτερον τρόπον αἰσθήσεως). Enfin, le texte du *De anima* est confirmé sur ce point par celui du *De sensu, l. c.*

421 b, 22. ἡ γὰρ τοῦ ὀσφραντοῦ..... 23. ὄσφρησίς ἐστιν. — Ce qui prouve que les animaux dont il s'agit possèdent le sens de l'odorat, et non pas un autre, c'est que les choses qui sentent bon ou mauvais agissent sur eux en tant que telles, puisqu'ils recherchent les unes et fuient les autres. PHILOP., 394, 23 : ὅτι δὲ ὀσμῆς αἰσθάνονται, κατασκευάζει ἐκ τοῦ τῆς κατ' αὐτὴν ἀντιθέσεως ἀντιλαμβάνεσθαι, εὐωδίας λέγω καὶ δυσωδίας, ὅπερ ἀνωτέρω ἔλεγεν ἡδὺ καὶ λυπηρόν. Cf. SIMPL., 154, 15. — *De sensu*, 5, 444 a, 17 : ἡ δ' ἀπὸ τῆς ὀσμῆς (*sc.* τροφή) τῆς καθ' αὐτὴν εὐώδους ὁπωσοῦν ἔχουσιν ὠφέλιμος ὡς εἰπεῖν ἀεί.

421 b, 28. τὰ μὲν γὰρ..... 30. οὐχ ὁρᾷ. — BONITZ (*Ind. Ar.*, 830 b, 7) sous-entend τῶν ζῴων après τὰ μὲν γάρ. Mais alors la phrase est incorrecte (κινήσας μηδ' ἀναπάσας). En sous-entendant ὄμματα, le sens reste à peu près le même, et l'explication grammaticale est possible : τὰ μὲν γὰρ (*sc.* ὄμματα) ἔχει..... τὰ βλέφαρα, ἃ μὴ κινήσας..... οὐχ ὁρᾷ (*sc.* ὁ ἄνθρωπος ou ὁ ὁρῶν).

421 b, 30. τὰ δὲ σκληρόφθαλμα..... 31. διαφανεῖ. — L'œil des σκληρόφθαλμα est, cependant, protégé par sa dureté même qui joue le rôle de βλεφάρου προσπεφυκότος. V. *ad* II, 9, 421 a, 13.

421 b, 32. τοῖς μὲν ἀκάλυφες..... 422 a, 3. τῶν πόρων. — *De sensu*, 5, 444 b, 21 : .....οὐ τὸν αὐτὸν ἴσως τρόπον (*sc.* ὀσμᾶται), ἀλλὰ τοῖς μὲν ἀναπνέουσι τὸ πνεῦμα ἀφαιρεῖ τὸ ἐπικείμενον ὥσπερ πῶμά τι (διὸ οὐκ αἰσθάνεται μὴ ἀναπνέοντα), τοῖς δὲ μὴ ἀναπνέουσιν ἀφῄρηται τοῦτο. V. WADDINGTON, *Psych. d'Ar.*, p. 71.

422 a, 1. εἶναι. — *Sub.* : ἔοικε (421 b, 26). Cf. MARCHL, *Arist. Lehre v. d. Tierseele*, p. 52, n. 1.

422 a, 3. τῶν φλεβίων καὶ τῶν πόρων. — Les *pores* sont, sans doute, les extrémités des veines, trop resserrées pour que le sang puisse y pénétrer (*Part. an.*, III, 5, 668 b, 1 : ἐκ μειζόνων δ' εἰς ἐλάσσους αἱ φλέβες ἀεὶ προέρχονται, ἕως τοῦ γενέσθαι τοὺς πόρους ἐλάσσους τῆς τοῦ αἵματος παχύτητος·). Ces *pores* sont remplis de πνεῦμα σύμφυτον et aboutissent aux veines qui s'étendent depuis le cœur, organe central des sensations, jusqu'au cerveau (v. *ad* II, 4, 416 a, 14; 12, 424 a, 24—25 ; KAMPE, *Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 15). *Gen. an.*, II, 6, 743 b, 37 : ἀλλὰ τὸ μὲν τῆς ἁφῆς καὶ γεύσεως εὐθύς ἐστιν ἢ σῶμα ἢ τοῦ σώματός τι τῶν ζῴων, ἡ δ' ὄσφρησις καὶ ἡ ἀκοὴ πόροι συνάπτοντες πρὸς τὸν ἀέρα τὸν θύραθεν, πλήρεις συμφύτου πνεύματος, περαίνοντες δὲ πρὸς τὰ φλέβια τὰ περὶ τὸν ἐγκέφαλον τείνοντα ἀπὸ τῆς καρδίας.

422 a, 6. ἔστι δ' ἡ ὀσμὴ..... ὑγροῦ. — Sur la nature de l'odeur deux textes du *De sensu* semblent fournir des indications contradictoires : *De sensu*, 2, 438 b, 24 : ἡ δ' ὀσμὴ καπνώδης τίς ἐστιν ἀναθυμίασις, ἡ δ' ἀναθυμίασις ἡ καπνώδης ἐκ πυρός. *Ibid.*, 5, 443 a, 21 : δοκεῖ δ' ἐνίοις ἡ καπνώδης ἀναθυμίασις εἶναι ὀσμή,..... διὸ καὶ Ἡράκλειτος οὕτως εἴρηκεν, ὡς εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοῖεν. ἐπὶ δὲ τὴν ὀσμὴν πάντες ἐπιφέρονται οἱ μὲν ὡς ἀτμίδα, οἱ δ' ὡς ἀναθυμίασιν, οἱ δ' ὡς ἄμφω ταῦτα..... ἀλλ'

οὐδέτερον τούτων ἔοικεν. Mais il est probable que, dans le premier de ces passages, ARISTOTE n'expose pas ses propres idées (v. *ad* III, 1, 425 a, 5 et NEUHAEUSER, *Arist. Lehre v. d. sinnl. Erkenntnissverm.*, p. 21. L'argument employé par ZIAJA — *Arist., De sensu, c. 1, 2, 3* etc., p. 10, note — pour établir que ces deux textes ne se contredisent pas, ne nous semble pas probant. Sans doute, le premier dit seulement que l'odeur est ἀναθυμίασίς τις, ce qui signifie, sans doute, une *espèce* d'exhalaison — *eine Art Ausdampfung* —, mais non pas seulement quelque chose qui *ressemble* à une exhalaison — *etwas ihr Ähnliches* —. Il est bien vrai, par suite, que le second, en prouvant que l'ὀσμὴ n'est pas une ἀναθυμίασις, nie ce que l'autre affirme. D'ailleurs, c'est précisément à la même espèce d'exhalaison que s'appliquent l'un et l'autre : ἡ καπνώδης ἀναθυμίασις). Il n'y a donc lieu ni d'admettre (comme le fait notamment WILSON, *Journ. of Philol.*, 1882, p. 122) qu'ARISTOTE repousse, dans le chapitre V du *De sensu*, la doctrine qu'il adopte dans le chapitre II, ni d'accepter les conjectures de ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 78) qui modifie ainsi le texte du *De sensu*, 2, 438 b, 24 : ἡ δ' ὀσμὴ καπνώδης τίς ἐστιν ἀναθυμίασις μὲν οὔ, θερμὴ δὲ τὴν φύσιν, τὸ δὲ ψυχρὸν ἀφανίζει τὰς ὀσμάς. — ARISTOTE exprime ainsi sa propre opinion à ce sujet (*De sensu*, 5, 442 b, 27) : τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον δεῖ νοῆσαι καὶ περὶ τὰς ὀσμάς· ὅπερ γὰρ ποιεῖ ἐν τῷ ὑγρῷ τὸ ξηρόν, τοῦτο ποιεῖ ἐν ἄλλῳ γένει τὸ ἔγχυμον ὑγρόν, ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι ὁμοίως. κοινὸν δὲ κατὰ τούτων νῦν μὲν λέγομεν τὸ διαφανές, ἔστι δ' ὀσφραντὸν οὐχ ᾗ διαφανές, ἀλλ' ᾗ πλυντικὸν ἢ ῥυπτικὸν ἐγχύμου ξηρότητος· οὐ γὰρ μόνον ἐν ἀέρι ἀλλὰ καὶ ἐν ὕδατι τὸ τῆς ὀσφρήσεώς ἐστιν. Ce texte paraît, à première vue, en désaccord avec celui du *De anima* et contradictoire en lui-même. TORSTRIK (p. 158) et NEUHAEUSER (*op. cit.*, p. 25) conjecturent τὸ ἔγχυμον ξηρὸν pour τὸ ἔγχυμον ὑγρόν (b, 29). Mais le *De anima* d'ALEXANDRE et son commentaire du *De sensu* montrent qu'il n'y a pas lieu d'adopter cette conjecture, et que les contradictions qu'on a cru remarquer dans le texte du *De sensu* ne sont qu'apparentes. La saveur, dit-il, résulte de la dissolution dans l'humide du sec terreux (ξηρὸν ἔγχυμον ou γεῶδες); pour que le sec terreux puisse donner naissance à l'odeur, il faut qu'il ait *déjà* réalisé la saveur, — et, de fait, il n'y a que les choses savoureuses qui puissent être odorantes, — c'est-à-dire qu'il ait *déjà* été dissous dans l'humide. L'odeur est produite par une *nouvelle* dissolution du sec terreux dans l'air ou dans l'eau. On peut donc affirmer à la

fois que l'odeur a pour cause la dissolution du sec savoureux et celle du savoureux humide, car, pour que le sec soit savoureux, il faut qu'il ait été dissous dans l'humide. ALEX., *De an.*, 53, 2 : ὥσπερ δὲ χυμὸς ὑγροῦ ἐστι καὶ ἐν ὑγρῷ, ... οὕτως καὶ ἡ ὀσμὴ τοῦ ξηροῦ τε καὶ ἐν ξηρῷ. ἡ γὰρ φύσις ἡ τῶν ὀσμῶν δεκτική, ἣν δίοσμον καλοῦμεν, οὖσα ἐν ἀέρι τε καὶ ὕδατι, πλυντική τε καὶ ῥυπτική ἐστιν ἐγχύμου ξηρότητος, ἣν ἔγχυμον ξηρότητα δεξαμένη γίνεται κατ' ἐνέργειαν ὀσφραντή, ὡς προείρηται. οὐδὲν γὰρ τῶν μὴ ἐγχύμων ὀσφραντόν..... (15) τὸ μὲν γὰρ γεῶδες ξηρὸν μηδέπω χυμὸν ἔχον ἐν αὐτῷ, μιγνύμενον καὶ ἐναποπλυνόμενόν πως τῷ ὕδατι διά τινος πέψεως τοὺς χυμοὺς ποιεῖ, τὰς δὲ ὀσμὰς οὐκέτι τὸ ἄχυμον ξηρὸν ποιεῖ, ἀλλὰ τὸ μεμιγμένον ἤδη τῷ ὕδατι καὶ χυμὸν ἔχον. ὅτι γὰρ αἱ ὀσμαὶ ὑπὸ τῆς ἐγχύμου ὑγρότητός τε καὶ ξηρότητος (ἄμφω γὰρ ἐν τῷ χυμῷ), δῆλον ἐκ τοῦ πάντα τὰ ὀσφραντὰ καὶ χυμὸν ἔχειν τινά. ID., *De sensu*, 185, 2 : ὡς γὰρ τὸν χυμὸν ἐποίει ξηρὸν τὸ ἐν τῇ γῇ μιγνύμενόν πως καὶ ἐναποπλυνόμενον τῷ ὕδατι ὑπὸ θερμότητος συνεργούμενον, οὕτω φησὶ τὸ ὑγρὸν τὸ ἤδη χυμὸν ἔχον, τοῦτο δέ πως τῷ ξηρῷ μεμιγμένον, ὃν τρόπον εἴρηκεν, ἐν ἀέρι καὶ ὕδατι ἀποπλυνθέν πως ποιεῖν τὴν ὀσμήν. « ἐν ἄλλῳ δὲ γένει » εἶπεν · οὔτε γὰρ καθὸ ὑγρά ἐστι ταῦτα, γίνεται ἐν αὐτοῖς ἡ ὀσμή, οὔτε καθὸ διαφανῆ ἢ χυμοῦ δεκτικά, ἀλλὰ καθὸ ἄλλης φύσεως κεκοινώνηκε τῆς δυναμένης δέχεσθαι τὰς ὀσμάς, ἣν ἀνάλογον ἄν τις δίοσμον ὀνομάζοι.

422 a, 7. τὸ δὲ ὀσφραντικὸν.... τοιοῦτον, *i. e.* : δυνάμει δὲ τὸ ὀσφραντικὸν οἷον τὸ ὀσφραντόν (SIMPL., 154, 33).

CHAPITRE X

422 a, 8. τὸ δὲ γευστόν ἐστιν ἁπτόν τι. — V. *ad* II, 3, 414 b, 11—13 ; III, 12, 434 b, 18 ; *Part. an.*, II, 10, 656 b, 37 ; 17, 660 a, 17 : ὁ μὲν οὖν ἄνθρωπος ἀπολελυμένην τε καὶ μαλακωτάτην ἔχει μάλιστα τὴν γλῶτταν καὶ πλατεῖαν, ... πρός τε τὴν τῶν χυμῶν αἴσθησιν (ὁ γὰρ ἄνθρωπος εὐαισθητότατος τῶν ἄλλων ζῴων, καὶ ἡ μαλακὴ γλῶττα · ἁπτικωτάτη γάρ, ἡ δὲ γεῦσις ἁφή τίς ἐστιν)...

422 a, 9. ἀλλοτρίου ὄντος. — PHILOP., 398, 12 : προσέθηκε δὲ ἀλλοτρίου ὄντος σώματος, διότι, ὡς ἐρεῖ ἐν τῷ περὶ ἁφῆς λόγῳ, ἔστιν οὖν καὶ ἐν τούτοις μεταξύ τι, ἀλλ' οὐκ ἀλλότριον, ὥσπερ ἐπὶ τῶν τριῶν αἰσθήσεων.

422 a, 11. ἐν ὑγρῷ ὡς ὕλῃ. — ALEX., *De an.*, 54, 3 : ὑγρὸν δὲ ὁ χυμός, ὅτι ὕλη τῇ ποιότητι ταύτῃ τὸ ὑγρὸν ὕδωρ γίνεται. οὐδὲν γὰρ γευστὸν ἄνευ ὑγρότητος. τὸ γὰρ ὕδωρ ἄχυμον ὂν καθ' αὑτό, ... κτλ. TORST., p. 159 : *aqua non tenet medii locum, imo in aquâ tanquam in materiâ continetur res gustabilis.*

422 a, 14. καθάπερ ἐπὶ τοῦ ποτοῦ. — THEM., 129, 13 : καὶ γὰρ τῶν πομάτων γευόμεθα ἐν ὑγρῷ ὄντων, ἀλλ' οὐ τοῦ ὑγροῦ μεταξὺ ὄντος ἀλλ' αὐτοῦ δεξαμένου τὸν χυμόν.

τὸ δὲ χρῶμα..... 15. ἀπορροίαις. — V. *ad* II, 7, 418 b, 15.

422 a, 15. ὡς μὲν οὖν τὸ μεταξὺ οὐθέν ἐστιν. — SIMPL., 155, 27 : ὥσπερ ἐπὶ τῶν χρωμάτων καὶ τῆς ὄψεως ἔστι τι καὶ τὸ μεταξὺ ἀλλότριον τὸ διαφανές, οὐχ οὕτως ἐπὶ τῆς γεύσεως ἔστι τι μέσον ἔξωθεν. ὡς μέντοι τὸ χρῶμα πρὸς τὴν ὄψιν... κτλ.

422 a, 18. οἷον τὸ ἁλμυρόν..... 19. συντηκτικὸν γλώττης. — τὸ ἁλμυρὸν = οἱ ἅλες (THEM., 129, 27 ; SIMPL., 155, 33). Les substances salées *font venir l'eau à la bouche;* elles exercent une action fondante sur les organes de la langue (SIMPL., *l. l.* : οἱ δὲ ἅλες αὐτοί τε τηκόμενοι ὑπὸ τοῦ ἐν τῷ στόματι ὑγροῦ διαχέονται καὶ συντήκοντες τὴν γλῶσσαν... κτλ.). Bien que οἱ ἅλες (au pluriel) désigne ordinairement le sel, il faut sans doute traduire ἁλμυρόν par le salé ou les substances salées, car le sel proprement dit n'est pas seul à posséder les propriétés dont il s'agit. *Meteor.*, IV, 9, 385 b, 22 : τὸ δὲ νίτρον τήκεται μέν,.... ὅτι ἐν μὲν τῷ νίτρῳ δι' ὅλου οἱ πόροι, ὥστε γε διαιρεῖται εὐθὺς ὑπὸ τοῦ ὕδατος τὰ μόρια.

422 a, 20. ὥσπερ δὲ..... 31. τῆς γεύσεως. — Il faut distinguer trois parties dans ce morceau. L'une (a, 20 : ὥσπερ δὲ..... 26. βίαιος) rappelle que la vue et l'ouïe saisissent respectivement le visible et l'invisible, le sonore et le non-sonore ; la seconde (a, 26 : ἀόρατον δὲ..... 29. ἀπύρηνον ·) indique en quel sens il faut prendre ici invisible et non-sonore. L'invisible que saisit la vue n'est pas ce qui est invisible radicalement et dans tous les sens (ὅλως), comme le son ou l'odeur, mais ce qui pourrait être visible quoique ne l'étant pas actuellement, par exemple, l'obscur ; la troisième (a, 29 : οὕτω δὴ..... 31. γεύσεως.) constate que le goût saisit, de même, le sapide et l'insipide, ce dernier

terme étant pris dans le sens indiqué par la remarque précédente (cf. BONITZ, *Arist. Stud.*, II—III, p. 43).

422 a, 21. τοῦ λίαν λαμπροῦ. — PHILOP., 403, 25 : τοιοῦτον δέ ἐστιν ... τὸ δι' ὑπερβολὴν λαμπρότητος φθαρτικὸν τῆς ὄψεως.

422 a, 26. τρόπον τινά. — Comme le remarquent BONITZ (*l. l.*) et MADVIG (*Adv. crit.*, I, p. 472), il faut mettre une virgule avant et non après ces mots. THEM., 130, 14 : οὐ μόνον ὁ μικρὸς ψόφος ἀνήκουστος, ἀλλὰ τρόπον τινὰ καὶ ὁ μέγιστος καὶ ὁ βίαιος.

ἀόρατον δὲ..... 29. ἀπύρηνον. — Chaque sens saisit le sensible qui lui est propre et sa privation (στέρησις, v. *ad* II, 9, 421 b, 3—5). Seulement, tout ce qui est, par exemple, invisible, n'est pas la privation du visible, et, par suite, la vue ne saisit pas toutes les sortes d'invisibles. La privation d'une chose, en effet, n'est pas, comme sa négation, quelque chose de purement indéterminé ; c'est l'absence de cette chose en un sujet *qui pourrait la posséder*. La privation du visible c'est l'obscur, c'est-à-dire ce qui pourrait être visible. Et c'est ce genre d'invisible qui saisit la vue ; elle ne saurait discerner ce qui est invisible comme le sont la voix ou l'odeur (v. *ad* III, 6, 430 b, 21). Pour compléter l'idée exprimée par ARISTOTE, il faudrait donc ajouter que la vue ne saisit pas l'invisible ὅλως, c'est-à-dire simplement ce qui n'est pas le visible, mais seulement l'invisible au sens de privation du visible. SIMPL., 156, 13 : ὅταν μὲν οὖν ἀναίσθητον λέγωμεν κατὰ στέρησιν..... ὅταν μὴ ἔχῃ τὸ εἶδος, καίτοι πεφυκὸς ἔχειν, ... τὸ τοιοῦτον ἀναίσθητον γνωρίζει ἡ οἰκεία ἑκάστου αἴσθησις . ὅταν δὲ ἀντὶ ἀποφάσεως τὸ ἀναίσθητον λέγωμεν, ὡς τὴν φωνὴν ἀόρατον, οὐκέτι πάντως τὸ τοιοῦτον αἰσθητὸν τῇ οἰκείᾳ αἰσθήσει, ... (22) τοῦ μὲν γὰρ ἀδυνάτου ὁραθῆναι, ὡς ἔχει ἡ φωνή, οὐκ ἀντιλαμβάνεται ἡ ὄψις, τὸ δὲ πεφυκὸς κἂν μὴ ἔχῃ ἢ φαύλως ἔχῃ, γνωρίζει.

422 a, 27. ὥσπερ καὶ..... 28. ἀδύνατον. — Nous venons de dire qu'ARISTOTE distingue ici deux sortes d'invisibles : 1° ce qui est invisible absolument comme la voix ou l'odeur ; 2° ce qui, bien que n'étant pas visible en fait, est néanmoins susceptible de recevoir la lumière ou la couleur. La comparaison ὥσπερ καὶ ἐπ' ἄλλων τὸ ἀδύνατον s'applique, d'après le texte, à la première espèce d'invisibles. Mais ARISTOTE distingue de même, ailleurs, deux sortes d'impossibles correspondant exactement aux *deux* sortes d'invisibles dont il parle ici (*De cœlo*, I, 11, 280 b, 12 ; *Mot an.*, 4, 699 b, 18 : οὐ γὰρ ὡσαύτως τήν τε φωνὴν ἀδύνατόν φαμεν εἶναι ὁραθῆναι καὶ τοὺς ἐπὶ τῆς σελήνης ὑφ' ἡμῶν · τὸ μὲν γὰρ ἐξ ἀνάγκης, τὸ δὲ πεφυκὸς ὁρᾶσθαι οὐκ ὀφθήσεται.). Il semble, par suite, que les mots ὥσπερ καὶ ἐπ' ἄλλων τὸ ἀδύνατον devraient s'appliquer à la fois à τὸ μὲν..... et à τὸ δὲ, ou plutôt que le texte devrait porter à peu près ceci : ἀόρατον δὲ τὸ μὲν ὅλως λέγεται, ὥσπερ καὶ ἐπ' ἄλλων τὸ ἀδύνατον ἐξ ἀνάγκης, τὸ δ' ἐὰν πεφυκὸς μὴ ἔχῃ ἢ φαύλως, ὥσπερ ὁ ἕτερος τρόπος τοῦ ἀδυνάτου. Mais il est probable qu'ARISTOTE n'a pas songé ici à sa distinction des deux sortes d'impossibilités et qu'il a donné à ἀδύνατον son sens ordinaire de ἀδύνατον ἐξ ἀνάγκης. C'est là, d'ailleurs, la signification exacte de ce mot. Car ce qui n'est impossible qu'en raison de sa difficulté ou de circonstances contingentes n'est pas à proprement parler ἀδύνατον. V. *Pol.*, VIII, 6, 1340 b, 24 (où il faut prendre ἢ dans le sens disjonctif) ; *Part. an.*, I, 2, 642 b, 6 : τῇ μὲν οὐ ῥᾴδιον, τῇ δὲ ἀδύνατον. *Cat.*, 7, 8 a, 30 et WAITZ, *ad loc.* — Peut-être aussi faut-il considérer ὥσπερ καὶ ἐπ' ἄλλων τὸ ἀδύνατον comme une parenthèse s'appliquant à la fois à ce qui précède et à ce qui suit (v. *ad* II, 9, 421 b, 10—11), ou encore lire : ἀόρατον δέ, ὥσπερ καὶ ἐπ' ἄλλων τὸ ἀδύνατον, τὸ μὲν ὅλως λέγεται, τὸ δ' ἐὰν..... κτλ. — La conjecture de MADVIG (*op. cit.*, I, p. 472) : ἀόρατον δὲ ὅλως λέγεται, ὥσπερ καὶ ἐπ' ἄλλων τὸ ἀδύνατον, ὅταν (*aut* ὃ ἂν) μὴ πεφυκὸς ἔχῃ ἢ φαύλως, ὥσπερ... κτλ. ne nous semble pas indispensable.

422 a, 29. τὸ ἄπουν καὶ τὸ ἀπύρηνον. — *Meta.*, Δ, 22, 1022 b, 32 : καὶ ὁσαχῶς δὲ αἱ ἀπὸ τοῦ ἄ ἀποφάσεις λέγονται, τοσαυταχῶς καὶ αἱ στερήσεις λέγονται · ἄνισον μὲν γὰρ τῷ μὴ ἔχειν ἰσότητα πεφυκὸς λέγεται, ἀόρατον δὲ καὶ τῷ ὅλως μὴ ἔχειν χρῶμα καὶ τῷ φαύλως, καὶ ἄπουν καὶ τῷ μὴ ἔχειν ὅλως πόδας καὶ τῷ φαύλους . ἔτι καὶ τῷ μικρὸν ἔχειν, οἷον τὸ ἀπύρηνον · τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ φαύλως πως ἔχειν. (PHILOP., 404, 2 : καὶ γὰρ ἀπυρήνους ἐλαίας λέγομεν..... μικρὰς ἐχούσας ·). Il résulte de ce passage de la *Métaphysique* que la comparaison ὥσπερ καὶ τὸ ἄπουν καὶ τὸ ἀπύρηνον s'applique à la fois à ἀόρατον.... ὅλως et à τὸ δ' ἐὰν..... φαύλως. Par suite, il semble bien que les mots ὥσπερ καὶ ἐπ' ἄλλων τὸ ἀδύνατον doivent être mis entre parenthèses (v. la note précédente). — ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 61, n. 3) se fonde sur le même texte (1022 b, 35) pour conjecturer, avec raison peut-être : τὸ μὲν ὅλως <μὴ ἔχον χρῶμα> λέγεται (a, 27).

422 a, 29. οὕτω δὴ..... 31. γεύσεως. — L'invisible, comme le non-sonore, peut s'entendre, d'après ce qui précède, en quatre sens : 1° ce qui n'est visible sous aucun rapport ou la négation du visible ; 2° l'invisible, privation du visible, ou l'obscur ; 3° ce qui est à peine visible ; 4° ce qui est visible à l'excès, qui dépasse la réceptivité de la vue et tend à détruire l'organe (*De an.*, III, 4, 429 a, 31 : ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ' ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὀσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὀσμᾶσθαι·). C'est en ces trois derniers sens seulement que l'invisible est saisi par la vue. Le goût saisit, de même, trois sortes d'insipides : 1° la privation du sapide ; 2° ce qui est à peine sapide ; 3° ce qui l'est à l'excès. ARISTOTE ne semble, cependant, mentionner explicitement que les deux dernières. SIMPLICIUS (156, 27) pense qu'il emploie τὸ μικρόν (a, 30) pour indiquer la privation de la saveur : τὸ μικρὸν ἢ ἀντὶ τοῦ οὐδὲ ὅλως κατὰ Ἀττικὴν εἰρηκὼς συνήθειαν, soit, ce qui est plus probable, que l'omission s'explique : ὡς ἐκ τῶν πολλάκις εἰρημένων γνώριμον ὄν.

422 a, 30. φαῦλον (cf. 28. φαύλως). — Il résulte du passage de la *Métaphysique* cité plus haut (v. l'avant-dernière note) que φαῦλον a ici à peu près le sens de μικρόν. φαῦλος χυμὸς ne désigne pas un mauvais goût mais un goût insignifiant, ou insuffisant à atteindre sa fin qui est de mouvoir le sentant. Au moral, φαῦλος a à peu près la même signification quand il s'oppose à χρηστός (*Ind. Ar.*, 813 b, 37). SIMPL., 156, 30 : ἀμυδρῶς ἔχον καὶ φαῦλον.

422 a, 31. δοκεῖ δ' εἶναι..... 32. ἄποτον. — La forme du sapide est la saveur ; la saveur ne peut s'actualiser que dans l'humide ; l'humide est donc le principe de la saveur et l'humide en acte c'est le potable. SIMPL., 156, 36 : τὸ δὲ ἐνεργείᾳ ὑγρὸν ποτόν. THEMISTIUS (130, 24) et PHILOPON (404, 14) disent, de même, que le potable est le principe matériel de la saveur.

422 a, 32. γεῦσις γάρ τις ἀμφότερα. — PHILOP., 404 a, 17 : τὸ δὲ γεῦσις γάρ τις ἀμφότερα ἀντὶ τοῦ γευστά. Le potable et le non-potable sont chacun du sapide, mais chacun en un sens différent. Ils correspondent respectivement aux deux sortes (γεῦσις γάρ τις) de sapides qui viennent d'être mentionnés : τὸ μὲν φαύλη..... τὸ δὲ κατὰ φύσιν.

422 a, 32. φαύλη. — V. *ad* II, 10, 422 a, 30. SIMPL., 157, 1 : σαφῶς δὲ τὸ φαῦλον εἴρηται, ἐν ᾧ καὶ τὸ μηδ' ὅλως ἔγχυμον, καὶ τὸ ἀμυδρῶς καὶ τὸ ἀηδῶς περιληπτέον.

422 a, 33. ἔστι δὲ κοινὸν..... 34. τὸ ποτόν. — Comme le remarque SIMPLICIUS (157, 5), τὸ ποτὸν désigne ici le potable et le non-potable. — THEM., 131, 4 : κοινὸν δὲ ἁφῆς καὶ γεύσεως τὸ ποτόν· καὶ γὰρ ὑγρὸν καὶ ἔγχυμον, ὧν τοῦ μὲν ἡ ἁφή, τοῦ δὲ ἡ γεῦσις ἀντιλαμβάνεται.

422 b, 1. καὶ τὸ αἰσθητήριον..... 2. ὑγραίνεσθαι. — V. *De an.*, II, 5, 418 a, 3 : τὸ δ' αἰσθητικὸν δυνάμει ἐστὶν οἷον τὸ αἰσθητὸν ἤδη ἐντελεχείᾳ..... πάσχει μὲν οὖν οὐχ ὅμοιον ὄν, πεπονθὸς δ' ὡμοίωται καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο.

422 b, 4. δυνάμενον μὲν ὑγραίνεσθαι σωζόμενον. — Il faut que l'huméfaction ne détruise pas l'organe (THEM., 131, 14 : ὑγραίνεσθαι δὲ οὕτως, ὥστε σώζεσθαι αὐτοῦ τὴν οἰκείαν κατασκευὴν καὶ ὁπηνίκα ὑγραίνεται.), autrement dit, qu'il soit comme l'éponge que l'humide n'altère pas, mais non comme le sel que l'humide fait fondre. V. WILSON (*Trans. of Oxf. philol. Soc.*, 1882-1883, p. 7) et PHILOPON (405, 28) : τὸ δὲ σωζόμενον δύναται λέγεσθαι καὶ ὡς πρὸς ἀντιδιαστολὴν ἄλλων, νίτρου καὶ τῶν ὁμοίων.

422 b, 6. αὕτη γὰρ ἁφὴ..... 7. ὑγροῦ. — PHILOP., 406, 1 : τουτέστιν διὰ τοῦτο οὐκ ἀντιλαμβάνεται ἡ λίαν ὑγρὰ γλῶττα τῶν χυμῶν, διότι ἡ ἐν αὐτῇ ὑγρότης ἔγχυμος οὖσα καὶ πρώτη αὐτῇ προσβάλλουσα γίνεται τῆς γλώττης ἁφὴ ἑαυτῆς ἀντίληψιν αὐτῇ παρέχουσα, καὶ ταύτῃ οὐκ ἐῶσα ἀντιλαμβάνεσθαι τῆς ἔξωθεν. ARGYR. : *is enim tactus fit humidi primi.*

422 b, 9. διὰ τὸ.... 10. αἰσθάνεσθαι, *i. e.* : διὰ τὸ τὴν ὑγρότητα τὴν περὶ τὴν γλῶτταν τούτον ἔχειν τὸν χυμόν (PHILOP., 406, 8).

422 b, 10. τὰ δ' εἴδη τῶν χυμῶν. — V. *De sensu*, 4, 442 a, 12.

422 b, 12. ἐχόμενα. — *Ind. Ar.*, 306 a, 39 : ἔχεσθαι... *de qualibet serie.* Cf. *Meta.*, Z, 12, 1037 b, 32 : τὸ πρῶτον ζῷον, τὸ δ' ἐχόμενον ζῷον δίπουν.

422 b, 13. δριμὺ —; 14. ὀξύ. — TREND., p. 329 : δριμὺς *et*

ὀξὺς *ita fortasse differunt gustus, ut ille magis mordeat, hic magis pungat.*

422 b, 13. στρυφνὸν = *astringent.* V. le passage d'AETIUS cité par TRENDELENBURG (*l. l.*), d'après H. ETIENNE : ὅταν τὸ πλησιάζον τῇ γλώττῃ σῶμα σφοδρῶς ξηραίνῃ καὶ συνάγῃ καὶ τραχύνῃ μέχρι βάθους πλείονος αὐτήν, στρυφνὸν ἅπαν τὸ τοιοῦτον ὀνομάζεται. THEOPH., *De sens.*, 89, 526, 19 Diels : συνάγειν γὰρ τοὺς πόρους τὸ στρυφνὸν ἢ στυπτικὸν... κτλ.

422 b, 15. γευστὸν δὲ..... 16. αὐτοῦ. — PHILOP., 407, 15 : γευστὸν ποιεῖ τὸ γευστικὸν ἐνεργείᾳ τοιοῦτον, οἷόν ἐστιν αὐτό. Le sens est assez clair pour qu'il ne soit pas nécessaire d'ajouter οἷον αὐτὸ après αὐτοῦ (b, 16), comme le propose TORSTRIK (p. 159) d'après les passages analogues II, 5, 418 a, 3—6 ; 11, 424 a, 1—2.

CHAPITRE XI

422 b, 17. περὶ δὲ..... λόγος. — C'est-à-dire : s'il y a plusieurs touchers il y a plusieurs tangibles, et s'il y a plusieurs tangibles il y a plusieurs touchers. PHILOP., 422, 18 : ὡς γὰρ ἂν ἔχῃ τὸ ἁπτόν, οὕτως ἀνάγκη καὶ τὴν ἁφὴν ἔχειν, καὶ ἔμπαλιν.

422 b, 22. πρῶτον αἰσθητήριον. — L'organe ou le sensorium immédiat, par opposition à la chair qui ne serait qu'un intermédiaire. ALEX., *De an.*, 56, 16 : ἢ ἐντός τί ἐστιν ἄλλο τὸ τῶν ἁπτῶν ἀντιληπτικόν ; THEM., 132, 10 : ...τὸ δὲ ὄργανον ἄλλο τι καὶ εἴσω ;

422 b, 23. ἐντός, *i. e.* : ἔνδον τῆς σαρκός (PHILOP., 422, 39).

πᾶσά τε γὰρ..... 27. τοιαῦτα. — ARISTOTE vient de dire que l'on rencontre dans l'étude du toucher deux difficultés : 1° Le toucher est-il en réalité un sens unique ou plusieurs sens réunis sous une même dénomination ? 2° Quel en est l'organe ? — Il expose maintenant la raison qui fait naître la première de ces difficultés. Il faut donc rattacher πᾶσά τε γὰρ αἴσθησις à b, 19 : ἔχει δ' ἀπορίαν..... (20) ἡ μία, et donner à τε γάρ le sens de *etenim* (cf. BONITZ, *Oestr. Gymn. Zeitschr.*, 1867, p. 682).

422 b, 26. θερμὸν..... 27. τοιαῦτα. — *Gen. et corr.*, II, 2, 329 b, 18 : εἰσὶ δ' ἐναντιώσεις κατὰ τὴν ἁφὴν αἵδε, θερμὸν ψυχρόν, ξηρὸν ὑγρόν, βαρὺ κοῦφον, σκληρὸν μαλακόν, γλίσχρον κραῦρον, τραχὺ λεῖον, παχὺ λεπτόν.

422 b, 32. ἀλλὰ τί τὸ ἓν τὸ ὑποκείμενον..... 33. ἔνδηλον. — Quoique la vue, l'ouïe et le goût puissent percevoir plusieurs oppositions sensibles, ils n'en ont pas moins chacun un objet propre (v. *ad* II, 6, 418 a, 13 ; 14—15) ; dans le cas du toucher, on n'aperçoit pas bien quel est cet objet, ni s'il est unique ou multiple (THEM., 133, 9 : τί οὖν τὸ γένος ἢ τίς ἡ φύσις ἡ ὑποκειμένη ταύτῃ τῇ αἰσθήσει ; καὶ πότερον μία ἢ πλείους ;). Du reste, la pluralité apparente des oppositions sensibles que l'ouïe, par exemple, peut percevoir (b, 29), provient de ce que nous avons ajouté aux sensibles propres les sensibles communs. ALEX., *De an.*, 56, 1 : ἢ οὐκ εἰσὶν αὗται αἱ ἐναντιώσεις, τὸ μέγεθος καὶ ἡ μικρότης καὶ ἡ λειότης καὶ ἡ τραχύτης, ἴδια αἰσθητὰ φωνῆς . κοινὰ γὰρ πᾶσα αἰσθητά. De même THEM., 132, 27.

422 b, 34. πότερον δ' ἐστὶ..... 423 a, 21. ἀντιστρέφειν. — On pourrait penser que la chair est l'organe immédiat du toucher, parce qu'au moment même où elle rencontre un objet, la sensation tactile a lieu. Mais cette conclusion ne serait pas légitime. Car la sensation ne se produit pas moins subitement si l'on interpose une membrane entre la chair et l'objet. A plus forte raison se produirait-elle instantanément si la membrane était, comme la chair, naturellement adhérente à l'organisme (ALEX., *De an.*, 56, 21 : ἔτι δ' ἂν μᾶλλον εὐθὺς αἰσθανοίμεθα διὰ τοῦ ὑμένος, εἰ συμφυὴς ἡμῖν οὗτος ὁ ὑμὴν γένοιτο, ὥσπερ ἐστὶ καὶ ἡ σὰρξ συμφυής.). Et, cependant, on ne devrait pas en conclure que la membrane est l'organe immédiat du toucher. Si notre organisme était enveloppé d'une couche d'air qui y serait naturellement adhérente, toutes les impressions olfactives, visuelles ou sonores s'exerceraient sur elle, et il nous semblerait que la vue, l'odorat et l'ouïe ne sont qu'un seul sens. La chair est précisément une enveloppe naturelle de ce genre (THEM., 133, 26 : τάχα οὖν καὶ νῦν τὸ τοιοῦτον μόριον τοῦ σώματος οἷόν ἐστιν ἡ σάρξ,..... (134, 1) περιπέπλασται ἓν καὶ ὅμοιον ἅπασιν ὥσπερ ἔλυτρον, καθάπερ εἰ καὶ ἀὴρ ἐν κύκλῳ ἡμῖν περιεπε-

φύκει καὶ συμφυὴς ἦν..... κτλ. Cf. WADDINGTON, *Psych. d'Ar.*, p. 60). Seulement, un organisme naturel ne peut pas, ainsi, être composé d'air ou d'eau; par suite, l'air et l'eau, qui servent d'intermédiaires aux sensibles, sont distincts de ses organes et, par suite encore, on aperçoit clairement que l'odorat, la vue et l'ouïe sont des sens différents. Mais, en ce qui concerne le toucher, c'est le contraire qui a lieu. L'animal doit, en effet (a, 12. μὲν γὰρ, qu'il ne faut point remplacer par μὲν οὖν comme le propose ESSEN, *D. zweite Buch* etc., p. 66, n. 4), être composé d'un mélange solide de terre et des autres éléments (v. *ad* III, 13, 435 a, 13—b, 2), et c'est ce mélange qui est la chair et qui sert d'intermédiaire pour la transmission des sensibles tangibles. Comme la chair ne peut pas s'isoler de l'organisme animal dont elle est une partie nécessaire, nous ne voyons pas clairement si ces sensibles correspondent à un ou à plusieurs organes immédiats (et, par suite, à un ou à plusieurs sens), comme nous le constatons pour les autres. Mais, encore une fois, si les trois autres sens s'exerçaient au moyen d'une enveloppe d'air ou d'eau formant la surface de notre organisme, nous serions dans le même embarras à leur sujet (ALEX., *De an.*, 58, 5 : τοῦ δὲ τὸ μεταξύ, δι' οὗ μέσου ἡ τῶν ἁπτῶν ἀντίληψις γίνεται, ἐπὶ μὲν τῆς ἁφῆς προσπεφυκέναι τῷ αἰσθανομένῳ — τοιοῦτον γὰρ ἡ σάρξ, — ἐπὶ δὲ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων ἐκτὸς εἶναι κεχωρισμένον... κτλ.). Ce qui prouve, du reste, que la chair peut servir d'intermédiaire à des sensations qui relèvent de sens différents, c'est que la langue, qui en est une partie, perçoit à la fois les sapides et les tangibles. A quoi reconnaissons-nous donc que le toucher et le goût sont deux sens distincts? Uniquement à ce que d'autres parties de la chair ne peuvent servir qu'aux sensations tactiles, et non aux sensations gustatives. Mais, sans cette circonstance, nous confondrions le goût et le toucher comme, sans doute, nous confondons actuellement plusieurs sens différents sous la dénomination unique de tact. THEM., 135, 4 : ὅτι δ' οὐχ ἱκανὸν τεκμήριον τοῦ μίαν εἶναι αἴσθησιν τὴν ἁφὴν τὸ τὴν σάρκα εἶναι μίαν, δι' ἧς τῶν ἁπτῶν λεγομένων ποιούμεθα τὰς ἀντιλήψεις, δῆλοῖ ἡ ἐπὶ τῆς γλώττης ἁφή . ἁπάντων γὰρ τῶν ἁπτῶν αἰσθάνεται κατὰ τὸ αὐτὸ μόριον καὶ χυμοῦ . εἰ μὲν οὖν καὶ ἡ ἄλλη σὰρξ ἠσθάνετο τῶν τε ἄλλων ἐναντιώσεων καὶ τοῦ χυμοῦ, ἐδόκει ἂν ἡ αὐτὴ καὶ μία αἴσθησις γεῦσις καὶ ἁφή. — Il est à remarquer que l'argumentation d'ARISTOTE n'aboutit qu'à des conclusions probables : la chair *peut* ne pas être l'organe du toucher mais seulement l'intermédiaire. Sur ce point, cependant, on obtiendrait un résultat plus défini en faisant appel au principe : πάσης αἰσθήσεως ἀναγκαῖόν τι εἶναι μεταξύ. L'intermédiaire du toucher ne pouvant être qu'inhérent à l'organisme, s'il a nécessairement un intermédiaire, ce doit être la chair. Mais la question de savoir si cet intermédiaire sert à un ou à plusieurs sens reste indécise. L'impossibilité de ramener les sensibles tangibles à un genre unique, comme le son pour l'ouïe, conduit à penser que le toucher est, en réalité, plusieurs sens. Toutefois, cet argument n'a pas été présenté (II, 11, 422 b, 32) par ARISTOTE comme décisif. Il ne dit même pas formellement qu'il soit impossible de trouver ce qui serait, pour ce que nous appelons le toucher, ce que le son est pour l'ouïe; il se borne à poser la question.

422 b, 34. πότερον..... 423 a, 1. ἡ σάρξ. — D'après ARISTOTE, l'organe du toucher est le cœur; la chair ne joue que le rôle d'intermédiaire (v. les notes suivantes et *ad* III, 2, 426 b, 15—17). Seulement cet intermédiaire, — la périphérie charnue de l'animal, — se trouve adhérent à l'organe, comme si le diaphane adhérait à l'organe visuel. *Part. an.*, II, 8, 653 b, 25 : τὸ δι' οὗ συνειλημμένον, ὥσπερ ἂν εἴ τις προσλάβοι τῇ κόρῃ τὸ διαφανὲς πᾶν. *Ibid.*, 10, 656 b, 34 : ἐπὶ μὲν οὖν τῆς ἁφῆς τοῦτ' ἄδηλον · τούτου δ' αἴτιον ὅτι οὐκ ἔστι τὸ πρῶτον αἰσθητήριον ἡ σὰρξ καὶ τὸ τοιοῦτον μόριον, ἀλλ' ἐντός. PRISC., 18, 7 : βούλεται δὲ ὁ Ἀριστοτέλης, ᾧ καὶ ὁ Θεόφραστος ἕπεται, μὴ τὴν γλῶτταν εἶναι τὸ ὄντως αἰσθητήριον τῆς γεύσεως, μηδὲ τὴν σάρκα τῆς ἁφῆς, ἀλλὰ ἀναλογεῖν ταῦτα τοῖς μεταξὺ γινομένοις ἐπὶ ὄψεως καὶ ἀκοῆς. — Sur les rapports de l'organe tactile avec le πρῶτον αἰσθητήριον, v. *ad l. l.*

423 a, 4. ἁψάμενος. — Il n'est pas nécessaire de lire ἁψαμένου, comme le propose TORSTRIK (p. 159), ni de supposer qu'ARISTOTE a écrit par négligence ἁψάμενος pour ἁψαμένῳ (TREND., p. 331). Il faut sous-entendre ὁ ὑμήν (BONITZ, *Ind. Ar.*, 253 a, 50).

423 a, 14. οἷον βούλεται. — *Ind. Ar.*, 140 b, 41 : *ita saepe per* βούλεται εἶναι *significatur quo quid per naturam suam tendit, sive id assequitur quo tendit, sive non plene et perfecte assequitur.* Il n'est pas nécessaire d'ajouter, après βούλεται, εἶναι καὶ, comme le veut TORSTRIK (*l. l.*), ni même εἶναι, comme le fait BIEHL (v. app. crit.). On comprend sans peine que ce

mot, qui précède immédiatement, soit sous-entendu. — V. *De an.*, III, 13, déb.

423 a, 15. ὥστε ἀναγκαῖον..... 16. προσπεφυκός. — SIMPL., 162, 16 : τὸ μὲν σῶμα λέγει τὸ τῶν ζώντων · τοῦτο δὲ προσπεφυκὸς ὂν μεταξὺ ἀνάγκη εἶναι τοῦ τε ἁπτικοῦ καὶ τοῦ ἁπτοῦ..... (23) καὶ οὕτω νοητέον τὴν λέξιν, ὥστε ἀναγκαῖον τὸ προσπεφυκὸς σῶμα εἶναι τὸ μεταξὺ τοῦ ἁπτικοῦ..... καὶ δηλονότι καὶ τοῦ ἁπτοῦ.

423 a, 20. νῦν δὲ..... 21. ἀντιστρέφειν. — THEM., 135, 12 : νῦν δὲ δύο φαίνονται διὰ τὸ μὴ ἀντιστρέφειν τὰ ὄργανα, ἀλλὰ δι' οὗ μὲν μορίου τῶν χυμῶν αἰσθανόμεθα, διὰ τοῦ αὐτοῦ καὶ τῶν ἁπτῶν · δι' οὗ δὲ τῶν ἁπτῶν, οὐ διὰ παντὸς καὶ τῶν χυμῶν. *Ind. Ar.*, 66 a, 32 : ἀντιστρέφειν *intrans et* ἀντιστρέφεσθαι *pass dicuntur termini duo, inter quos ea intercedit ratio, ut alter in alterius locum substitui possit vel substituatur.*

423 a, 22. ἀπορήσειε..... b, 26. ἡ σάρξ. — La première partie de ce morceau (a, 22—b, 12. — Nous avons suivi, jusqu'à b, 3, l'interprétation de BONITZ, *Arist. Stud.*, II—III, p. 62) est destinée à établir que dans le toucher, — et aussi bien dans le goût, — il n'y a pas contact immédiat entre la chair et le tangible; qu'en réalité une mince couche d'air ou d'eau est toujours interposée entre la chair et l'objet; que l'air ou l'eau interviennent dans le tact, comme dans la vision ou l'audition, mais en moindre quantité. La conclusion qui semblerait devoir en résulter c'est que l'intermédiaire du tact est le même que celui des autres sens (air ou eau) et, par suite, que la chair en est le véritable organe, comme l'œil est celui de la vue. ARISTOTE conclut, au contraire (b, 17—26), que c'est la chair qui est l'intermédiaire du toucher, dont l'organe immédiat, le cœur, est à l'intérieur (v. *De an.*, III, 4, 426 b, 15 : — ἦ καὶ δῆλον ὅτι ἡ σὰρξ οὐκ ἔστι τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον — et les notes *ad loc*; *ad* II, 11, 422 b, 34 sqq.). Le toucher aurait donc, semble-t-il, ceci de particulier qu'il s'exercerait au moyen de deux intermédiaires successifs. Mais telle ne paraît pas être, à y regarder de plus près, l'opinion d'ARISTOTE. Il vient d'indiquer, dans les paragraphes précédents, des raisons qui donnent à penser que la chair ne joue, dans la sensation tactile, que le rôle d'intermédiaire. Il se trouve en présence de l'opinion générale suivant laquelle l'organe du toucher est en contact immédiat avec l'objet. C'est pour réfuter cette opinion

qu'il montre qu'il n'y a même pas contact immédiat entre le tangible et la chair; qu'en réalité une mince couche d'air est interposée entre l'une et l'autre. L'organe du toucher n'est donc, d'aucune façon, en contact immédiat avec le tangible; le toucher, comme les autres sens, s'exerce au moyen d'un intermédiaire, et cet intermédiaire est la chair. Quant à l'existence d'une couche d'air ou d'eau entre la chair et l'objet, elle prouve bien, contre la croyance populaire, que le toucher n'est pas un sens immédiat, mais non pas que ce sens s'exerce, à la différence des autres, à travers deux milieux : l'air ou l'eau et la chair. Car, dans le toucher, l'air ou l'eau ne jouent pas, à proprement parler, le rôle d'intermédiaires comme dans la vision ou l'audition. Ils ne transmettent pas la forme tangible comme la forme visible ou sonore; ils n'agissent pas sur le sensorium; ils ne font autre chose que recevoir le choc ou le contact *en même temps* que la chair.

423 a, 23. τὸ τρίτον μέγεθος. — *Meta.*, Δ, 13, 1020 a, 11 : μεγέθους δὲ τὸ μὲν ἐφ' ἓν συνεχὲς μῆκος, τὸ δ' ἐπὶ δύο πλάτος, τὸ δ' ἐπὶ τρία βάθος.

423 a, 25. τὸ διερόν. — TREND., p. 334 : ὑγρὸν *aquae*, διερὸν *aëris naturam significare videtur.* Mais ARISTOTE lui-même indique que ce n'est pas en ce sens qu'il faut prendre διερόν. V. *Gen. et corr.*, II, 2, 330 a, 16 : καὶ διερὸν μέν ἐστι τὸ ἔχον ἀλλοτρίαν ὑγρότητα ἐπιπολῆς. L' ὑγρὸν c'est soit l'eau elle-même, soit ce qui est imbibé ou imprégné d'eau, soit, enfin, ce qui est composé d'eau en majeure partie. Le διερὸν c'est ce qui est seulement *mouillé* à la surface. L'exemple de PHILOPON (428, 20) : διερὸν δὲ τὸ ἀλλότριον (*sc.* ἔχον ὑγρότητα), ὡς ὁ πηλός est mal choisi; l'humidité du διερὸν n'est pas seulement étrangère, mais superficielle. V. WILSON, *Trans. of Oxf. philol. Soc.*, 1882-1883, p. 6.

423 a, 30. λανθάνει δὲ μᾶλλον..... b, 1. ἅπτεται. — TRENDELENBURG (*l. l.*) explique : λανθάνει δὲ μᾶλλον ἡμᾶς, εἰ διερὸν διεροῦ ἅπτεται . ὥσπερ καὶ τὰ ἐν τῷ ὕδατι ζῷα λανθάνει, εἰ ὑγρὸν ὑγροῦ. Mais cette explication, d'accord avec la signification attribuée par TRENDELENBURG à διερόν (v. la note précédente), ne semble pas exacte. Le sens paraît être : L'air se comporte comme l'eau, c'est-à-dire s'interpose entre la chair et le tangible. Mais nous nous en apercevons encore moins (que dans

le cas de l'eau); nous sommes, en effet, habitués à vivre dans l'air et, par suite, il est moins sensible pour nous. De même, les êtres habitués à vivre dans l'eau ne doivent pas apercevoir que l'humidité enveloppe et sépare le touchant et le touché. THEM., 137, 18 : λανθάνει δὲ τὸ μέσον καὶ τοσούτῳ μᾶλλον, ὅσῳ καὶ συμφυέστερον τῷ ὀργάνῳ. — La traduction d'ARGYROPULE (*latet autem nos magis in iis quæ in aëre collocantur, quam in animalibus quæ sunt in aqua, si humectatum humectatum tangit.*) paraît correspondre à une leçon voisine de celle que suit PHILOPON (428, 26; cf. SOPHON., 98, 5) : λανθάνει δὲ μᾶλλον ἡμᾶς τὰ ἐν τῷ ἀέρι καὶ τὰ ἐν τῷ ὕδατι ζῷα, εἰ διερὸν διεροῦ ἅπτεται. — Peut-être faut-il lire ἡμᾶς ὁ ἀήρ, au lieu de ἡμᾶς, ὥσπερ.

423 b, 2. καθάπερ νῦν δοκεῖ. — Comme c'est l'opinion commune. V. *ad* I, 1, 402 a, 4.

423 b, 4. τὸ δ' οὐκ ἔστιν. — *Int.* : τοῦτο οὖν..... οὐκ ἔστιν ἀληθές, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῆς ἁφῆς ἐστί τι μεταξὺ ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων (PHILOP., 431, 14).

423 b, 6. ἀλλὰ τὰ μὲν πόρρωθεν..... 8. ἐπὶ τούτων λανθάνει. — Comme le remarque TRENDELENBURG (p. 335), ce passage est probablement altéré. Pour lui trouver un sens littéral, sans apporter de modification au texte, il faut considérer b, 6 : ἀλλὰ τὰ μὲν..... διὸ λανθάνει comme une parenthèse, et expliquer : nous sentons le dur et le mou à travers un intermédiaire comme le sonore et le visible (mais les uns de loin et les autres de près, c'est pourquoi, en ce qui concerne ceux-ci, le fait passe inaperçu) puisque c'est à travers un intermédiaire que nous sentons tous les sensibles, mais, en ce qui concerne le dur et le mou, le fait nous échappe. — On pourrait aussi substituer à διὸ λανθάνει · ἐπεὶ quelque chose comme διὸ λεκτέον ὅτι. Mais il est plus probable que les mots b, 6 : ἀλλὰ τὰ μὲν..... διὸ λανθάνει sont interpolés. Ils font l'effet d'une glose marginale inscrite par quelque lecteur qui aura jugé utile d'indiquer, plus explicitement qu'ARISTOTE, pourquoi ἐπὶ τούτων λανθάνει, et introduite ensuite dans le texte.

423 b, 11. αὐτῶν, *sc.* τῶν ἁπτῶν (THEM., 137, 15 ; PHILOP., 431, 26).

423 b, 12. ἀλλὰ διαφέρει..... 15. πληγείς. — PHILOP., 431, 35 : καὶ γὰρ τὰ χρώματα κινητικὰ ἐλέγοντο εἶναι τοῦ κατ' ἐνέργειαν διαφανοῦς..... ἐπὶ δὲ τῆς ἁφῆς καὶ τῆς γεύσεως οὐ τοῦ μεταξὺ πάσχοντος ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν πρώτως οὕτω διαδίδοται εἰς ἡμᾶς διὰ τοῦ μεταξὺ τὸ πάθος αὐτοῦ ποιοῦντος εἰς ἡμᾶς, ἀλλ' ἅμα σὺν τῷ μεταξὺ πάσχομεν ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ. TREND., p. 335 : *differt tamen in his sensibus medii aëris ratio..... in tactu autem non movere, sed una cum sensu moveri; in illis aërem agendi quasdam partes sustinere, in hoc patiendi tantum. Aërem se habere quasi clipeum, qui telum transmittat, idque, quod feriat, transire patiatur nec vero ipse feriat.* Cf. PRISC. (sans doute d'après THÉOPHRASTE), 18, 14 : οἷον εἰ μέση εἴη ἡ ἀσπίς, οὐ διὰ τῆς ἀσπίδος ὁ λίθος πλήττει, ὡς τὸ χρῶμα ὁρᾶται διὰ τοῦ ἀέρος (*leg.* ἀέρος), ἀλλὰ σὺν τῇ ἀσπίδι καὶ τὴν χεῖρα, ὡς ἄμφω ἅμα πληγῆναι.

423 b, 27. ἁπταὶ μὲν οὖν..... 29. στοιχείων. — D'après THEMISTIUS (139, 4), ce passage aurait pour but de résoudre définitivement la première ἀπορία (v. *ad* II, 11, 422 b, 23—27 ; 422 b, 34—423 a, 21 *in f.*), et de montrer que le toucher est plutôt une collection de sens qu'un sens unique : μία αἴσθησις περὶ μίαν ἐστὶν ἐναντίωσιν, ἡ δὲ δοκοῦσα ἁφὴ περὶ πλείους, οὐκ ἄρα μία αἴσθησις ἡ ἁφή.

ἁπταὶ μὲν οὖν. — SIMPLICIUS (164, 18) a lu αὗται et explique : αὗται, περὶ ὧν ἔλεγεν, ὅτι ἐπιτιθέμεναι τῇ σαρκὶ αἰσθηταὶ γίνονται. Avec la leçon ἁπταί, μὲν οὖν peut, soit signifier : *sont donc, comme nous l'avons dit* (v. *ad* II, 11, 422 b, 26—27), soit indiquer que l'étude des sensibles tangibles doit venir à cette place, en conséquence du plan suivi pour l'examen de chacun des sens. Il se peut, enfin, que ces mots n'impliquent aucune idée de conséquence. V. *Ind. Ar.*, 454 a, 35 ; *ad* II, 7, 418 a, 26.

τοῦ σώματος ἢ σῶμα. — *Gen. et corr.*, II, 2, 329 b, 7 : ἐπεὶ οὖν ζητοῦμεν αἰσθητοῦ σώματος ἀρχάς, τοῦτο δ' ἐστὶν ἁπτοῦ,... κτλ. PHILOP., 434, 20 : προσέθηκε δὲ καὶ τὸ ἢ σῶμα εἰκότως . οὐ γὰρ ἢ σώματά εἰσι τὰ κεχρωσμένα κέχρωσται · εἰ γὰρ τοῦτο, πᾶν σῶμα ἔδει κεχρῶσθαι.

423 b, 29. ἐν τοῖς περὶ τῶν στοιχείων. — Tous les commentateurs sont d'accord (ALEX., *De an.*, 58, 28 ; THEM., 140, 20 ;

SIMPL., 164, 24; PHILOP., 434, 10. Cf. BON., *Ind. Ar.*, 102 b, 43) pour admettre que ces mots désignent le *De generatione et corruptione*. Le même traité est indiqué de la même façon, *De sensu*, 4, 441 b, 12. — Dans le second livre du *De generatione et corruptione*, ch. 2 et 3, ARISTOTE, pour déterminer le nombre et la nature des éléments ou corps simples, cherche quels sont les corps qui présentent des différences de qualités irréductibles. Se bornant à l'examen des qualités tangibles, parce que les qualités tangibles sont les seules qui appartiennent nécessairement au corps en tant que tel, il remarque qu'elles se ramènent toutes à deux couples de qualités opposées : le chaud et le froid, le sec et l'humide. En combinant ces quatre termes, et en éliminant les combinaisons des contraires qui ne peuvent coexister, on trouve qu'il doit y avoir quatre corps simples : le chaud et sec (feu); le chaud et humide (air); le froid et humide (eau); le froid et sec (terre).

423 b, 30. καὶ ἐν ᾧ..... 31. πρώτῳ. — TREND., p. 336 : *in quo tractus (leg. tactus) inest tanquam prima sede i. e. carne.* Mais, comme ARISTOTE l'a montré, la chair ne joue, dans le toucher, que le rôle d'intermédiaire. La chair n'est pas plus le premier organe du tact, que le diaphane n'est le premier organe de la vision. Il faut donc, sans doute, entendre par ἐν ᾧ..... πρώτῳ l'organe interne et immédiat du toucher, comme plus haut (422 b, 22) τὸ πρῶτον αἰσθητήριον. V. *ad* II, 11, 422 b, 34—423 a, 1; 423 a, 22—b, 26.

423 b, 31. τὸ δυνάμει..... μόριον. — THEM., 140, 24 : τὸ μόριον ἐν ᾧ πρώτῳ ἡ δύναμις αὕτη τῆς ψυχῆς, δυνάμει τοιοῦτόν ἐστιν οἷα τὰ ἁπτὰ ἐνεργείᾳ.

424 a, 1. τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι πάσχειν τι ἐστίν. — Sentir ce n'est pas être passif, mais la sensation n'en est pas moins une passion, en tant qu'elle a pour condition la modification de l'organe : διὸ οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ τὶ πάσχειν (SIMPL., 164, 33). V. *ad* II, 5, 417 b, 12—16; 16—19; 20.

ὥστε τὸ ποιοῦν.... 2. δυνάμει ὄν. — *Constr.* : ὥστε τὸ ποιοῦν ποιεῖ ἐκεῖνο δυνάμει ὂν τοιοῦτον οἷον αὐτὸ ἐνεργείᾳ.

424 a, 2. διὸ τοῦ ὁμοίως..... 3. αἰσθανόμεθα. — THEM., 141, 2 : διὸ τοῦ ὁμοίως θερμοῦ ἢ ψυχροῦ ἢ σκληροῦ ἢ μαλακοῦ τὸ αἰσθητήριον τῆς ἁφῆς οὐκ αἰσθάνεται, (καὶ οὐ μόνον γε τὸ εἴσω, ἀλλ' οὐδὲ τὸ μεταξύ, οἷον ἡ σὰρξ)..... κτλ.

424 a, 4. τῆς αἰσθήσεως..... 5. ἐναντιώσεως. — PHILOP., 435, 25 : αἴσθησιν νῦν τὸ αἰσθητήριον λέγει. De même SIMPL., 165, 11. — L'organe du toucher diffère, à ce point de vue, de celui des autres sens. Tandis que l'organe de la vue est incolore, celui de l'ouïe sans qualité sonore etc., l'organe du toucher possède des qualités tangibles moyennes, de façon à jouer, par rapport à chacun des deux extrêmes, le rôle de l'autre, et, par suite, à pâtir sous son influence (οὐδὲν δὲ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου πάσχει, PHILOP., 435, 20). Il faut bien qu'il en soit ainsi puisque l'organe du toucher, étant un corps, ne peut être dépourvu des qualités nécessaires au corps en tant que tel. THEM., 141, 13 : ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄχρουν παντάπασιν ἦν, ἐν ᾧ πρώτῳ ἡ δύναμις ἡ ὁρατική, ... ἐνταῦθα δὲ οὐχ οἷόν τε ἀπάσης αὐτὸ ἁπτῆς ποιότητος ἀμοιρεῖν· σῶμα γάρ ἐστι τὸ ἁπτικόν. De même ALEX., *De an.*, 59, 12. Cf. *Meteor.*, IV, 4, 382 a, 17 : ἐπεὶ δὲ πρὸς τὴν αἴσθησιν πάντα κρίνομεν τὰ αἰσθητά, δῆλον ὅτι καὶ τὸ σκληρὸν καὶ τὸ μαλακὸν ἁπλῶς πρὸς τὴν ἁφὴν ὡρίκαμεν, ὡς μεσότητι χρώμενοι τῇ ἁφῇ· διὸ τὸ μὲν ὑπερβάλλον αὐτῆς σκληρόν, τὸ δ' ἐλλεῖπον μαλακὸν εἶναί φαμεν. V. *ad* III, 13, 435 a, 21.

424 a, 13. μικρὰν ἔχον πάμπαν διαφοράν. — Soit ce qui ne possède qu'à un très faible degré les qualités tangibles (THEM., 141, 28 : μικρὰν παντάπασιν ἔχον καὶ ἀμυδρὰν τῶν ἁπτῶν διαφοράν); soit ce dont l'état, au point de vue des qualités tangibles, ne diffère que très peu de l'état de l'organe (PHILOP., 436, 24 : ..... τὰ ῥήματα ἁπτά· τοιαῦτα δ' ἂν εἴη τὰ μὴ πολὺ ἀφεστηκότα τῶν αἰσθητηρίων κατὰ τὰς ἁπτὰς ποιότητας).

CHAPITRE XII

424 a, 17. καθόλου..... λαβεῖν. — ALEX., *De an.*, 60, 3 : καθόλου δὲ συλλαβόντι περὶ αἰσθήσεως ἀληθὲς ἐστιν εἰπεῖν... κτλ.

424 a, 21. ὁμοίως δὲ..... 23. ἀλλ' ᾗ τοιονδί. — PHILOP., 437, 17 : οὕτως οὖν καὶ ἡ αἴσθησις δέχεται τὸ ἐν τῷ μέλιτι τῆς γλυκύτητος εἶδος, οὐ καθὸ μέλι ἐστίν, ἀλλὰ καθὸ ἔχει τοιόνδε γλυκύτητος εἶδος.

424 a, 24. καὶ κατὰ τὸν λόγον. — SOPHONIAS (102, 25), interprète : Et il est rationnel qu'il en soit ainsi, car, si la sensibilité recevait, non pas seulement la forme, mais la matière des choses, elle deviendrait les choses mêmes, et il y aurait, non pas sensation, mais production ou destruction : εἰ γὰρ καθὸ χρυσῆ ἡ σφραγὶς ἢ σιδηρᾶ ὡμοίωται τῷ κηρῷ, γένεσις ἂν τοῦτο ἐλέγετο καὶ φθορά, γένεσις μὲν χρυσοῦ καὶ σιδήρου, φθορὰ δὲ κηροῦ. Mais il est plus probable que κατὰ τὸν λόγον signifie *dans sa forme* (ἡ οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον). Les sensibles sont des formes engagées dans la matière (λόγοι ἔνυλοι, v. *ad* I, 1, 403 a, 25). C'est le sens que paraît avoir adopté ALEXANDRE, qui écrit, dans le passage de son *De anima* correspondant à celui-ci, (60, 8) : ἀλλὰ ὁ λόγος καὶ τὸ εἶδος. V. aussi THEOPH., *ap.* PRISC., 1, 8.

αἰσθητήριον δὲ..... 25. δύναμις. — *Ind. Ar.*, 653 b, 25 : πρῶτον *relatum ad aliud id dicitur, quod alteri ita est proximum, ut nihil intercedat medium* ..... (45) ψβ*12. 424 a 24.* L'organe immédiat de la sensibilité, dont il est ici question, est constitué par le cœur et le πνεῦμα qui y réside (v. *ad* II, 8, 420 a, 3—19; *Part. an.*, III, 3, 665 a, 11 : ἐν ᾗ — *sc.* τῇ καρδίᾳ — τὴν ἀρχὴν φαμεν τῆς ζωῆς καὶ πάσης κινήσεώς τε καὶ αἰσθήσεως. *Ibid.*, II, 10, 656 a, 28 : ἀρχὴ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν ὁ περὶ τὴν καρδίαν τόπος. *Ibid.*, III, 4, 666 a, 16 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 365 b, 34; 20 b, 17); il est le siège de la sensibilité proprement dite ou du sens commun (*De somno*, 2, 456 a, 4 : πάντα γὰρ τὰ ἔναιμα καρδίαν ἔχει, καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ τῆς αἰσθήσεως τῆς κυρίας ἐντεῦθέν ἐστιν. *Vit et mort.*, 3, 469 a, 10 : ἀλλὰ μὴν τό γε κύριον τῶν αἰσθήσεων ἐν ταύτῃ — *sc.* τῇ καρδίᾳ — τοῖς ἐναίμοις πᾶσιν · ἐν τούτῳ γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὸ πάντων τῶν αἰσθητηρίων κοινὸν αἰσθητήριον. *Ibid.*, a, 6; 4, 469 b, 5). Le cœur est, en effet, la source de la chaleur animale (*Ibid.*, b, 9 : ἀναγκαῖον δὴ ταύτης τὴν ἀρχὴν τῆς θερμότητος ἐν τῇ καρδίᾳ τοῖς ἐναίμοις εἶναι. *Part. an.*, III, 7, 670 a, 24 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 365 b, 27) et du sang (*De somno*, 3, 458 a, 15 : παντὸς δὲ τοῦ αἵματος ἀρχή, ... ἡ καρδία. *Part. an.*, III, 4, 666 a, 33 ; b, 1 *et sæp.*; *Ind, Ar.*, 365 a, 18); or, toutes les parties sensibles du corps contiennent du sang (*Part. an.*, II, 10, 656 b, 20 : διόπερ οὐδὲν ἐν τοῖς ἐναίμοις ἄναιμον αἰσθητικόν. *Ibid.*, III, 4, 666 b, 16; a, 34 : αἰσθητικὸν δὲ πρῶτον τὸ πρῶτον ἔναιμον, τοιοῦτον δ' ἡ καρδία. *Vit. et mort.*, 3, 469 a, 1 : καὶ ὅτι τὸ αἷμα τοῖς ἐναίμοις ἐστὶ τελευταία τροφή, ... ἡ δὲ καρδία κυριωτάτη, καὶ τὸ τέλος ἐπιτίθησιν. ὥστ' ἀνάγκη καὶ τῆς αἰσθητικῆς καὶ τῆς θρεπτικῆς ψυχῆς ἐν τῇ καρδίᾳ τὴν ἀρχὴν εἶναι τοῖς ἐναίμοις ·). Les organes des sens spéciaux sont munis de canaux (πόροι, *Gen. an.*, II, 6, 743 b, 36; ZELLER, II, 2[3], p. 518 t. a) qui aboutissent au cœur. C'est donc à tort qu'on a voulu voir dans le cerveau le siège de la sensibilité (*Part. an.*, II, 10, 656 a, 16 : εὐαισθησίας ἕνεκεν ἄσαρκον — *sc.* τὸν ἐγκέφαλον — εἶναί φασιν · αἰσθάνεσθαι μὲν γὰρ τῷ ἐγκεφάλῳ, τὴν δ' αἴσθησιν οὐ προσίεσθαι τὰ μόρια τὰ σαρκώδη λίαν. τούτων δ' οὐδέτερόν ἐστιν ἀληθές, ... τῶν τ' αἰσθήσεων οὐκ αἴτιος οὐδεμιᾶς, ὅς γε ἀναίσθητος καὶ αὐτός ἐστιν ὥσπερ ὁτιοῦν τῶν περιττωμάτων.). Il est vrai que les canaux de certains organes sensoriels externes se dirigent vers le cerveau (*Vit. et mort.*, 2, 469 a, 20 : αἱ μὲν τῶν αἰσθήσεων φανερῶς συντείνουσι πρὸς τὴν καρδίαν, αἱ δ' εἰσὶν ἐν τῇ κεφαλῇ. Cf. *Hist. an.*, I, 11, 492 a, 21; *De sensu*, 2, 438 b, 25); mais, sans doute, y rejoignent-ils les veines qui vont du cœur à cet organe (*Gen. an.*, II, 6, 744 a, 1, cf. SUSEMIHL, *Burs. Jahresb.*, LXVII, pp. 105—106), car c'est une loi sans exception que tous les mouvements sensibles aboutissent au cœur (*Vit. et mort.*, 3, 469 a, 12 : δύο δὲ — *sc.* αἰσθήσεις — φανερῶς ἐνταῦθα — *sc.* πρὸς τὴν καρδίαν — συντεινούσας ὁρῶμεν, τήν τε γεῦσιν καὶ τὴν ἁφήν, ὥστε καὶ τὰς ἄλλας ἀναγκαῖον. *Part. an.*, III, 4, 666 a, 11 : αἱ κινήσεις..... πάσης αἰσθήσεως ἐντεῦθεν ἀρχόμεναι φαίνονται καὶ πρὸς ταύτην — *sc.* τὴν καρδίαν — περαίνουσαι. *Gen. an.*, V, 2, 781 a, 20 : οἱ γὰρ πόροι τῶν αἰσθητηρίων πάντων, ὥσπερ εἴρηται ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως, τείνουσι πρὸς τὴν καρδίαν. ROSE, *Arist. libb. ord.*, p. 226; WADDINGTON, *Psych. d'Ar.*, p. 46; CHAIGNET, *Essai sur la Psych. d'Ar.*, p. 339; SCHELL, *D. Einh. d. Seelenleb.*, etc., p. 51; BAEUMKER, *Arist. Lehre v. d. äuss. und inn. Sinnesverm.*, pp. 84 sqq.; 87 sqq.; NEUHAEUSER, *Arist. Lehre v. d. sinnl. Erkenntnissverm.* — qui soutient avec raison, contre BAEUMKER, que ce n'est pas le sang qui transmet l'impression sensible, pp. 71 sqq.; 111 sqq.; DEMBOWSKI, *Quaest. Ar. duæ*, p. 49 sqq.; SCHIEBOLDT, *De imag. disq. ex Ar. libb. rep.*, pp. 23, n. 58; 35 sqq.; 47; 50; BOUTROUX, *Ét. d'hist. de la phil.*, p. 158 sqq.; SUSEMIHL, *Rhein. Mus.*, 1885, p. 583 sqq; *Burs. Jahresb.*, LXXV, p. 98; XXXIV, p. 31, n. 34; LXVII, *l. l.*). De même qu'un organe spécial correspond à ce qu'il y a de propre dans chaque sensation, de même, à la sensation, doit aussi correspondre un organe, puisqu'à toute forme correspond une matière. On peut donc dire à la fois qu'il y a et qu'il n'y a pas d'organe pour les sensibles communs. Ils n'ont pas d'organe spécial, puisqu'ils ne sont propres à aucun sens,

mais ils ont pour organe la partie et comme la racine communes de tous les organes spéciaux (*De an.*, III, 1, 425 a, 13 : ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷόν τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον. *De somno*, 2, 455 a, 20 : ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν. *Juv. et sen.*, 1, 467 b, 28 : τῶν ἰδίων αἰσθητηρίων ἕν τι κοινόν ἐστιν αἰσθητήριον, εἰς ὃ τὰς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεις ἀναγκαῖον ἁπαντᾶν, τοῦτο δ' ἂν εἴη μέσον τοῦ πρόσθεν καλουμένου καὶ ὄπισθεν. *Vit. et mort., l. l.*; V. *ad* II, 6, 418, a, 18—19). — ἡ τοιαύτη δύναμις désigne, par conséquent, la sensibilité. SIMPL., 167, 13 : τὸ δὲ ἐν ᾧ τὸ κοινὸν πάσης αἰσθήσεως, περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος, πρῶτον, εἰκότως τὸ ζωτικὸν ὂν πνεῦμα. ἐν ᾧ ἡ τοιαύτη δύναμις, ἡ κοινὴ πασῶν περιληπτικὴ αἴσθησις, καὶ οὐχὶ τὶς ἀλλ' ἁπλῶς οὖσα αἴσθησις, κτλ. De même PHILOP., 438, 25.

424 a, 25. ἔστι μὲν οὖν ταὐτόν. — THEM., 143, 8 : καὶ τῷ μὲν ὑποκειμένῳ ταὐτὸν ἥ τε αἴσθησις καὶ τὸ αἰσθητήριον. PHILOP., 438, 30 : ἡ αἴσθησις, φησί, τουτέστιν ἡ δύναμις ἡ αἰσθητική, καὶ τὸ αἰσθητήριον ἐν ᾧ πρώτῳ ἡ δύναμις αὐτὴ ἵδρυται, ταὐτὰ μέν εἰσι τῷ ἀριθμῷ.

424 a, 26. μέγεθος μὲν γὰρ..... αἰσθανόμενον. — THEM., 143, 11 : τὸ μὲν γὰρ ὄργανον μέγεθός τι καὶ σῶμά ἐστιν. De même, PHILOP., 438, 37.

424 a, 28. ἐκείνου. — SIMPL., 167, 34. (ἐκείνου) εἰκότως τοῦ αἰσθητηρίου.

424 a, 30. λύεται ὁ λόγος..... 31. ἡ συμφωνία. — ALEX.; *De an.*, 60, 9 : αἱ δὲ τῶν αἰσθητῶν ὑπερβολαὶ φθείρουσι τὰς αἰσθήσεις· διὸ φθείρουσι τὴν συμμετρίαν τοῦ σώματος, οὗ αἱ αἰσθητικαὶ δυνάμεις εἴδη. φθειρομένης δὲ τῆς ἐν ἐκείνῳ συμμετρίας, φθείρεται καὶ τὸ εἶδος τὸ ἐπ' αὐτῇ. — λόγος ne désigne pas ici la proportion ou la loi du mélange des éléments corporels qui constituent les organes des sens, car la faculté sensitive ne consiste pas dans cette proportion même, mais dans la forme qui s'y ajoute et qui est rendue possible par elle (v. *ad* I, 4, 407 b, 31). Par suite, comme le remarquent SIMPLICIUS (168, 20) et PHILOPON (439, 35), la sensibilité ne correspond pas exactement à la συμφωνία τῶν χορδῶν : διαφέροι δ' ἂν ἡ ἁρμονία τῶν χορδῶν καὶ ἡ αἰσθητικὴ δύναμις ἐν τῇ τῶν αἰσθητηρίων συμμετρίᾳ τῷ τὴν μὲν ἁρμονίαν εἶναι αὐτὴν τὴν συμμετρίαν, ... τὴν δὲ αἴσθησιν τὴν ἐπὶ τῇ τοιᾷδε συμμετρίᾳ δύναμιν (PHILOP., *l. l.*). — Ce qu'il faut retenir c'est que l'assemblage

des éléments corporels suivant certaines lois est nécessaire, comme on l'a vu dans les chapitres précédents, à la sensibilité; que, par suite, elle devient impossible quand cet assemblage est détruit. Étant donné que l'organe est en puissance ce que le sensible est en acte, et que le sensible en acte est identique à la sensation en acte, on peut conclure de là, comme ARISTOTE le fera plus loin (III, 2, 426 a, 27 — b, 3), que le sensible et la sensation sont, eux-mêmes, proportion et harmonie.

424 a, 33. ἔχοντά τι μόριον ψυχικὸν, *i. e.* : καίτοι τὸ φυτικὸν μόριον τῆς ψυχῆς ἔχοντα (PHILOP., 440, 11).

424 b, 1. αἴτιον γὰρ..... 3. τῆς ὕλης. — V. *ad* III, 12, 434 a, 27—30. Une des raisons pour lesquelles les plantes ne sentent pas est, aussi, l'absence des conditions physiques nécessaires, d'une part à la transmission des formes sensibles, d'autre part à la réalisation en elles de l'âme sensitive. μεσότητα désigne, soit, comme le pense PHILOPON (440, 17) τὰ αἰσθητήρια, soit plutôt, comme le dit THEMISTIUS (144, 5) : τὸ σῶμα ἐν μεσότητι κεκραμένον τῶν ἁπτῶν ἐναντιώσεων. ARISTOTE ne parlerait que du sens du toucher parce que : περὶ..... τῶν ἄλλων αἰσθήσεων οὐδ' ἂν ἀπορήσειέ τις εὐλόγως, εἰ ἀκούει τὰ φυτὰ ἢ ὀσφραίνεται (ID., 143, 27). — τοιαύτην ἀρχήν = la sensibilité, qui suppose des conditions organiques que ne réalisent pas les plantes. SIMPL., 168, 26 : τὸ μὲν γὰρ μὴ ἔχειν μεσότητα κατὰ τὴν σωματοειδῆ νοητέον τῶν ἄκρων μεταξὺ συμμετρίαν, τὴν δὲ τῶν αἰσθητῶν δεκτικὴν εἰδῶν ἀρχὴν κατὰ τὴν αἰσθητικὴν ζωήν.

424 b, 3. πάσχειν μετὰ τῆς ὕλης. — THEM., 144, 10 : πάσχει οὖν συνεισιούσης τῆς ὕλης τῆς τοῦ ποιοῦντος· ὑγραίνεται γὰρ εἴσω τοῦ ὑγροῦ εἰσιόντος, καὶ ψύχεται εἴσω τοῦ ψυχροῦ εἰσιόντος μετὰ τῆς ὕλης.

424 b, 5. εἰ δὲ τὸ ὀσφραντὸν..... 8. ὀδμῆς. — SOPHON., 104, 17 : εἰ γὰρ ἡ ὀσμὴ τοῦ ὀσφρανθῆναι..... ὀσφραίνεται δὲ ὄσφρησις..... τὸ μὴ τὰς τοιαύτας ἔχον ἀρχὰς πῶς ἂν..... πείσεται;

424 b, 8. οὐδὲ τῶν δυνατῶν..... 9. ἕκαστον. — SIMPLICIUS (170, 4), PHILOPON (441, 34) et SOPHONIAS (104, 20) donnent la même interprétation de ces mots : οὐδὲ τῶν δυνατῶν παθεῖν τι ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν πάθοι ἂν ὑπ' αὐτῶν κατ' ἄλλο τι ἢ κατ' ἐκεῖνο,

καθ' ὅ ἐστιν αἰσθητικόν..... οὐ γὰρ ἂν πάθοι ὁ ὀφθαλμὸς ὑπὸ ἀκουστοῦ (PHILOP., *l. l.*). Peut-être faut-il lire : ἑκάστου au lieu de ἕκαστον (b, 9).

424 b, 10. οὔτε γὰρ φῶς..... 11. ἀλλ' ἐν οἷς ἐστίν. — PHILOP., 442, 20 : οὐχ ὑπὸ τῆς βροντῆς, ἢ ἀκουστόν, πάσχει τὰ ῥηγνύμενα ὑπ' αὐτῆς σώματα, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ ἀέρος τοῦ ψοφοῦντος κινουμένου βιαίως πλησσόμενα διίσταται,..... οὐχ ὑπὸ τοῦ ψόφου, ἢ ψόφος ἐστὶ καὶ ἀκουστός.

424 b, 12. ἀλλὰ τὰ ἁπτὰ..... 18. αἰσθητὸς γίνεται. — ARISTOTE vient de dire que la couleur, l'odeur etc. n'agissent que sur le sujet sentant. Mais, prise à la lettre, cette théorie aboutirait à la négation de l'agir et du pâtir. Aussi ajoute-t-il que les qualités tangibles et les saveurs agissent, cependant, sur les corps et, à un moindre degré, les odeurs et les sons. Seulement, ce n'est pas en tant que sensibles qu'ils agissent ainsi, mais seulement en tant que corps ou en tant que dissemblables (PHILOP., 443, 2; SOPHON., 104, 29 : πλὴν οὐχ ὡς αἰσθητὰ εἰς αἰσθητικά, ἀλλ' ὡς ἁπλῶς εἰς σώματα σώματα.). Mais, pourrait-on dire, la sensation elle-même ne se réduit-elle pas à une action de ce genre? On ne saurait identifier les deux choses : un corps qui subit l'influence de la chaleur ou de l'odeur devient sensible, mais non sentant. La passivité dans le sujet sentant n'est que la condition de la sensation qui en elle-même n'est pas passivité mais développement spontané des facultés du sujet. V. *ad* II, 5, 417 b, 12—16; 16—19; 20.

εἰ γὰρ μή,..... 13. ἀλλοιοῖτο; — PHILOP., 443, 4 : εἰ γὰρ μὴ πάσχει, φησίν, ὑπὸ τῶν ἁπτῶν καὶ γευστῶν ποιοτήτων, ὑπὸ τίνος ἂν πάθοι; κινδυνεύει οὖν ἀπαθῆ αὐτὰ εἶναι καὶ ἀναλλοίωτα, ὅπερ ἄτοπον.

424 b, 14. ἆρ' οὖν κἀκεῖνα ἐμποιεῖ. — ID., 443, 11 : εἰπὼν ὅτι ὑπὸ τῶν ἁπτῶν ποιοτήτων πάσχει τὰ σώματα καὶ ὑπὸ τῶν γευστῶν, ζητεῖ εἰ καὶ ὑπὸ τῶν ἄλλων αἰσθητῶν πάσχει τὰ σώματα..... κτλ.

424 b, 15. καὶ τὰ πάσχοντα..... 18. γίνεται. — THEMISTIUS (145, 16) explique ainsi : bien que les corps qui subissent l'influence de l'odeur ou des sons soient plus passifs que les autres, on ne peut pas en conclure que la sensation soit une passion : ἀλλ' εἰ καὶ εὐπαθέστερα τῶν σωμάτων τὰ ἀόριστα, ὅμως

τὸ αἰσθάνεσθαι οὐ τὸ κυρίως πάσχειν ἐστίν. PHILOPON (443, 18) et SOPHONIAS (104, 31) comprennent : les corps qui n'ont pas de forme déterminée, comme l'air et l'eau, sont ceux qui patissent sous l'influence du son et de l'odeur, mais il ne semble pas en être ainsi parce que ces corps ne conservent pas longtemps la qualité qui leur est transmise : οὐ δοκεῖ δὲ πάσχειν, φησίν, ὅτι ἀόριστα ὄντα καὶ ὑγρὰ οὐ τηρεῖ τὰ πάθη τοῦ ψόφου ἢ τὰ τῆς ὀσμῆς ἢ τὰ τοῦ χρώματος (PHILOP., *l. l.*).

424 b, 17. ἢ τὸ μὲν..... αἰσθάνεσθαι. — PHILOP., 444, 20 : οὐ γὰρ εἴ τι ὑπό τινος πάσχει αἰσθητοῦ, ἤδη καὶ αἰσθάνεται, ἐπεὶ ἦν ἂν καὶ τὸ ὕδωρ καὶ ὁ ἀὴρ καὶ τὰ κάτοπτρα αἰσθανόμενα.

ὁ δ' ἀὴρ..... 18. γίνεται. — SIMPL., 171, 2 : τὸ μὲν διαφανὲς ἀθρόαν δέχεται τὴν ἀπὸ τοῦ φωτίζοντος ἐνέργειαν, τὸ δὲ διηχὲς καὶ δίοσμον οὐκ ἀθρόως μέν,..... ταχέως δέ.

ARISTOTE a commencé l'étude des sens par la vue et c'est le toucher qu'il a examiné en dernier lieu, allant ainsi du supérieur à l'inférieur, ou des sens les moins nécessaires aux sens les plus nécessaires. La vue est, par elle-même, le premier et le plus important de tous les sens, en ce qui concerne la connaissance intellectuelle; c'est celui qui nous fait connaître le plus de différences (*De sensu*, 1, 437 a, 4—9; *Meta.*, A, 1, 980 a, 26). Tous les corps sont colorés, et il en résulte que les sensibles communs de la vue sont plus nombreux que ceux de n'importe quel autre sens (*De sensu*, *l. l.*; 4, 442 b, 13 ; V. *ad* II, 6, 418 a, 13). La vue est, en somme, de tous les sens, celui qui mérite le plus véritablement ce nom (ἡ ὄψις μάλιστα αἴσθησίς ἐστι, *De an.*, III, 3, 429 a, 2). Aussi vaut-il être mieux privé d'un autre sens, de l'odorat, par exemple, que de la vue (*Rhet.*, I, 7, 1364 a, 37). Mais, par cela même qu'il est le plus pur (*Eth. Nic.*, X, 5, 1176 a, 1) et le plus parfait de tous, il est aussi le moins nécessaire ; il fait défaut à beaucoup d'animaux (*De somno*, 2, 455 a, 6; *Hist. an.*, IV, 8, 532 b, 32—533 a, 3). — L'ouïe, il est vrai, nous rend, au point de vue intellectuel, plus de services encore que la vue, puisque c'est grâce à elle que le langage est possible. Mais ce n'est pas par soi et en tant que sens des qualités sonores qu'elle remplit cet office (v. *ad* III, 13, 435 b, 24—25). Au contraire, les qualités du son, sensibles propres de l'ouïe, sont en petit nombre (*De sensu*, 1, 437 a, 9). — L'odorat

paraît être un sens exclusivement affectif et utilitaire. Les odeurs offrent si peu de prise à la connaissance claire, que, pour les nommer, nous sommes obligés de leur appliquer, par analogie, les termes qui désignent les saveurs (*De an.*, II, 9, 421 a, 31—b, 3). Il y a, cependant, des raisons pour placer l'odorat avant le goût. D'abord, en effet, la connexion du goût et du toucher fait qu'on ne peut séparer l'un de l'autre. En outre, l'odorat, malgré son importance, est moins nécessaire que le goût ; il y a des animaux qui en sont dépourvus (*De sensu*, 5, 443 a, 9). Enfin, une raison d'un autre genre nous engage à étudier l'odorat après l'ouïe et avant le goût. L'odorat, en effet, s'exerce, comme la vue et l'ouïe, à travers un intermédiaire extérieur à l'organisme du sujet ; pour le goût et le toucher, cet intermédiaire est une partie de l'organisme. — Ces deux derniers sont les plus nécessaires de tous ; ils constituent les éléments indispensables de la nature animale. Se livrer aux plaisirs de la vue, de l'ouïe ou de l'odorat n'est pas de la débauche (ἀκολασία). On appelle débauchés, au contraire, ceux qui se laissent aller aux plaisirs du goût et du toucher, faisant ainsi dominer en eux la partie bestiale de la nature humaine (ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις, *Eth. Nic.*, III, 13, 1118 a, 6—25 ; VII, 8, 1150 a, 9 ; 6, 1148 a, 6 ; *Eth. Eud.*, III, 2, 1231 a, 22). Le goût, néanmoins, n'est pas le plus nécessaire des sens ; le toucher l'est encore davantage. On peut dire qu'il est le caractère essentiel de l'animalité, puisque l'animal se définit par la sensation, et que la sensibilité tactile est la seule qui ne fasse défaut à aucun animal (v. *ad* II, 2, 413 b, 4—5 ; 414 a, 3 ; 3, 414 b, 6—13 ; 415 a, 4 ; III, 12, 434 b, 10 ; b, 23). Par rapport au toucher, tous les autres sens ne servent pas à l'être, mais au bien-être (*De an.*, III, 13, 435 b, 19) ; s'il vient le dernier dans l'ordre de la perfection, il est le premier comme fondement et condition de la vie animale et, par suite, de tous les autres sens (*De an.*, III, 12, 434 a, 28 ; b, 23 ; 13, 435 b, 4 ; *Hist. an.*, I, 3, 489 a, 17 ; IV, 8, 535 a, 4 *et sæp.*). Il semble, il est vrai, nous faire connaître plus de différences que la vue, mais ce n'est là, sans doute, qu'une apparence provenant de ce que le toucher est moins un sens unique qu'une collection de sens (v. *ad* II, 11, 423 b, 27—29 ; 422 b, 34—423 a, 21). — En traitant d'abord des sens les plus élevés, ARISTOTE a suivi l'ordre inverse de celui qu'il avait adopté pour l'étude des facultés de l'âme. La raison en est, peut-être, que le toucher est le sens dont l'étude offre

le plus de difficultés (*De an.*, II, 11, 422 b, 19), et que, par suite, il y a un intérêt didactique à étudier d'abord le mécanisme de la sensation dans les autres sens, où il est plus aisément discernable.

LIVRE III

CHAPITRE PREMIER

Ch. 1. — Ce chapitre et les deux suivants sont aussi bien du second livre que du troisième, et c'est au second que les interprètes arabes les rattachent. SIMPLICIUS (172, 11) justifie ainsi leur présence au début du troisième livre : ἄρχεται δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως, ἅμα μὲν συνεχῆ πρὸς τὰ πρότερα τὸν λόγον ἐργαζόμενος, ἅμα δὲ ἵνα ῥᾷον ἐκ παραθέσεως τὴν ἑτερότητα θεωρῶμεν τῆς λογικῆς ζωῆς πρὸς αὐτήν, καὶ πρός γε ἵνα καὶ ὅσον εἰς τὴν αἴσθησιν τοῦ λόγου ἥκει ἴχνος ἐπισκοπῶμεν, ὡς τὸ ἀμέριστον, ὡς τὸ χωριστόν πως, ὡς τὸ ἑαυτῆς ἀντιληπτικόν, καὶ ἐπειδὴ χρῆται ὁ πρακτικὸς νοῦς καὶ τῇ αἰσθήσει.

424 b, 22. ὅτι δ' ..... 425 a, 13. ἐκλείποι αἴσθησις. — ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., III, 6, 90, 4) commente ainsi ce passage : Nous avons la sensation de toutes les choses pour lesquelles nous possédons des sensoria. S'il y a des sensibles dont nous n'ayons pas la sensation, c'est donc parce que des sensoria nous font défaut. La proposition : nous avons la sensation de toutes les choses pour lesquelles nous possédons des sensoria (j'adopte la conjecture de BRUNS, *ad loc.*), est exprimée par ARISTOTE sous cette forme : εἰ γὰρ παντὸς οὗ ἐστιν αἴσθησις ἁφή, καὶ νῦν αἴσθησιν ἔχομεν · πάντα γὰρ τὰ τοῦ ἁπτοῦ ἢ ἁπτὸν πάθη τῇ ἁφῇ ἡμῖν αἰσθητά ἐστιν. Après avoir fait mention du toucher, ARISTOTE a omis d'ajouter : et il en est de même pour les autres sensoria et les autres sensations. Si l'on considère l'ensemble de celles-ci, on en tire la proposition générale : nous avons la sensation de toutes les choses pour

lesquelles nous possédons des sensoria. Que, s'il y a des sensibles dont nous n'ayons pas la sensation, il faut qu'il nous manque des sensoria, c'est ce qu'ARISTOTE exprime ainsi : ἀνάγκη τε, εἴπερ ἐκλείπει τις αἴσθησις, καὶ αἰσθητήριόν τι ἡμῖν ἐκλείπειν. Puis il s'attache à démontrer que c'est le contraire du conséquent qui est vrai, à savoir qu'aucun sensorium ne nous fait défaut, d'où il résultera qu'il ne nous manque aucune espèce de sensation. ARISTOTE ne fait pas cette démonstration directement, mais, considérant les sensoria que nous possédons, il montre qu'il ne peut pas y en avoir un plus grand nombre, et que, par conséquent, il ne nous en manque aucun. Il énumère les sensoria que nous avons en ces termes : καὶ ὅσων μὲν αὐτοὶ ἁπτόμενοι αἰσθανόμεθα, τῇ ἁφῇ αἰσθητὰ εἶναι, ἣν τυγχάνομεν ἔχοντες, ὅσα δὲ διὰ τῶν μεταξὺ καὶ μὴ αὐτῶν ἁπτόμενοι, τοῖς ἁπλοῖς, λέγω δ' οἷον ἀέρι καὶ ὕδατι. Par ces mots, en effet, ARISTOTE indique que nous possédons le sensorium tactile et, en outre, que, en ce qui concerne les sensibles que nous sentons à travers un milieu, c'est au moyen des corps simples, desquels certains de nos sensoria sont faits, à savoir l'air et l'eau, que la sensation a lieu. Il restait à prouver ensuite que, parmi les corps simples, il n'y a que ces deux là qui puissent constituer des sensoria. En effet, ce point établi, il résulte qu'aucun sensorium ne nous manque. Mais ARISTOTE ne fait pas immédiatement cette démonstration. En effet, il remarque d'abord qu'il y a trois sensoria, le toucher et ceux qui sont faits des corps simples (à savoir celui qui est formé d'eau et celui qui est formé d'air), mais que les genres des sensibles sont en plus grand nombre, puisqu'il y a les visibles, les sonores, les odorants, les sapides et les tangibles. Que les sensoria ne sont donc pas en même nombre que les sensibles, c'est ce qu'il montre en disant : ἔχει δ' οὕτως, ὥστ' εἰ μὲν δι' ἑνὸς πλείω αἰσθητὰ ἕτερα ὄντα ἀλλήλων τῷ γένει, ἀνάγκη τὸν ἔχοντα τὸ τοιοῦτο αἰσθητήριον ἀμφοῖν αἰσθητικὸν εἶναι. On peut, en effet, apercevoir par là que, si des sensibles génériquement différents les uns des autres peuvent être sentis par un sensorium unique, celui qui possédera ce sensorium sentira les sensibles génériquement différents. Car, de ce que les sonores et les odorants, par exemple, sont génériquement différents, il ne résulte pas que les sensoria au moyen desquels ils sont sentis doivent différer de même. En effet, c'est par l'intermédiaire de l'air que l'un et l'autre sont sentis, de sorte que celui qui possédera un sensorium formé d'air percevra, grâce à lui, ces deux sensibles.

Reciproquement, si plusieurs milieux peuvent servir à la sensation d'un même sensible (tels semblent être les sensibles odorants, car leur sensation peut avoir lieu par l'intermédiaire de l'eau et par celui de l'air. En effet, les animaux aquatiques paraissent percevoir les odeurs par l'intermédiaire de l'eau et les animaux qui respirent, par l'intermédiaire de l'air), celui qui possédera un sensorium formé de l'un ou de l'autre seulement de ces éléments percevra le sensible en question. Après avoir établi ainsi que, du fait qu'il y a cinq sensibles génériquement différents, on ne peut pas conclure qu'il doive y avoir cinq espèces différentes de sensoria, ARISTOTE montre, ensuite, que l'air et l'eau sont les seuls éléments dont un sensorium puisse être fait; que la pupille est faite d'eau et l'ouïe d'air; que l'odorat est composé d'air chez l'homme et chez les animaux terrestres, tandis qu'il est composé d'eau chez les animaux aquatiques. Un sensorium ne peut pas être fait de feu, comme ARISTOTE l'établit dans le *De sensu*, ni de terre seule. Il ne peut donc y avoir d'autres sensoria que ceux dont sont doués les animaux parfaits. Et, s'il en est ainsi, il ne manque aucun sensorium aux animaux qui possèdent les cinq sens. Par suite, il ne leur manque aucune sensation.

Cette interprétation, que nous avons reproduite à peu près textuellement, paraît être, de toutes les interprétations anciennes, celle qui serre de plus près la pensée d'ARISTOTE. ALEXANDRE semble, toutefois, attribuer un caractère trop empirique à la proposition b, 27 : καὶ ὅσων μὲν..... (30) καὶ ὕδατι. PHILOPON se méprend encore davantage quand il prétend (449, 18; 31; 450, 8) que le raisonnement d'ARISTOTE est fondé sur l'expérience et l'induction. Cette opinion, qu'avait déjà soutenue JAMBLIQUE, est repoussée avec raison par SIMPLICIUS (174, 38) : ἀλλ' ὁ μέγας Ἰάμβλιχος..... βούλεται..... μὴ δεῖν ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς διϊσχυρίζεσθαι τὸ ποσὸν τῶν αἰσθήσεων, ὀρθῶς λέγων . οὐ μὴν ὁ Ἀριστοτέλης τῇ ἐπαγωγῇ ἐπερείδεται, ἀλλὰ τῇ τελειότητι τῆς ζωῆς, καὶ τῷ μὴ ἐνδεῖν τι ἡμῖν αἰσθητήριον. Cf. ID., 173, 8.

Parmi les modernes, c'est BONITZ (*Arist. Stud.*, II—III, p. 36 sqq.) qui a donné de ce passage le commentaire le plus satisfaisant. Le principe général de l'argument d'ARISTOTE est, pense-t-il, que l'âme de l'animal est essentiellement αἰσθητική; que, par suite, elle est apte à saisir tous les sensibles et que, si quelques-uns d'entre eux lui échappent, ce ne peut être que faute d'un organe. — L'interprétation de BONITZ reproduit, sur ce point, celle de SIMPLICIUS (173, 16) : πόθεν οὖν, ὅτι πέντε μόναι

LIVRE III

CHAPITRE PREMIER

Ch. 1. — Ce chapitre et les deux suivants sont aussi bien du second livre que du troisième, et c'est au second que les interprètes arabes les rattachent. SIMPLICIUS (172, 11) justifie ainsi leur présence au début du troisième livre : ἄρχεται δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως, ἅμα μὲν συνεχῆ πρὸς τὰ πρότερα τὸν λόγον ἐργαζόμενος, ἅμα δὲ ἵνα ῥᾷον ἐκ παραθέσεως τὴν ἑτερότητα θεωρῶμεν τῆς λογικῆς ζωῆς πρὸς αὐτήν, καὶ πρός γε ἵνα καὶ ὅσον εἰς τὴν αἴσθησιν τοῦ λόγου ἥκει ἴχνος ἐπισκοπῶμεν, ὡς τὸ ἀμέριστον, ὡς τὸ χωριστόν πως, ὡς τὸ ἑαυτῆς ἀντιληπτικόν, καὶ ἐπειδὴ χρῆται ὁ πρακτικὸς νοῦς καὶ τῇ αἰσθήσει.

424 b, 22. ὅτι δ' ..... 425 a, 13. ἐκλείποι αἴσθησις. — ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., III, 6, 90, 4) commente ainsi ce passage : Nous avons la sensation de toutes les choses pour lesquelles nous possédons des sensoria. S'il y a des sensibles dont nous n'ayons pas la sensation, c'est donc parce que des sensoria nous font défaut. La proposition : nous avons la sensation de toutes les choses pour lesquelles nous possédons des sensoria (j'adopte la conjecture de BRUNS, *ad loc.*), est exprimée par ARISTOTE sous cette forme : εἰ γὰρ παντὸς οὗ ἐστιν αἴσθησις ἁφή, καὶ νῦν αἴσθησιν ἔχομεν · πάντα γὰρ τὰ τοῦ ἁπτοῦ ἢ ἁπτὸν πάθη τῇ ἁφῇ ἡμῖν αἰσθητά ἐστιν. Après avoir fait mention du toucher, ARISTOTE a omis d'ajouter : et il en est de même pour les autres sensoria et les autres sensations. Si l'on considère l'ensemble de celles-ci, on en tire la proposition générale : nous avons la sensation de toutes les choses pour

paraît être un sens exclusivement affectif et utilitaire. Les odeurs offrent si peu de prise à la connaissance claire, que, pour les nommer, nous sommes obligés de leur appliquer, par analogie, les termes qui désignent les saveurs (*De an.*, II, 9, 421 a, 31—b, 3). Il y a, cependant, des raisons pour placer l'odorat avant le goût. D'abord, en effet, la connexion du goût et du toucher fait qu'on ne peut séparer l'un de l'autre. En outre, l'odorat, malgré son importance, est moins nécessaire que le goût ; il y a des animaux qui en sont dépourvus (*De sensu*, 5, 443 a, 9). Enfin, une raison d'un autre genre nous engage à étudier l'odorat après l'ouïe et avant le goût. L'odorat, en effet, s'exerce, comme la vue et l'ouïe, à travers un intermédiaire extérieur à l'organisme du sujet; pour le goût et le toucher, cet intermédiaire est une partie de l'organisme. — Ces deux derniers sont les plus nécessaires de tous ; ils constituent les éléments indispensables de la nature animale. Se livrer aux plaisirs de la vue, de l'ouïe ou de l'odorat n'est pas de la débauche (ἀκολασία). On appelle débauchés, au contraire, ceux qui se laissent aller aux plaisirs du goût et du toucher, faisant ainsi dominer en eux la partie bestiale de la nature humaine (ἀνδραποδώδεις καὶ θηριώδεις, *Eth. Nic.*, III, 13, 1118 a, 6—25 ; VII, 8, 1150 a, 9 ; 6, 1148 a, 6 ; *Eth. Eud.*, III, 2, 1231 a, 22). Le goût, néanmoins, n'est pas le plus nécessaire des sens; le toucher l'est encore davantage. On peut dire qu'il est le caractère essentiel de l'animalité, puisque l'animal se définit par la sensation, et que la sensibilité tactile est la seule qui ne fasse défaut à aucun animal (v. *ad* II, 2, 413 b, 4—5 ; 414 a, 3 ; 3, 414 b, 6—13 ; 415 a, 4 ; III, 12, 434 b, 10 ; b, 23). Par rapport au toucher, tous les autres sens ne servent pas à l'être, mais au bien-être (*De an.*, III, 13, 435 b, 19) ; s'il vient le dernier dans l'ordre de la perfection, il est le premier comme fondement et condition de la vie animale et, par suite, de tous les autres sens (*De an.*, III, 12, 434 a, 28 ; b, 23 ; 13, 435 b, 4 ; *Hist. an.*, I, 3, 489 a, 17 ; IV, 8, 535 a, 4 *et sæp.*). Il semble, il est vrai, nous faire connaître plus de différences que la vue, mais ce n'est là, sans doute, qu'une apparence provenant de ce que le toucher est moins un sens unique qu'une collection de sens (v. *ad* II, 11, 423 b, 27—29 ; 422 b, 34—423 a, 21). — En traitant d'abord des sens les plus élevés, ARISTOTE a suivi l'ordre inverse de celui qu'il avait adopté pour l'étude des facultés de l'âme. La raison en est, peut-être, que le toucher est le sens dont l'étude offre

le plus de difficultés (*De an.*, II, 11, 422 b, 19), et que, par suite, il y a un intérêt didactique à étudier d'abord le mécanisme de la sensation dans les autres sens, où il est plus aisément discernable.

LIVRE III

CHAPITRE PREMIER

Ch. 1. — Ce chapitre et les deux suivants sont aussi bien du second livre que du troisième, et c'est au second que les interprètes arabes les rattachent. SIMPLICIUS (172, 11) justifie ainsi leur présence au début du troisième livre : ἄρχεται δὲ ἀπὸ τῆς αἰσθήσεως, ἅμα μὲν συνεχῆ πρὸς τὰ πρότερα τὸν λόγον ἐργαζόμενος, ἅμα δὲ ἵνα ῥᾷον ἐκ παραθέσεως τὴν ἑτερότητα θεωρῶμεν τῆς λογικῆς ζωῆς πρὸς αὐτήν, καὶ πρός γε ἵνα καὶ ὅσον εἰς τὴν αἴσθησιν τοῦ λόγου ἥκει ἴχνος ἐπισκοπῶμεν, ὡς τὸ ἀμέριστον, ὡς τὸ χωριστόν πως, ὡς τὸ ἑαυτῆς ἀντιληπτικόν, καὶ ἐπειδὴ χρῆται ὁ πρακτικὸς νοῦς καὶ τῇ αἰσθήσει.

424 b, 22. ὅτι δ' ..... 425 a, 13. ἐκλείποι αἴσθησις. — ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., III, 6, 90, 4) commente ainsi ce passage : Nous avons la sensation de toutes les choses pour lesquelles nous possédons des sensoria. S'il y a des sensibles dont nous n'ayons pas la sensation, c'est donc parce que des sensoria nous font défaut. La proposition : nous avons la sensation de toutes les choses pour lesquelles nous possédons des sensoria (j'adopte la conjecture de BRUNS, *ad loc.*), est exprimée par ARISTOTE sous cette forme : εἰ γὰρ παντὸς οὗ ἐστιν αἴσθησις ἁφή, καὶ νῦν αἴσθησιν ἔχομεν · πάντα γὰρ τὰ τοῦ ἁπτοῦ ἢ ἁπτὸν πάθη τῇ ἁφῇ ἡμῖν αἰσθητά ἐστιν. Après avoir fait mention du toucher, ARISTOTE a omis d'ajouter : et il en est de même pour les autres sensoria et les autres sensations. Si l'on considère l'ensemble de celles-ci, on en tire la proposition générale : nous avons la sensation de toutes les choses pour

lesquelles nous possédons des sensoria. Que, s'il y a des sensibles dont nous n'ayons pas la sensation, il faut qu'il nous manque des sensoria, c'est ce qu'ARISTOTE exprime ainsi : ἀνάγκη τε, εἴπερ ἐκλείπει τις αἴσθησις, καὶ αἰσθητήριόν τι ἡμῖν ἐκλείπειν. Puis il s'attache à démontrer que c'est le contraire du conséquent qui est vrai, à savoir qu'aucun sensorium ne nous fait défaut, d'où il résultera qu'il ne nous manque aucune espèce de sensation. ARISTOTE ne fait pas cette démonstration directement, mais, considérant les sensoria que nous possédons, il montre qu'il ne peut pas y en avoir un plus grand nombre, et que, par conséquent, il ne nous en manque aucun. Il énumère les sensoria que nous avons en ces termes : καὶ ὅσων μὲν αὐτοὶ ἁπτόμενοι αἰσθανόμεθα, τῇ ἁφῇ αἰσθητὰ εἶναι, ἣν τυγχάνομεν ἔχοντες, ὅσα δὲ διὰ τῶν μεταξὺ καὶ μὴ αὐτῶν ἁπτόμενοι, τοῖς ἁπλοῖς, λέγω δ' οἷον ἀέρι καὶ ὕδατι. Par ces mots, en effet, ARISTOTE indique que nous possédons le sensorium tactile et, en outre, que, en ce qui concerne les sensibles que nous sentons à travers un milieu, c'est au moyen des corps simples, desquels certains de nos sensoria sont faits, à savoir l'air et l'eau, que la sensation a lieu. Il restait à prouver ensuite que, parmi les corps simples, il n'y a que ces deux là qui puissent constituer des sensoria. En effet, ce point établi, il résulte qu'aucun sensorium ne nous manque. Mais ARISTOTE ne fait pas immédiatement cette démonstration. En effet, il remarque d'abord qu'il y a trois sensoria, le toucher et ceux qui sont faits des corps simples (à savoir celui qui est formé d'eau et celui qui est formé d'air), mais que les genres des sensibles sont en plus grand nombre, puisqu'il y a les visibles, les sonores, les odorants, les sapides et les tangibles. Que les sensoria ne sont donc pas en même nombre que les sensibles, c'est ce qu'il montre en disant : ἔχει δ' οὕτως, ὥστ' εἰ μὲν δι' ἑνὸς πλείω αἰσθητὰ ἕτερα ὄντα ἀλλήλων τῷ γένει, ἀνάγκη τὸν ἔχοντα τὸ τοιοῦτο αἰσθητήριον ἀμφοῖν αἰσθητικὸν εἶναι. On peut, en effet, apercevoir par là que, si des sensibles génériquement différents les uns des autres peuvent être sentis par un sensorium unique, celui qui possédera ce sensorium sentira les sensibles génériquement différents. Car, de ce que les sonores et les odorants, par exemple, sont génériquement différents, il ne résulte pas que les sensoria au moyen desquels ils sont sentis doivent différer de même. En effet, c'est par l'intermédiaire de l'air que l'un et l'autre sont sentis, de sorte que celui qui possédera un sensorium formé d'air percevra, grâce à lui, ces deux sensibles.

Reciproquement, si plusieurs milieux peuvent servir à la sensation d'un même sensible (tels semblent être les sensibles odorants, car leur sensation peut avoir lieu par l'intermédiaire de l'eau et par celui de l'air. En effet, les animaux aquatiques paraissent percevoir les odeurs par l'intermédiaire de l'eau et les animaux qui respirent, par l'intermédiaire de l'air), celui qui possédera un sensorium formé de l'un ou de l'autre seulement de ces éléments percevra le sensible en question. Après avoir établi ainsi que, du fait qu'il y a cinq sensibles génériquement différents, on ne peut pas conclure qu'il doive y avoir cinq espèces différentes de sensoria, ARISTOTE montre, ensuite, que l'air et l'eau sont les seuls éléments dont un sensorium puisse être fait; que la pupille est faite d'eau et l'ouïe d'air; que l'odorat est composé d'air chez l'homme et chez les animaux terrestres, tandis qu'il est composé d'eau chez les animaux aquatiques. Un sensorium ne peut pas être fait de feu, comme ARISTOTE l'établit dans le *De sensu*, ni de terre seule. Il ne peut donc y avoir d'autres sensoria que ceux dont sont doués les animaux parfaits. Et, s'il en est ainsi, il ne manque aucun sensorium aux animaux qui possèdent les cinq sens. Par suite, il ne leur manque aucune sensation.

Cette interprétation, que nous avons reproduite à peu près textuellement, paraît être, de toutes les interprétations anciennes, celle qui serre de plus près la pensée d'ARISTOTE. ALEXANDRE semble, toutefois, attribuer un caractère trop empirique à la proposition b, 27 : καὶ ὅσων μὲν..... (30) καὶ ὕδατι. PHILOPON se méprend encore davantage quand il prétend (449, 18; 31; 450, 8) que le raisonnement d'ARISTOTE est fondé sur l'expérience et l'induction. Cette opinion, qu'avait déjà soutenue JAMBLIQUE, est repoussée avec raison par SIMPLICIUS (174, 38) : ἀλλ' ὁ μέγας Ἰάμβλιχος..... βούλεται..... μὴ δεῖν ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς διϊσχυρίζεσθαι τὸ ποσὸν τῶν αἰσθήσεων, ὀρθῶς λέγων . οὐ μὴν ὁ Ἀριστοτέλης τῇ ἐπαγωγῇ ἐπερείδεται, ἀλλὰ τῇ τελειότητι τῆς ζωῆς, καὶ τῷ μὴ ἐνδεῖν τι ἡμῖν αἰσθητήριον. Cf. ID., 173, 8.

Parmi les modernes, c'est BONITZ (*Arist. Stud.*, II—III, p. 36 sqq.) qui a donné de ce passage le commentaire le plus satisfaisant. Le principe général de l'argument d'ARISTOTE est, pense-t-il, que l'âme de l'animal est essentiellement αἰσθητική; que, par suite, elle est apte à saisir tous les sensibles et que, si quelques-uns d'entre eux lui échappent, ce ne peut être que faute d'un organe. — L'interprétation de BONITZ reproduit, sur ce point, celle de SIMPLICIUS (173, 16) : πόθεν οὖν, ὅτι πέντε μόναι

αἱ αἰσθήσεις, πιστοῦται ὁ Ἀριστοτέλης; ἔκ τε τῆς ζωτικῆς ἐν ἡμῖν τελειότητος καὶ ἐκ τῶν αἰσθητηρίων μὴ ἐλλειπόντων . ἐλλείποι γὰρ ἄν τις αἴσθησις ἢ διὰ τὸ ἀμυδρὸν καὶ οἷον ἀπεψυγμένον τῆς ζωῆς, ἀδυνατούσης κατὰ πάσας ἐνεργεῖν, ἢ διὰ τὸ τὰ ὄργανα ἐνδεῖν, ἅπερ ἐστὶ τὰ αἰσθητήρια..... κτλ. — La démonstration se compose de six propositions, dont voici l'enchaînement, abstraction faite de la quatrième (b, 31 : ἔχει δ' οὕτως..... 425 a, 2 : τοῦ δι' ἀμφοῖν·) qui ne se rattache pas directement à l'argument principal : I. La sensation suppose soit un contact immédiat, soit un contact médiat avec l'objet. La première sorte de sensibilité, le toucher, appartient aux animaux et ils sont, par suite, capables de saisir toutes les propriétés τοῦ ἁπτοῦ ἢ ἁπτόν. II. En ce qui concerne les sensations qui ont lieu grâce à un contact médiat, il faudrait, en vertu du principe général de l'argument, pour qu'il nous en manquât quelqu'une, qu'un organe nous fît défaut (b, 26 : ἀνάγκη τ', εἴπερ ἐκλείπει τις αἴσθησις, καὶ αἰσθητήριόν τι ἡμῖν ἐκλείπειν). III. Les organes sont composés d'éléments de même espèce que les milieux à travers lesquels l'excitation leur est transmise (b, 29 : ὅσων διὰ τοῦ μεταξὺ αἰσθανόμεθα τοῖς ἁπλοῖς, λέγω δ' οἷον ἀέρι καὶ ὕδατι ·). V. Parmi les éléments, il n'y en a que deux, l'air et l'eau, qui puissent jouer le rôle de milieux. Pour être susceptible d'éprouver tous les genres de sensations possibles, il suffit donc de posséder des organes composés de ces deux matières. VI. Or les animaux supérieurs ont des organes de ce genre (425 a, 8 : ταῦτα δὲ καὶ νῦν ἔχουσιν ἔνια ζῷα ·). Ils sont donc capables d'éprouver toutes les sensations.

Cette explication ne nous paraît pas complètement juste. La parenthèse πάντα γὰρ τὰ τοῦ ἁπτοῦ ἢ ἁπτὸν..... κτλ. (b, 25) n'a pas précisément pour but de prouver que les animaux sont capables de saisir toutes les propriétés τοῦ ἁπτοῦ ἢ ἁπτόν, mais, plutôt, que chaque sens épuise la totalité des sensibles qui lui sont propres, et que, par suite, si quelque genre de sensible nous échappait, ce ne pourrait être que faute d'un organe (SIMPL., 175, 34 : ἡ ἀφή,... οὐδὲν ἀφίησι τῶν ἁπτῶν ἄγνωστον). Le toucher n'est mentionné ici que comme exemple (ALEX., *op. cit.*, 90, 9; SIMPL., *l. l.*). En outre, la proposition b, 26 : ἀνάγκη τ', εἴπερ..... (27) ἐκλείπειν ne paraît pas s'appliquer seulement aux sensations qui s'exercent à travers un milieu, mais avoir une portée générale. Voici quelle est, croyons-nous, la marche de l'argument : Chaque sens, ou plutôt chaque organe, nous sert à percevoir tous les sensibles

que la sensibilité peut atteindre par son moyen. Par suite, pour que nous fussions incapables de percevoir quelque genre de sensibles, il faudrait qu'un organe nous fît défaut. Mais les considérations suivantes prouvent qu'il ne peut y avoir d'autres organes que ceux que nous possédons : Il est vrai *a priori* qu'une sensation ne peut avoir lieu que de deux façons : soit par un contact immédiat, soit par l'intermédiaire d'un milieu. Mais les sensations qui se produisent par suite d'un contact immédiat ont, évidemment, pour organe, l'organe tactile que nous possédons, et il ne saurait y avoir pour elles d'autre organe que celui-là. Quant aux sensations qui se produisent grâce à l'intermédiaire d'un milieu, leurs organes doivent être de même nature que ce milieu. Or, il n'y a que l'air et l'eau, parmi les corps simples, qui soient aptes à jouer le rôle de milieux. Les organes dont il s'agit ne peuvent donc être faits que d'air ou d'eau. Comme les animaux qui ne sont ni imparfaits ni mutilés possèdent, en fait, des organes formés de ces éléments et, en outre, l'organe tactile, ils ont tous les organes et, par suite, toutes les sensations possibles.

Pour que ce raisonnement ait quelque valeur, il faut qu'il soit établi *a priori* qu'il n'y a pas, dans le monde sensible, d'autres éléments que le feu, l'air, l'eau et la terre; que, seuls, l'eau et l'air peuvent jouer le rôle de milieux sensibles; qu'enfin les organes doivent être de même nature que les milieux. — Quant au premier point, on en trouve, dans ARISTOTE, deux démonstrations. Dans le *De generatione et corruptione* (II, 3, 330 a, 30 sqq.), il détermine le nombre et la nature des éléments en prenant pour base les qualités irréductibles que révèle le toucher : chaud et froid, sec et humide (v. *ad* II, 11, 423 b, 29). Mais il est clair que cette démonstration, qui repose sur les données de la sensation et l'importance des sensations tactiles par rapport aux autres, ne saurait, sans cercle vicieux, servir de principe à l'argument exposé ici. Dans le *De cœlo* (I, c. 2 et 3), au contraire, ARISTOTE démontre qu'il n'y a ici-bas que quatre corps simples, et cinq dans l'ensemble de l'univers, en se fondant sur les espèces dernières du mouvement (v. *ad* I, 3, 406 a, 16—22). Cette démonstration, il est vrai, n'est pas purement *a priori*, puisque le mouvement est un des sensibles communs (*De an.*, II, 6, 418 a, 17). Mais le mouvement local est l'élément essentiel de notre concept de la nature, car la nature est un principe de mouvement (v. *ad* II, 1, 412 b, 5—6). D'autre part, notre concept de la nature est complété et confirmé par

celui de l'être qui n'est pas nature. Car, dans l'être surnaturel, qui est tout acte, il n'y a plus ni matière, ni puissance, ni, par suite, de mouvement. Ce n'est donc pas seulement l'observation sensible, mais la pensée, qui nous autorise à voir, dans le mouvement, le caractère essentiel de la nature, et, en fondant la théorie des éléments sur le concept de nature ou de mouvement, nous lui donnons une base rationnelle. C'est donc, sans doute, à cette déduction que nous devons nous référer pour compléter la démonstration du *De anima*. On peut aussi considérer comme démontré antérieurement que les organes doivent être de même nature que les milieux. Car le patient doit être, au moins en un sens, semblable à l'agent (v. *ad* II, 4, 416 a, 22—25 ; 5, 417 a, 1), et c'est, en réalité, le milieu qui agit sur l'organe de la sensation (v. *ad* II, 7, 419 a, 18—19). Mais ce qu'ARISTOTE ne démontre pas ici et n'a guère démontré ailleurs, c'est que l'eau et l'air puissent seuls jouer le rôle de milieux sensibles. Car le passage du *De sensu* (2, 437 — et non 436 qu'indique BRUNS, *in app. crit. ad loc.*, par inadvertance — a, 22 sqq.), auquel renvoie ALEXANDRE (*l. c.*), ne concerne que la vue et ne comporte pas de conclusion générale (SIMPL., 178, 36 : μόνον ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς λαβὼν τὸ δύο εἶναι τὰ μεταξὺ ἀέρα τε καὶ ὕδωρ. ID., 179, 21). THÉOPHRASTE remarquait déjà qu'ARISTOTE ne s'était pas expliqué clairement sur ce point (cf. PRISC., 19, 22 : ζητεῖ ὁ Θεόφραστος πρῶτων μέν, πόθεν, ὡς διὰ μόνων ἀέρος καὶ ὕδατος.). Il y a donc quelque obscurité et quelque incertitude dans son argumentation. Sans doute THEMISTIUS (149, 23) n'a-t-il pas tort de penser qu'il a sous-entendu la véritable raison d'admettre que l'homme est capable d'éprouver toutes les sensations possibles : c'est que, sans cela, l'activité intellectuelle et la science elles-mêmes seraient incomplètes et fragmentaires (*An. post.* I, 18, 81 a, 38 ; V. *ad* III, 8, 432 a, 7—8 ; 1, 1, 402 a, 19 ; 402 b, 16 — 403 a, 2). Cf. THEM., *l. l.* : δήλη δέ ἐστιν ἡ φύσις, ὅτι πανταχοῦ τὰς ἀτελεστέρας δυνάμεις ὁλοκλήρους ταῖς τελειοτέραις προϋβάλλεται, ὥστε εἴπερ ἐν ἀνθρώπῳ λόγος καὶ νοῦς, πᾶσαι ἂν αὐτῷ προϋπάρχοιεν αἱ αἰσθήσεις. SIMPL., 173, 32 ; PHILOP. (430, 9, qui rapporte, en l'approuvant, l'opinion de THEMISTIUS) ; SOPHON., 105, 29. ALEXANDRE (*De an.*, 66, 3) semble, lui aussi, donner la préférence à cet argument : ἔδει δέ, εἰ αἴσθησίς τις ἔλειπεν, καὶ αἰσθητήριόν τι λείπειν, ὡς ἔδειξεν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ τρίτῳ Περὶ ψυχῆς. δεικνύοιτο δ' ἂν καὶ διὰ τοῦ πᾶσαν μὲν αἴσθησιν ἐν ζῴῳ εἶναι, μηδὲν δὲ ζῷον ἔχειν ἄλλην τινὰ παρὰ τὰς προειρημένας. ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ

τελειοτάτην μὲν τῶν ψυχικῶν δυνάμεων εἶναι τὴν λογικήν, ἐπὶ δὲ ταῖς πρώταις τετελεσμέναις αἱ τελειότεραι, ὥστε ἐν οἷς ἡ λογική, ἐν τούτοις πρῶτων πᾶσα ἡ αἰσθητική.

424 b, 22. οὐκ ἔστιν αἴσθησις ἑτέρα παρὰ τὰς πέντε. — DÉMOCRITE avait admis la possibilité que d'autres êtres eussent des sens qui nous manquent. AET., *Plac.*, IV, 10, 399, 15 Diels : Δημόκριτος πλείους εἶναι αἰσθήσεις, περὶ τὰ ἄλογα ζῷα καὶ περὶ τοὺς σοφοὺς καὶ περὶ τοὺς θεούς. V., pour l'interprétation de ce texte, ZELLER, tr. fr., t. II, p. 333, n. 1, I[5], 912, 2 t. a. et KRISCHE, *Forsch.*, p. 154.

424 b, 30. τοῖς ἁπλοῖς. — La leçon de quelques manuscrits est τοῖς ἁπλοῖς διαστήμασι. BEKKER a supprimé, avec raison, ce dernier mot que n'ont lu ni ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., III, 6, 90, 23), ni PHILOPON (451, 24), ni SOPHONIAS (105, 24). SIMPLICIUS (177, 39 ; 178, 4) lit : τοῖς ἁπλοῖς ἀποστήμασι.

424 b, 31. ἔχει δ' οὕτως..... 425 a, 2. τοῦ δι' ἀμφοῖν. — Ce passage, disent les commentateurs (ALEX., *op. cit.*, 90, 32 ; PHILOP., 451, 31 ; SOPHON., 106, 20), a pour but de résoudre une difficulté dont l'énoncé est sous-entendu : σιγηθεῖσαν ἀπορίαν ἐπιλύεται..... ὀφείλων γὰρ ἀπορῆσαι ὅτι εἰ δύο ἐστὶν αἰσθητήρια, ἀὴρ καὶ ὕδωρ, τρία δὲ αἰσθητά, χρῶμα ψόφος ὀσμή, καὶ εἶθ' οὕτως ἐπιλύσασθαι, ὡς ἤδη ἀπορήσας φησίν (PHILOP., *l. l.*). Si l'on prenait à la lettre les assertions d'ARISTOTE, il en résulterait (comme l'objectait THÉOPHRASTE, *ap.* PRISC., 19, 25) qu'un seul sensorium formé d'air, comme l'organe de l'ouïe, pourrait servir, par exemple, à la perception de la couleur (SIMPL., 178, 25 : ἀλλὰ διὰ τί, ... οὐχὶ καὶ ὁρᾷ ἡ ἀσπάλαξ, ἔχουσα ἀέρα, ᾧ ἀκούει ; διὰ τί δὲ οὐχὶ καὶ ἀκούει ἡ πορφύρα, ἔχουσα τὸ ᾧ ὀσφραίνεται, εἴτε ἀὴρ τοῦτο εἴτε ὕδωρ εἴη ;). Mais la proposition b, 32 : ἀνάγκη τὸν ἔχοντα..... (34) καὶ χρόας doit signifier seulement ceci : il arrive nécessairement que l'animal, dont l'organe est constitué par l'un de ces milieux, sent l'un et l'autre sensible, pourvu, bien entendu, qu'il possède dans sa plénitude la faculté sensitive et qu'il soit doué de tous les organes que comporte son espèce. SIMPL., à la suite du texte cité : διότι, ἐρῶ, οὔτε ἀξιοῦται ἁπλῶς οὔτε ἀληθεύει τὸ λεγόμενον, ἀλλ' ἐπὶ τῶν τελείων ζῴων (ὅθεν, ὡς εἴρηται, καὶ ἐπὶ ἡμῶν ἐποιεῖτο τὸν λόγον, « ἡμῖν » λέγων καὶ « ὅσων αὐτῶν ἁπτόμενοι αἰσθανόμεθα ». De même, les mots b, 34 : εἰ δὲ πλείω..... (425 a, 2) ἀμφοῖν veulent dire sans doute :

quoique certains sensibles admettent deux milieux, l'organe qui sert à les percevoir n'a pas besoin d'être composé de ces deux milieux, mais il suffit qu'il renferme l'un ou l'autre. SOPHON., 106, 29 : οὐκ ἐπειδὴ δύο τινῶν μεταξὺ τῶν αὐτῶν αἰσθητῶν ἡ ἀντίληψις γίνεται, ἀνάγκη καὶ διπλᾶ εἶναι τὰ αἰσθητήρια, ἀλλ' ὥσπερ εἰ ἀνέλοι τις ἐπινοίᾳ τὸ ἓν τῶν μεταξύ, ἀρκεῖ εἰς τὴν τῶν αὐτῶν αἰσθητῶν διαπόρθμευσιν τὸ ὑπολειπόμενον ἕτερον. — La leçon τοῦ δι' ἀμφοῖν (TW et SIMPL., 179, 11), admise par la majorité des éditeurs, est préférable à τοῖν ἀμφοῖν (L) ou à ἀμφοῖν qu'ont la plupart des manuscrits et qu'adopte BEKKER.

425 a, 3. ἐκ δύο τούτων αἰσθητήρια μόνον ἐστίν, *i. e.* : μὴ οἷόν τε εἶναι αἰσθητήριον ἐξ ἄλλου τινὸς τῶν ἁπλῶν σωμάτων, ἢ ἐξ ὕδατος καὶ ἀέρος (ALEX., *op. cit.*, 91, 12. De même, PHILOP., 452, 25; SOPHON., 106, 34).

425 a, 5. ἡ δ' ὄσφρησις θατέρου τούτων. — PHILOPON (452, 26) signale deux interprétations de ce passage : τινές φασιν ὅτι τοῦτο λέγει, ὅτι ἡ ὄσφρησις θατέρου μετέχει, τουτέστιν ἑκατέρου καὶ ἀέρος καὶ ὕδατος, ἐπὶ ἡμῶν μὲν ἀέρος, ἐπὶ δὲ τῶν ἐνύδρων ὕδατος · τινὲς δὲ θατέρου λαμβάνουσι τὸ ἕτερον, τούτεστι τοῦ ἑτέρου μετέχει, οἷον ἀέρος. SIMPLICIUS (179, 28) semble préférer la première explication et en propose une troisième : ἢ ὡς ἐν ἡμῖν μὲν ἀέρος ἐν ἰχθύσι δὲ ὕδατος ὄντος, ἢ ὡς τοῦ ἀμφοῖν μεταξὺ ἐν πᾶσι. — Il peut paraître y avoir quelque incertitude dans les idées d'ARISTOTE sur la composition des organes des sens. Le feu, lisons-nous ici, entre, sous forme de chaleur vitale, dans tous les sensoria; la terre ne constitue aucun d'eux ou, plus exactement, elle entre pour une part dans les organes du tact et, par suite, dans ceux du goût (*De sensu*, 2, 438 b, 30; V. *ad* II, 9, 421 a, 19; II, 10; III, 12, 434 b, 18); la pupille est faite d'eau; l'organe auditif d'air, et celui de l'odorat soit de l'un et de l'autre, soit de l'un ou de l'autre. Le *De sensu* (2, 438 b, 17 sqq.) expose une doctrine sensiblement différente : ..... φανερὸν ὡς δεῖ τοῦτον τὸν τρόπον ἀποδιδόναι καὶ προσάπτειν ἕκαστον τῶν αἰσθητηρίων ἐνὶ τῶν στοιχείων. τοῦ μὲν ὄμματος τὸ ὁρατικὸν ὕδατος ὑπολεπτέον, ἀέρος δὲ τὸ τῶν ψόφων αἰσθητικόν, πυρὸς δὲ τὴν ὄσφρησιν. ὁ γὰρ ἐνεργείᾳ ἡ ὄσφρησις, τοῦτο δυνάμει τὸ ὀσφραντικόν · τὸ γὰρ αἰσθητὸν ἐνεργεῖν ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, ὥσθ' ὑπάρχειν ἀνάγκη αὐτὴν δυνάμει πρότερον. ἡ δ' ὀσμὴ καπνώδης τίς ἐστιν ἀναθυμίασις, ἡ δ' ἀναθυμίασις ἡ καπνώδης ἐκ πυρός. διὸ καὶ τῷ περὶ τὸν ἐγκέφαλον τόπῳ τὸ τῆς ὀσφρήσεως αἰσθητήριόν ἐστιν ἴδιον · δυνάμει γὰρ θερμὴ

ἡ τοῦ ψυχροῦ ὕλη ἐστίν ..... οὗτος γὰρ (*sc.* ὁ ἐγκέφαλος) ὑγρότατος καὶ ψυχρότατος τῶν ἐν τῷ σώματι μορίων ἐστίν. τὸ δ' ἁπτικὸν γῆς. τὸ δὲ γευστικὸν εἴδός τι ἁφῆς ἐστίν. ZELLER (II, 2³, p. 537, n. 3 t. a.), remarque que les deux opinions se contredisent et que, comme l'admettait déjà ALEXANDRE (*De sensu*, 78, 2 : εἰ οὕτω, φησὶν, ἐπὶ τῆς ὄψεως ἔχει καὶ διὰ τοῦτο, καθὰ ἐγλίχοντό τινες, ἕκαστον αἰσθητήριον ἑκάστῳ τῶν στοιχείων ἀνατίθεται. *Ibid.*, 83, 6; 80, 6 : οὐ γὰρ δὴ ἀρέσκοντα αὐτῷ λέγει ·), ce ne sont probablement pas ses propres idées qu'ARISTOTE expose dans ce passage du *De sensu* (cf. *Part. an.*, II, 1, 647 a, 12 : τῶν δ' αἰσθητηρίων ἕκαστον πρὸς ἕκαστον ἐπιζευγνύουσι τῶν στοιχείων). D'ailleurs, ce n'est pas seulement avec le *De anima*, mais encore avec un autre texte du *De sensu*, que celui-ci est en contradiction (v. *ad* II, 9, 422 a, 6). Enfin BAEUMKER (*Arist., Lehre v. d. äuss. u. inn. Sinnesverm.*, p. 48, n. 3) signale que quatre manuscrits du *De sensu*, sur sept, ont φανερὸν ὡς εἰ δεῖ (b, 17), et admet aussi qu'ARISTOTE y expose les conséquences d'une doctrine que lui-même n'adopte pas. Cette opinion nous paraît plus vraisemblable que les conjectures d'ESSEN (v. app. crit. *ad* 425 a, 5—7 et ci-dessus *ad l. l.*), qui ne parvient à concilier les textes du *De sensu* entre eux et avec celui du *De anima* qu'en y apportant des modifications que rien ne justifie. — On a prétendu aussi (v. ZIAJA, *Arist. De sensu c. 1, 2, 3* etc., p. 10, note) que le texte du *De anima*, ne contredit qu'en apparence celui du *De sensu* et que ce n'est pas l'organe de l'odorat qui est désigné dans ce dernier par ὄσφρησις. Mais, en ce cas, on ne comprendrait pas comment la remarque ἡ ὄσφρησις πυρὸς pourrait confirmer la proposition : φανερὸν ὡς δεῖ .... κτλ. Si, en effet, ὄσφρησις ne désigne pas l'organe olfactif, les mots πυρὸς δὲ τὴν ὄσφρησιν ne peuvent signifier que ceci : l'odorat ou l'olfaction ont pour objet le feu. Il y a, d'ailleurs, d'autres exemples de l'emploi de ὄσφρησις dans le sens de ὀσφρήσεως αἰσθητήριον. V. *Ind. Ar.*, 538 a, 30.

425 a, 5. τὸ δὲ πῦρ..... 6. κοινὸν πάντων. — D'une part, le feu exerce, sur l'organisme, une action destructrice (SIMPL., 179, 31 et 326, 17; V. *ad* III, 13, 435 a, 14); d'autre part, les organes des sens ont besoin de se nourrir, et l'assimilation de l'aliment n'est pas possible sans chaleur. PHILOP., 452, 32 : πᾶσα γὰρ αἴσθησις τρέφεται · εἰ δὲ τρέφεται, καὶ πέττει · πᾶσα δὲ πέψις διὰ θερμοῦ.

425 a, 6. γῆ δὲ..... 7. ἰδίως. — V. *De sensu*, 2, 438 b, 30, cité dans l'avant-dernière note.

425 a, 9. ἔνια ζῷα. — V. *ad* II, 4, 415 a, 27; III, 12, 434 b, 9 sqq.; *Hist. an.*, IV, 8, 532 b, 29 : περὶ δὲ τῶν αἰσθήσεων νῦν λεκτέον · οὐ γὰρ ὁμοίως πᾶσιν ὑπάρχουσιν, ἀλλὰ τοῖς μὲν πᾶσαι τοῖς δ' ἐλάττους . εἰσὶ δ' αἱ πλεῖσται, καὶ παρ' ἃς οὐδεμία φαίνεται ἴδιος ἑτέρα, πέντε τὸν ἀριθμόν, ὄψις, ἀκοή, ὄσφρησις, γεῦσις, ἁφή . ἄνθρωπος μὲν οὖν καὶ τὰ ζῳοτόκα καὶ πεζά, πρὸς δὲ τούτοις καὶ ὅσα ἔναιμα καὶ ζῳοτόκα, πάντα φαίνεται ἔχοντα ταύτας πάσας, πλὴν εἴ τι πεπήρωται γένος ἕν, οἷον τὸ τῶν ἀσπαλάκων.

425 a, 11. ἡ ἀσπάλαξ. — *Hist. an.*, à la suite du texte cité : τοῦτο γὰρ ὄψιν οὐκ ἔχει · ὀφθαλμοὺς γὰρ ἐν μὲν τῷ φανερῷ οὐκ ἔχει, ἀφαιρεθέντος δὲ τοῦ δέρματος ὄντος παχέος ἀπὸ τῆς κεφαλῆς κατὰ τὴν χώραν τὴν ἔξω τῶν ὀμμάτων ἔσωθέν εἰσιν οἱ ὀφθαλμοὶ διεφθαρμένοι, πάντ' ἔχοντες ταὐτὰ τὰ μέρη τοῖς ἀληθινοῖς ·..... εἰς δὲ τὸ ἔξω οὐδὲν σημαίνει τούτων διὰ τὸ τοῦ δέρματος πάχος, ὡς ἐν τῇ γενέσει πηρουμένης τῆς φύσεως. Cf. *ibid.*, I, 9, 491 b, 28. La plupart des auteurs pensent que l'animal auquel ARISTOTE fait allusion est la taupe ordinaire (*talpa vulgaris*); SCHNEIDER a cru qu'il s'agissait du rat aveugle d'Orient (*spalax typhlus*; *Zemni*, Buff.). Cette opinion a été combattue par KARSCH et par SUNDEWALL, qui identifient l' ἀσπάλαξ d'ARISTOTE à la taupe aveugle (*talpa cæca*). V. *Ind. Ar.*, 115 b, 28.

ὥστ' εἰ μή τι ἕτερόν ἐστι ..... 13. αἴσθησις. — V. *De cœlo*, I, 2; IV, 1—3. THEM., 149, 19 : ὥστε εἰ μὴ ἕτερον σῶμα παρὰ τὰ τέσσαρα στοιχεῖα καὶ τὰ συγκείμενα ἐξ αὐτῶν, οἷα τὰ ἐνταῦθα σύμπαντα σώματα, μήτε πάθος ἕτερον τούτων ἐστὶ τῶν σωμάτων παρὰ τὰ νῦν ὑπάρχειν δοκοῦντα, οὐδεμία ἂν ἐκλείποι τοῖς ζώοις αἴσθησις. — ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., III, 6, 91, 20) prend πάθος dans son sens étroit et interprète : οὐδὲν γὰρ παρὰ τὰ τέσσαρα οἷόν τε ἁπλοῦν παθητὸν εἶναι σῶμα, <ὡς> ἐξ ἐκείνου δύνασθαί τι αἰσθητήριον εἶναι . δεῖ μὲν γὰρ τὸ αἰσθητήριον πάσχειν τι ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ, διὸ καὶ παθητοῦ εἶναι σώματος · τὸ δὲ πέμπτον σῶμα ἀπαθὲς ἐνδέδεικται.

425 a, 14. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ..... 30. ἡμᾶς ὁρᾶν]. — Voici, d'après les commentateurs grecs, qui ne sont en désaccord que sur les détails de l'interprétation, le sens général de ce passage : on ne saurait prétendre qu'il puisse y avoir, pour les sensibles communs, un sens spécial qui nous ferait défaut. En effet, s'il en était ainsi, ce ne serait que par accident que nous atteindrions ces sensibles au moyen des autres sens, car les sensibles propres d'un sens particulier ne sont, pour les autres, que des sensibles par accident. Or ce n'est pas par accident que nous sentons par le toucher, la vue etc., les sensibles communs. Les sensibles par accident, en effet, n'exercent aucune action sur l'organe du sens qui les saisit accidentellement (v. *De an.*, II, 6, 418 a, 23). La saveur, par exemple, n'exerce aucune action sur la vue, quand il arrive à celle-ci de la discerner. Au contraire, les sensibles communs impriment un mouvement aux sens, et c'est grâce à cette affection que ceux-ci les perçoivent; ainsi la vue et l'ouïe discernent la grandeur et la forme par l'intensité de l'impression (*De mem.*, 2, 452 b, 9 : νοεῖ γὰρ τὰ μεγάλα καὶ πόρρω οὐ τῷ ἀποτείνειν ἐκεῖ τὴν διάνοιαν,..... ἀλλὰ τῇ ἀνάλογον κινήσει · ἔστι γὰρ ἐν αὐτῇ τὰ ὅμοια σχήματα καὶ κινήσεις.). Par conséquent, les sensibles communs ne sont pas sentis par accident par les cinq sens que nous possédons. Ils ne sont donc pas des sensibles propres pour un autre sens. — L'obscurité du morceau provient, en partie, de l'emploi du même mot (κίνησις) pour désigner, d'une part, le mouvement senti comme tel, et, d'autre part, l'impression produite sur les sens par les sensibles communs.

SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, XXX, p. 42, n. 52) pense qu'il faut rétablir ainsi le texte : ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν οἷον τ' εἶναι αἰσθητήριόν τι ἴδιον, ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα <οὐ> κατὰ συμβεβηκὸς (οἷον κινήσεως, στάσεως, σχήματος, μεγέθους, ἀριθμοῦ, ἑνός · ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα, οἷον μέγεθος κινήσει, ὥστε καὶ σχῆμα · μέγεθος γάρ τι τὸ σχῆμα · τὸ δ' ἠρεμοῦν τῷ μὴ κινεῖσθαι · ὁ δ' ἀριθμὸς ἀποφάσει τοῦ συνεχοῦς **)** καὶ τοῖς ἰδίοις · ἑκάστη γὰρ ἣν αἰσθάνεται αἴσθησις . ὥστε δῆλον ὅτι ἀδύνατον ὁτουοῦν ἰδίαν αἴσθησιν εἶναι τούτων, οἷον κινήσεως . οὕτω γὰρ ἔσται ὥσπερ νῦν τῇ ὄψει τὸ γλυκὺ αἰσθανόμεθα . τοῦτο δ' ὅτι ἀμφοῖν ἔχοντες τυγχάνομεν αἴσθησιν, ἢ καὶ ὅταν συμπέσωσιν ἅμα γνωρίζομεν . [εἰ δὲ μή, οὐδαμῶς ἂν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκὸς ἠσθανόμεθα, οἷον τὸν Κλέωνος υἱὸν οὐχ ὅτι Κλέωνος υἱὸς ἀλλ' ὅτι λευκός, τούτῳ δὲ συμβέβηκεν υἱῷ Κλέωνος εἶναι] . τὰ γὰρ ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ ᾗ αὐταί, ἀλλ' ᾗ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ, οἷον χολὴν ὅτι πικρὰ καὶ ξανθή · οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας γε τὸ εἰπεῖν, ὅτι ἄμφω ἓν (l. ἓν ἄμφω) · διὸ καὶ ἀπατᾶται, καὶ ἐὰν ᾖ ξανθόν, χολὴν οἴεται εἶναι · τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινὴν οὐ κατὰ συμβεβηκός . οὐκ ἄρ' ἐστὶν ἰδία . [οὐδαμῶς γὰρ ἂν ἠσθανόμεθα ἀλλ' ἢ οὕτως ὥσπερ

εἴρηται τὸν Κλέωνος υἱὸν ἡμᾶς ὁρᾶν]. Sans doute, ce passage gagne ainsi en clarté. Mais comme ces corrections, que n'autorisent ni les manuscrits ni les commentateurs, ne sont pas absolument indispensables à l'explication (v. les notes suivantes), il nous a paru plus sûr de conserver le texte traditionnel. — L'interprétation d'ESSEN (*D. zweite Buch,* etc., p. 79 sqq.) s'applique à un texte qui n'a plus que des rapports lointains avec celui des manuscrits.

Sur la nature et les fonctions du sens commun, v. *ad* II, 6, 418 a, 18—19. Le sens commun n'est pas un sens spécial; il est la sensibilité primitive non encore différenciée, et se retrouve, par conséquent, comme base, dans tous les sens spéciaux. De même, les sensibles communs sont des généralités qui ne sont pas encore spécifiées par l'acte; c'est pour cela qu'ils sont impliqués, à la façon du genre dans les espèces, dans les sensibles d'espèces différentes. Il est naturel, par conséquent, qu'ils soient saisis par le sens commun. V. *De mem.,* 1, 450 a, 9.

425 a, 14. ἀλλὰ μὴν..... ἴδιον. — PHILOP., 456, 20 : φαμὲν γὰρ ὅτι ταῦτα τὰ κοινὰ αἰσθητὰ αὐτά ἐστιν τὰ ταῖς μαθηματικαῖς ἐπιστήμαις ὑποκείμενα · σχήματα γὰρ καὶ ἀριθμοὶ καὶ κινήσεις καὶ μεγέθη καὶ ἠρεμίαι εἰσὶν τὰ κοινὰ αἰσθητά, ἅτινα ταῖς μαθηματικαῖς ἐπιστήμαις εἰσὶν ὑποκείμενα . ἐπειδὴ οὖν ἐχρῆν τὰ μαθήματικὰ ὑποκείμενα ἀκριβῶς γινώσκεσθαι, ἀκριβῶς δὲ γινώσκονται τῷ ὑπὸ πολλῶν αἰσθήσεων γνωρίζεσθαι, καὶ διὰ τοῦτό ἐστι κοινὰ αἰσθητά . ἀλλ' εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει, ἐναντιοῦται ἑαυτῷ Ἀριστοτέλης · αὐτὸς γὰρ ἐν τῷ δευτέρῳ λόγῳ τούτου τοῦ βιβλίου λέγει ὅτι τὰ ἴδια αἰσθητὰ ἀκριβέστερον γινώσκεται · πῶς οὖν νῦν λέγει ὅτι τὰ κοινὰ αἰσθητὰ ἀκριβέστερά ἐστι; λέγομεν οὖν ὅτι οὐκ ἐναντιοῦται ἑαυτῷ, ἀλλὰ τὰ ἴδια αἰσθητὰ ὑπὸ τῆς οἰκείας αἰσθήσεως ἀκριβέστερον γινώσκονται τῶν κοινῶν αἰσθητῶν, οἷον ἴδιον ὄψεως τὸ λευκόν, κοινὸν δὲ αὐτῆς αἰσθητὸν τὸ μέγεθος · ἡ οὖν ὄψις ἀκριβέστερον γινώσκει τὸ λευκὸν ἤπερ τὸ μέγεθος · ὥστε πρὸς ἑκάστην αἴσθησιν τὸ ἴδιον αἰσθητὸν τοῦ κοινοῦ ἀκριβέστερον γινώσκεται . οἶδεν οὖν ἡ ὄψις ἀμυδρῶς τὸ κοινὸν αἰσθητόν, οἶδεν δὲ αὐτὸ καὶ ἀφὴ ἀμυδρῶς, καὶ ἁπλῶς ἑκάστη ἀμυδρότερον τοῦ οἰκείου αἰσθητοῦ οἶδεν αὐτό · συνερχομένη δὲ ἡ τῶν πλειόνων αἰσθήσεων γνῶσις ἀκριβῆ ποιεῖ τὴν τοῦ κοινοῦ αἰσθητοῦ γνῶσιν. TRENDELENBURG (p. 348) conclut de ce passage qu'on pourrait conjecturer soit qu'il y a une lacune dans le texte d'ARISTOTE, soit que PHILOPON a lu : ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν, οἵόν τ' εἶναι (αἰσθητήριον) ἀκριβέστερόν τι ἴδιον, ὧν ἑκάστη..... κτλ. Mais la phrase πῶς οὖν νῦν λέγει..... κτλ. ne paraît pas signifier qu'ARISTOTE exprime explicitement les idées que PHILOPON lui prête, mais qu'il le fait implicitement; que c'est une conséquence qu'on pourrait tirer du passage dont il s'agit. Le morceau que nous venons de citer est, d'ailleurs, précédé de cette phrase significative (456, 16) : .....Ἀριστοτέλης φησὶν ὅτι διὰ τοῦτο πλείους αἰσθήσεις τῶν αὐτῶν ἀντιλαμβάνονται πραγμάτων, ἵνα ὦσι κοινὰ αἰσθητά . καὶ ὁ μὲν Ἀριστοτέλης ταῦτα εἰπὼν ἔπαυσε τὴν λέξιν. Il n'a donc pas pour but de commenter les mots : ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν κοινῶν... κτλ., mais de justifier ce qui est dit un peu plus loin (425 b, 5 sqq.) sur l'importance de la connaissance des sensibles communs. PHILOPON a l'habitude de résumer et de discuter les idées exposées dans un morceau avant de le commenter phrase par phrase. Le texte dont il s'agit appartient à un de ces résumés. Les mots νῦν λέγει s'appliquent donc, en réalité, à 425 b, 5 (v. *ad h. l.* et b, 10). Enfin, comme le constate TRENDELENBURG lui-même, PHILOPON cite un peu plus bas (457, 7) le texte d'ARISTOTE tel que nous l'avons.

425 a, 15. ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός. — TORSTRIK (p. 162) et NEUHAEUSER (*Arist. Lehre v. d. sinnl. Erkenntnissverm.,* p. 36), se fondant sur ce qu'ARISTOTE a déjà dit des sensibles communs (II, 6) et sur la proposition énoncée un peu plus loin (a, 27) : τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός, pensent qu'il faut lire ici αἰσθανόμεθα οὐ κατὰ συμβεβηκός, conjecture que SUSEMIHL a adoptée, après l'avoir d'abord combattue (v. la note précédente et app. crit.), et que BIEHL admet aussi. Mais cette addition ne semble pas nécessaire; ARISTOTE, en effet, n'expose pas ici ses propres idées; il énonce une objection : on ne saurait dire : il y a pour les sensibles communs un sens spécial et, par conséquent, c'est par accident que chacun de nos autres sens les discerne. V. THEM., 149, 28 : ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἐκεῖνό ἐστιν εἰπεῖν, ὅτι τῶν κοινῶν αἰσθητῶν, ὧν νῦν ἁπάσαις ἀντιλαμβανόμεθα ταῖς αἰσθήσεσιν, εἶναι μὲν αἴσθησιν ἰδίαν ἔστιν ἀναγκαῖον, ἐκλείπει δὲ νῦν, διὸ νῦν μὲν αὐτῶν σχεδὸν κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθανόμεθα. SIMPL., 182, 37 : ἀναγκαῖον καὶ τοῖς κοινοῖς ἐπιστῆσαι ἰδίαν αἴσθησιν, εἰ αἱ ἄλλαι κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῶν ἀντιλαμβάνονται . τοῦτο δὲ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ἑκάστῃ τῶν πέντε τὰ κοινὰ γινώσκεσθαι φαῖεν μὲν ἂν οἱ τὴν αἴσθησιν κρατύνοντες · διὸ καὶ οὕτως εἴρηκεν ὧν ἑκάστῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα κατὰ συμβεβηκός, ὡς ἐκείνων ἂν τοῦτο φαμένων · οὐ μὴν ἀληθὲς ὅτι κατὰ συμβεβηκός, ὡς εὐθὺς δείκνυσι..... PHILOP.,

454, 5 : ....εἰ τὰ κοινὰ αἰσθητὰ ἴδιά ἐστι τῆς ἕκτης αἰσθήσεως, οὐκοῦν ταῖς πέντε ταύταις κατὰ συμβεβηκός ἐστιν αἰσθητά. ἀλλὰ μὴν οὔκ εἰσι ταῖς πέντε ταύταις κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητά, ὡς δείξω · οὐκ ἄρα ἐστὶν ἕκτη αἴσθησις, ἧς ἴδιά ἐστιν αἰσθητὰ ταῦτα τὰ λεγόμενα κοινὰ αἰσθητά. SOPHON., 108, 8 : .....δῆλον καὶ ἐπὶ τῶν κοινῶν αἰσθητῶν, εἴ γέ τι ἦν αὐτῶν ἴδιον αἰσθητήριον καὶ ἰδία αἴσθησις παρὰ τὰς πέντε, αὗται ἂν κατὰ συμβεβηκὸς αὐτῶν ἀντελαμβάνοντο. Les commentateurs grecs sont donc unanimes sur le sens à donner à ce texte et ne formulent ni doutes, ni réserves, quant à la possibilité de le lui attribuer. Si TORSTRIK peut invoquer leur autorité (*desiderari negationem intellexerunt exegetae*), c'est seulement parce qu'il ne les a pas compris. TRENDELENBURG (p. 350), WALLACE (p. 253), BRENTANO (*Psych. d. Ar.*, p. 98) et ZELLER (II, 2[3], p. 542, n. 2 t. a.), qui rapporte en l'approuvant l'opinion de BRENTANO, conservent le texte des manuscrits, ce que font aussi BAEUMKER (*Arist. Lehre v. d. äuss. u. inn. Sinnesverm.*, p. 65, n. 4) et KAMPE (*Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 104, n. 4), mais ils admettent, néanmoins, qu'ARISTOTE exprime ici son opinion personnelle. Ils s'attachent à montrer, en distinguant deux sens des expressions κατὰ συμβεβηκός, que la contradiction dans laquelle ARISTOTE semble tomber ainsi n'est qu'apparente. Il est vrai, sans doute, que, d'après ARISTOTE, les sensibles communs sont sentis par accident, si l'on donne à ce terme le sens de συμβεβηκὸς καθ' αὑτό (v. *ad* II, 6, 418 a, 18—19; III, 1, 425 a, 22—29); les sensibles communs sont des conséquences nécessaires des sensibles propres, comme le genre est la conséquence de l'espèce (ἀκολουθοῦντα, v. *ad* III, 1, 425 b, 5). Mais l'interprétation des commentateurs grecs nous paraît mieux s'accorder avec l'ensemble du texte, et fait disparaître même l'apparence d'une contradiction.

La leçon de E, ὧν καὶ ἑκάστη, qu'adoptent TORSTRIK (p. 162) et ZELLER (*l. l.*), nous semble inférieure à ὧν ἑκάστη qu'ont tous les autres manuscrits et que supposent les commentaires grecs (v. ci-dessus).

425 a, 16. κινήσεως..... ἑνός. — V. *ad* II, 6, 418 a, 10; 17; *De sensu*, 1, 437 a, 9; *De mem.*, 1, 450 a, 9.

ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα. — TRENDELENBURG (p. 348) comprend que le mouvement est la *ratio cognoscendi* des sensibles communs. La figure et le lieu,

dit-il, supposent le mouvement qui les décrit dans l'espace réel ou imaginaire. De même, le nombre résulte de l'interruption de la continuité, et la continuité spatiale n'est conçue que par la continuité du mouvement. Il cite, à ce propos, *Phys.*, IV, 4, 211 a, 12 : πρῶτον μὲν οὖν δεῖ κατανοῆσαι ὅτι οὐκ ἂν ἐζητεῖτο ὁ τόπος, εἰ μὴ κίνησίς τις ἦν ἡ κατὰ τόπον. Mais telle n'est pas, sans doute, la pensée d'ARISTOTE. Loin de supposer la notion du mouvement, celle du lieu et, à plus forte raison, celle de l'étendue en sont les conditions, car tout mobile est dans le lieu (*De cœlo*, I, 7, 275 b, 11; IV, 2, 309 b, 25; *Phys.*, IV, 5, 212 b, 29 *et sæp.*). Le passage de la *Physique* auquel TRENDELENBURG fait allusion dit seulement que c'est de la considération du mouvement, et spécialement du mouvement des astres, que sont nés les problèmes relatifs à l'espace. D'ailleurs, on ne voit pas bien à quelle conclusion tendrait cette remarque : la connaissance de tous les autres sensibles communs suppose celle du mouvement. En réalité, il ne s'agit pas ici du mouvement connu ou senti comme tel. ARISTOTE veut dire que les sensibles communs exercent *une action* sur ceux de nos sens qui les discernent et que, par suite, ce n'est pas par accident qu'ils sont sentis (*De an.*, II, 6, 418 a, 21 : κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τούτου αἰσθάνεται..... διὸ καὶ οὐδὲν πάσχει ἢ τοιοῦτον ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ.); d'où il résulte qu'il n'y a pas lieu d'admettre, pour ces sensibles, un sens spécial, outre ceux que nous possédons. κίνησις est donc ici synonyme de πάθος (THEM., 150, 16 : οὐδὲν γὰρ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητῶν κινεῖ τὸ αἰσθητήριον καὶ ἀλλοιοῖ καὶ ἐνδίδωσι τὴν ἰδίαν μορφήν. SIMPL., 183, 4 : ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα · τῷ τὸ μὲν αἰσθητήριον ἢ πάσχειν τι ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ,..... (10) ὑπὸ μὲν οὖν τῶν κοινῶν κινεῖται καὶ πάσχει ἑκάστη αἴσθησις, ὑπὸ δὲ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς οὐδ' ὁτιοῦν, ὡς τὰ κοινῶς αἰσθητὰ μὴ εἶναι κατὰ συμβεβηκός. PHILOP., 457, 27 : ἐντεῦθεν ἡ λύσις τῆς ἀπορίας . τί γάρ φησιν; ὅτι τὰ κοινὰ αἰσθητὰ οὐκ ἔστι κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητά, διότι τούτων κινήσει αἰσθανόμεθα · κίνησιν δὲ λέγει τὸ πάθος, τὴν ἀλλοίωσιν . τὰ οὖν κοινὰ αἰσθητά, φησί, πάθος ποιεῖ · οὐδὲν δὲ τῶν κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητῶν ποιεῖ πάθος. SOPHON., 108, 11 : ὅτι δὲ καθ' αὑτὸ ταῖς αἰσθήσεσι τῶν κοινῶν ἡ ἀντίληψις φανερόν · πάσχουσι γάρ.). PRISCIEN (ou peut-être même THÉOPHRASTE) semble avoir prévu l'interprétation erronée à laquelle ce passage pouvait donner lieu. Il dit, en effet (21, 20) : δεῖ οὖν οὐχ οὕτω τῇ κινήσει λέγεσθαι γνωριστικοὺς ἡμᾶς εἶναι τῶν κοινῶν, ὡς προηγουμένως μὲν τῆς κινήσεως, κατὰ συμβεβηκὸς δὲ ἢ δευτέρως τῶν ἄλλων, ἀλλ' ὁμοίως μὲν πάντων τῶν κοινῶν, πάντως

δὲ ἐπὶ πάντων τῇ κινήσει, τουτέστι τῷ ἀλλοιοῦσθαι, συναισθάνεσθαι. — La conjecture de TORSTRIK (p. 163), κοινῇ pour κινήσει, manque de fondement. Le commentaire de SIMPLICIUS, sur lequel il s'appuie, prouve, au contraire, que celui-ci a lu κινήσει (v. le passage cité) et, dans le passage où TORSTRIK a lu κοινῇ, il faut vraisemblablement rétablir κινήσει (v. SIMPL., 184, 7 et l'*app. crit.* de HAYDUCK, *ad h. l.*). Cf. NEUHAEUSER, *op. cit.*, p. 32. — Par suite, nous n'adoptons pas, non plus, l'addition que TORSTRIK (p. 162) introduit dans la suite du texte, en lisant, après αἰσθανόμεθα (a, 17) : οἷον κίνησιν . τὸ δὲ μέγεθος κινήσει · ὥστε καὶ σχῆμα... κτλ.

425 a, 17. οἷον μέγεθος κινήσει. — SIMPL., 183, 17 : ὅτι γὰρ καὶ ὡς μέγεθος εἰς τὸ αἰσθητήριον δρᾷ τὸ αἰσθητόν, δηλοῖ ἡ ἀπὸ τῆς χιόνος ὡς λευκῆς τῇ ὄψει ἐγγινομένη βλάβη τῆς ἐπὶ πολὺ ἐκτεταμένης πεδίον, ἀλλὰ καὶ ὁ ἐκ τοῦ μεγάλου πεσόντος λίθου μᾶλλον πλήττων ἦχος.

425 a, 18. μέγεθος γάρ τι τὸ σχῆμα. — SIMPLICIUS (183, 23) et PHILOPON (458, 25) remarquent que, d'après ARISTOTE (*Cat.*, 8, 10 a, 11), la figure (σχῆμα) fait partie de la catégorie de la qualité, tandis que la grandeur appartient à celle de la quantité (v. *ad* I, 1, 402 a, 21—22). Ils donnent, l'un et l'autre, à cette difficulté, la même solution, que PHILOPON (458, 26) exprime ainsi : καὶ λέγομεν ὅτι οὐδὲ νῦν εἶπεν Ἀριστοτέλης ὅτι ταὐτόν ἐστι μέγεθος καὶ σχῆμα, ἀλλ' ἐπειδὴ πάντως συνακολουθεῖ τῷ σχήματι τὸ μέγεθος καὶ οὐκ ἔστι σχῆμα χωρὶς ἐπινοῆσαι μεγέθους διὰ τοῦτο εἶπεν ὅτι μέγεθος γάρ τι τὸ σχῆμα. — TORSTRIK, p. 163 : *Deinde legebatur* (17.) ὥστε καὶ σχῆμα · μέγεθος γάρ τι τὸ σχῆμα : *quasi* τὰ μεγέθη *dividantur in figuras et alias quasdam res. Id vero omnibus credo notum est* τὰ μεγέθη *ubique Aristoteli esse quas nos vocamus magnitudines extensas sive continuas, nunquam ea numeros complecti. Legendum est* μεγέθους γάρ τι τὸ σχῆμα..... *nec vero quaedam* μεγέθη *figurae sunt, alia non sunt.* Mais FREUDENTHAL (*Rhein. Mus.*, 1869, p. 396, n. 9) remarque avec raison que tous les continus, par exemple le mouvement et le temps, sont considérés par ARISTOTE comme des μεγέθη (cf. *Phys.*, IV, 2, 220 b, 24; 11, 219 a, 13 ; 16 ; b, 15; 220 a, 25 ; VI, 2, 232 a, 24; *Cat.*, 6, 4 b, 23 ; 5 a, 6). Il est donc parfaitement vrai que τὰ μεγέθη *dividuntur in figuras et alias quasdam res*, et la correction proposée par TORSTRIK n'a pas de raison d'être.

425 a, 18. τὸ δ' ἠρεμοῦν τῷ μὴ κινεῖσθαι. — PHILOPON (458, 31) comprend que ce qui nous permet de discerner le repos, c'est la constance de l'impression produite par les choses immobiles : τὸ δὲ ἠρεμοῦν τῷ μὴ κινεῖσθαι ἀντιλαμβάνεται εἶπε πρὸς τοῦτο, ὅτι ἄνω τὸ πάθος εἶπε κίνησιν · νυνὶ δὲ ἐπειδὴ τὰ ἱστάμενα ὁρῶμεν μήτε μειουμένου μήτε αὐξανομένου τοῦ πάθους, διότι ἵστανται, τὰ δὲ κινουμένα ἄλλως καὶ ἄλλως ὁρῶμεν ἢ μειουμένου ἢ αὐξανομένου τοῦ πάθους πρὸς τὴν κίνησιν αὐτῶν, διὰ τοῦτο εἶπεν ὅτι ἀκινήτως τοῦ ἠρεμοῦντος αἰσθανόμεθα, τουτέστιν ὡσαύτως. Peut-être ARISTOTE veut-il dire, plus simplement, que le repos est perçu comme privation du mouvement, de même que l'obscurité est perçue comme privation de la lumière.

425 a, 19. ὁ δ' ἀριθμὸς (*sub.* γνωρίζεται — SIMPL., 184, 2, — ou γινώσκεται — PHILOP., 459, 12 —) **τῇ ἀποφάσει..... 20. αἴσθησις.** — Le nombre est saisi, d'une part, grâce à l'interruption de la continuité qui, faut-il sans doute ajouter, produit une impression particulière sur les organes (SOPHON., 108, 12 : οὐ γὰρ ἂν ὁμοίως πάθοι ὄψις ὑπὸ πολλοῦ λευκοῦ καὶ ὀλίγου ὁμοίου, οὐδὲ ὑπὸ τοῦ ἠρεμοῦντος καὶ κινουμένου, ἢ ὑπὸ τοῦ συνεχοῦς ἢ διηρημένου.); d'autre part, grâce aux sensibles propres. Chaque sensation, en effet, est une unité et la pluralité des sensations fournit, par conséquent, la notion de nombre. — SIMPLICIUS (184, 5) pense qu'il faut rattacher les mots καὶ τοῖς ἰδίοις à ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα · (ἵνα συνάψῃς πρὸς τὸ πάντα γὰρ ταῦτα κινήσει αἰσθανόμεθα τὸ καὶ τοῖς ἰδίοις. C'est à tort que BRENTANO — *Psych. d. Ar.*, p. 98, n. 55 — invoque le commentaire de SIMPLICIUS pour établir que a, 15 : οἷον κινήσεως..... (19) συνεχοῦς doit être considéré comme une parenthèse et qu'il faut expliquer : κατὰ συμβεβηκὸς καὶ τοῖς ἰδίοις). Il nous semble plutôt qu'il faut, avec TRENDELENBURG, les rapporter à γνωρίζεται ou à γινώσκεται sous-entendu : *Unum aliquid quisque sensus percipit; oculi colorem, aures sonum, nasus odores, etc. Si in eadem re aliquid a pluribus sensibus cognoscitur, inde plurium eius rei virtutum i. e. numeri notio exsistit. Unde fit, ut non solum, spatii continuitate discreta, sed etiam, ubi spatium cernitur nullum, propria eaque diversa sensuum natura numerus cognoscatur* (TREND., p. 349). Cette remarque est, d'ailleurs, indépendante de l'ensemble de l'argument et forme une sorte de parenthèse. — *De sensu*, 7, 447 b, 21 : ἀλλὰ μὴν εἰ τὰ ὑπὸ τὴν αὐτὴν αἴσθησιν ἅμα ἀδύνατον, ἐὰν ᾖ δύο, δῆλον ὅτι ἧττον ἔτι τὰ κατὰ

δύο αἰσθήσεις ἐνδέχεται ἅμα αἰσθάνεσθαι, οἷον λευκὸν καὶ γλυκύ. φαίνεται γὰρ τὸ μὲν τῷ ἀριθμῷ ἓν ἡ ψυχὴ οὐδενὶ ἑτέρῳ λέγειν ἀλλ' ἢ τῷ ἅμα, τὸ δὲ τῷ εἴδει ἓν τῇ κρινούνῃ αἰσθήσει καὶ τῷ τρόπῳ.

425 a, 20. ὥστε δῆλον..... 21. κινήσεως. — ARISTOTE vient de dire que chacun de nos cinq sens discerne les sensibles communs, grâce à l'impression que ceux-ci exercent sur le sensorium, et que, par suite, ce n'est point par accident que les sensibles communs sont sentis par la vue, le toucher, etc. Il en résulte qu'il n'y a pas, pour ces sensibles, un sens spécial, puisque, en ce cas, les autres sens ne les connaîtraient que par accident. κινήσεως désigne ici, non plus le mouvement subi par l'organe, mais le mouvement pris comme exemple de sensible commun (PHILOP., 459, 21 : ὡσεὶ ἔλεγεν ὅτι δῆλον γεγονὸς ἀδύνατον εἶναι ἕκτην αἴσθησιν, ἥτις ἀντιλαμβάνεται τῶν κοινῶν αἰσθητῶν. καὶ τέθεικε τὴν κίνησιν παράδειγμα τῶν κοινῶν αἰσθητῶν. εἰ γάρ ἐστι, φησίν, ἄλλη τις αἴσθησις μερικὴ ἕκτη, ἥτις ὡς ἰδίων ἀντιλήψεται τῶν κοινῶν αἰσθητῶν, ἔσται ταῦτα τὰ κοινὰ αἰσθητὰ ταῖς πέντε ἄλλαις αἰσθήσεσι κατὰ συμβεβηκὸς γινωσκόμενα.). L'interprétation erronée que donne TRENDELENBURG des mots : ταῦτα γὰρ πάντα κινήσει αἰσθανόμεθα l'empêche de trouver à cette phrase un sens satisfaisant. Les diverses raisons qu'il invoque (v. *ad* III, 1, 425 a, 14), et qu'approuve SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, XVII, p. 267, n. 31, et XXX, p. 41, n. 51), pour admettre qu'il y a quelque lacune dans ce passage, nous paraissent donc dénuées de fondement.

425 a, 21. οὕτω γὰρ..... 22. αἰσθανόμεθα. — S'il en était ainsi, c'est-à-dire si nos sens percevaient par accident les sensibles communs, nous les saisirions comme nous saisissons la saveur par la vue, c'est-à-dire sans qu'ils exercent aucune action sur l'organe. V. PHILOP., 459, 23.

425 a, 22. τοῦτο δ' ὅτι ἀμφοῖν..... 29. [τὸν Κλέωνος υἱὸν ἡμᾶς ὁρᾶν]. — Nous venons de voir que les sensibles communs ne sont pas pour nos sens des sensibles par accidents, parce qu'ils exercent une action sur eux, ce que ne font pas les sensibles par accident. Pour confirmer ce dernier point, ARISTOTE distingue deux espèces de sensibles par accident et montre que les sensibles communs ne font partie ni de l'une, ni de l'autre. La première sorte de sensibles par accident est celle à laquelle nous venons de faire allusion en parlant de la perception de la douceur par la vue (τοῦτο δὲ = τοῦτο δὲ ὧδε συμβαίνει — THEM., 150, 27; — PHILOP., 459, 29 : τοῦτο δ' ὅτι ..... κτλ. τὴν ἔννοιαν λέγει, πῶς ἀπὸ τοῦ ξανθοῦ ἔστι γνῶναι τὸ γλυκύ, διότι ἔχομεν ἀμφοῖν αἴσθησιν πρότερον — λείπει γὰρ ἐν τῷ ῥητῷ τὸ πρότερον, ὡς φησι Πλούταρχος, — τοῦ γλυκέος τυχὸν καὶ τοῦ ξανθοῦ·). Si la vue nous permet de discerner la douceur, c'est parce que nous avons, à la fois, la sensation de la couleur et celle de la saveur (ἀμφοῖν. SIMPL., 184, 21 : ..... ἀμφοῖν ἔχοντες τυγχάνομεν αἴσθησιν, ... χρώματος μὲν τὴν ὄψιν οὖσαν, τοῦ δὲ γλυκέος τὴν γεῦσιν.) et qu'ainsi nous saisissons ensemble, par la vue seule, la saveur et la couleur quand elles coïncident (ἢ καὶ ὅταν συμπέσωσιν ἅμα γνωρίζομεν. Nous adoptons cette leçon qui a pour elle l'autorité de E et que paraît avoir suivie SIMPLICIUS, 184, 25. T donne ἀναγνωρίζωμεν que préfèrent BEKKER et TRENDELENBURG; les autres manuscrits et PHILOPON, 459, 30, γνωρίζωμεν), [parce que nous avons antérieurement senti simultanément telle couleur unie à telle saveur]. (On pourrait aussi considérer la phrase ἢ καὶ ὅταν συμπέσωσιν ἅμα γνωρίζωμεν comme exprimant cette dernière idée. La proposition sous-entendue serait alors : par suite, nous saisissons par la vue seule la saveur et la couleur quand elles coïncident. Mais, en ce cas, la partie essentielle de l'argument se trouverait omise. En outre l'emploi de ἀμφοῖν — qui indique la simultanéité — de αἴσθησιν au singulier — qui exprime l'union de la saveur et de la couleur dans un acte de perception unique, — de καὶ et du subjonctif συμπέσωσιν, confirme la première interprétation. C'est celle que paraît avoir adoptée PLUTARQUE — *ap.* PHILOP., *l. l.* — et que suit NEUHAEUSER, *op. cit.*, p. 33. PHILOP., 460, 2 : ἐπειδὴ γὰρ ἔχομεν, φησίν, αἴσθησιν καὶ γλυκέος καὶ ξανθοῦ, ὄψιν καὶ γεῦσιν, ταύτῃ ὅταν ἐμπέσῃ χρῶμα ξανθόν, ... γινώσκομεν ὅτι μέλι ἐστὶν ἐκ τοῦ τύπου οὗ ἔλαβεν, ὅτε ἅμα ὄψις καὶ γεῦσις ἐνήργησαν.). Mais il y a une seconde espèce de sensibles par accident. Ceux-ci ne méritent pas, à proprement parler, le nom de sensibles. Lorsque, par exemple, voyant une chose blanche, nous jugeons que c'est le fils de Cléon, cette connaissance est par accident, puisque le fils de Cléon, en tant que tel, n'est pas un sensible propre de la vue (v. *De an.*, II, 6, 418 a, 20). Ce n'est même, à la rigueur, le sensible propre d'aucun sens, et c'est ce qui distingue cette seconde forme de perception par accident de la première. Mais, ni dans l'un ni dans l'autre de ces cas, le sensible par accident n'est, à proprement parler, senti en même temps que le sensible propre

qu'il accompagne, car il n'exerce pas d'action sur l'organe. En réalité, la vue ne sent pas plus la douceur du miel qu'elle ne sent le fils de Cléon. Au contraire, les sensibles communs sont sentis par chacun de nos cinq sens, puisqu'ils agissent sur eux (τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν. PHILOP., 460, 16 : κοινὴν δὲ αἴσθησιν λέγει οὐ περὶ ἧς ἑξῆς διαλέγεται ἐκείνης τῆς κοινῆς αἰσθήσεως, ἀλλὰ κοινὴν αἴσθησιν καλεῖ τὰς πέντε αἰσθήσεις.). THEM., 150, 23 : διττὸς γὰρ ὁ τρόπος τῶν κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητῶν · ἢ γὰρ ὅταν τῇ ὄψει κρίνωμεν τὸ γλυκύ · πολλάκις γὰρ θεασάμενοί τι τῶν ὑγρῶν ξανθόν, μέλι τοῦτο εἶναι ἀποφαινόμεθα, οὐκέτι τὴν τοῦ γλυκέος αἴσθησιν ἀναμείναντες..... (151, 10) ἕτερος δὲ ὅταν προσιόντα τὸν Κλέωνος υἱὸν θεασάμενοι μὴ τοῦτο ἀποφαινώμεθα μόνον ὅτι λευκός, ἀλλ' ὅτι καὶ Κλέωνος υἱός. καίτοι ὁ Κλέωνος υἱὸς ἢ Κλέωνος υἱός, οὐκ ἦν αἰσθητός, ἀλλ' ἐπειδὴ συμβαίνει τῷ λευκῷ καὶ υἱῷ Κλέωνος εἶναι, οὐχ ἵσταται ἡ ὄψις ἄχρι τοῦ χρώματος ὃ προσήκει μόνον αὐτῇ, ἀλλὰ κἀκεῖνο προσαποφαίνεται, ὃ μήτε αὐτῆς ἴδιον μήτε ἄλλης τινός, ... οἱ μὲν οὖν τρόποι τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς οὗτοι, κατ' ἀμφοτέρους δὲ οὐδὲν ἡ αἴσθησις τρεπομένη οὔτε πάσχουσα ὑπὸ τοῦ κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητοῦ κρίνει περὶ αὐτοῦ καὶ γνωματεύει, οἷον ἡ ὄψις οὔτε ὑπὸ τοῦ Κλέωνος υἱοῦ τι πάσχουσα οὔτε ὑπὸ τοῦ γλυκέος τὸ μὲν ξανθὸν εἶναι μέλι τὸ δὲ λευκὸν Κλέωνος υἱὸν ἀποφαίνεται. De même SOPHON., 108, 17. — La seule difficulté que soulève cette interprétation provient de ce que la phrase εἰ δὲ μή, οὐδαμῶς ἂν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκὸς ἠσθανόμεθα semble indiquer que, dans le premier cas (c'est-à-dire lorsque la vue discerne la saveur), il n'y a pas, à proprement parler, sensation par accident. — Mais il faut remarquer que, même abstraction faite du συμβεβηκὸς καθ' αὑτό, qui n'a guère de l'accident que le nom, il y a des degrés dans l'accidentel. Sans doute, c'est par accident que telle saveur accompagne telle couleur dans le miel, mais comme ce rapport se produit, sinon dans la plupart des cas, du moins dans un grand nombre de cas, il est bien près d'avoir quelque chose de nécessaire (συμβεβηκὸς λέγεται ὃ ὑπάρχει μέν τινι καὶ ἀληθὲς εἰπεῖν, οὐ μέντοι οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ, *Meta.*, Δ, 30, 1025 a, 14 *et sæp.*). Au contraire, la coexistence de la blancheur avec tel personnage plutôt qu'avec tel autre est purement fortuite. ARISTOTE, préoccupé de distinguer et d'opposer l'un à l'autre les deux cas, a donc pu n'appliquer l'expression « sensible par accident » qu'au second, bien qu'à la rigueur elle convienne aussi au premier. *Phys.*, II, 3, 195 b, 1 : ἔστι δὲ καὶ τῶν συμβεβηκότων ἄλλα ἄλλων πορρώτερον καὶ ἐγγύτερον. Cf. *Meta.*, Δ, 2, 1014 a, 4.

Les mots οὐκ ἄρ' ἐστὶν ἰδία · οὐδαμῶς γὰρ ἂν ἠσθανόμεθα ἀλλ' ἢ οὕτως ὥσπερ εἴρηται expriment la conclusion de l'argument : les sensibles communs ne sont pas pour la vue, l'ouïe etc., des sensibles par accident. Ils ne sont donc pas les sensibles propres d'un sixième sens, car, en ce cas, ils ne seraient, pour les autres, que des sensibles par accident. En d'autres termes, nous les sentirions de la façon dont nous venons de dire que la vue saisit la saveur du miel ou le fils de Cléon. — TORSTRIK (p. 165), suivi par NEUHAEUSER (*op. cit.*, p. 34), KAMPE (*Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 104, n. 5), BIEHL et d'autres, semble avoir raison de considérer les mots a, 29 : τὸν Κλέωνος υἱὸν ἡμᾶς ὁρᾶν comme interpolés. Dans le cas, en effet, où les sensibles communs feraient l'objet d'un sens propre, les autres sens devraient les saisir comme nous avons dit, c'est-à-dire par accident, c'est-à-dire encore soit comme la vue perçoit la douceur, soit comme elle perçoit le fils de Cléon, et non pas seulement de cette dernière façon à l'exclusion de la première; la réciproque serait même plus vraie. Il est, d'ailleurs, inutile de supprimer aussi les mots a, 28 : οὐδαμῶς γὰρ ἂν..... (29) εἴρηται, comme le font TRENDELENBURG (p. 352), STEINHART (*Symb. crit.*, p. 5) et SUSEMIHL (v. *ad* III, 1, 425 a, 14—30). La répétition s'explique d'autant mieux que cette proposition constitue, en somme, le centre de l'argument (v. TORST., *l. l.*). — Le raisonnement serait, sans doute, plus clair si ARISTOTE ne s'était pas embarrassé de la distinction des deux sortes de sensibles par accident. Il n'y a pourtant pas là de quoi justifier la conjecture de TORSTRIK (p. 163), d'après laquelle deux rédactions successives auraient été confondues dans ce passage. Dans la seconde, ARISTOTE aurait, entre autres choses, renoncé à l'exemple du fils de Cléon, et l'aurait remplacé par cette proposition plus claire : οὕτω γὰρ ἔσται ὥσπερ νῦν τῇ ὄψει τὸ γλυκὺ αἰσθανόμεθα. Mais les deux exemples n'ont pas le même sens et c'est probablement à dessein qu'ARISTOTE a employé successivement l'un et l'autre. D'ailleurs, les mots εἰ δὲ μή (a, 24) signifient, comme l'indique NEUHAEUSER (*op. cit.*, p. 32), dont l'interprétation est voisine de celle que nous avons adoptée : εἰ δὲ μὴ ἀμφοῖν ἔχοντες ἐτυγχάνομεν αἴσθησιν et, par suite, ils supposent précisément la phrase que TORSTRIK considère comme appartenant à la rédaction où ils ne figurent pas.

425 a, 30. τὰ δ' ἀλλήλων..... 31. αἰσθήσεις. — Cette idée

est amenée par celle qui précède : si les sensibles communs ne sont pas perçus par accident par nos sens, c'est qu'ils ne sont pas les sensibles propres d'un autre. Car c'est par accident que les divers sens saisissent mutuellement leurs sensibles propres. La phrase τὰ δ' ἀλλήλων ἴδια... κτλ. appartient donc aussi bien à l'argument précédent qu'au développement qui suit, et PHILOPON (460, 27) la rattache au premier : δέδεικται δὲ ὅτι αἱ πέντε αἰσθήσεις οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τῶν κοινῶν ἀντιλαμβάνονται αἰσθητῶν · διὰ γὰρ κινήσεως αὐτῶν ἀντιλαμβάνονται, τοῦτο δὲ οὐχ ὑπάρχει τοῖς κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητοῖς . τὰ δὲ ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις.

425 a, 31. οὐχ ἥ αὐταί, ἀλλ' ἥ μία, *nämlich die* κοινὴ αἴσθησις (BRENTANO, *op. cit.*, p. 97, n. 55). V. *ad* II, 6, 418 a, 18—19; III, 2, 426 b, 12—427 a, 16. Ce n'est pas en tant que sens particulier et spécifié que la vue sent par accident les propres de l'ouïe et réciproquement, mais en tant qu'elles communiquent et ne font qu'un dans le sens commun. C'est le sens commun qui perçoit la simultanéité de plusieurs sensations différentes, et c'est grâce à lui que l'unité dans la connaissance sensible est possible (v. *De an.*, III, 2, de 426 b, 8 à la fin). Mais cette pluralité même fait que les opérations du sens commun sont susceptibles d'erreur (b, 3 : διὸ καὶ ἀπατᾶται, v. *ad* II, 6, *l. l.*). Il peut, par exemple, prononcer à tort que telle saveur coexiste avec telle apparence visuelle qu'elle accompagne habituellement (THEM., 152, 4 : ὅταν οὖν τῇ μιᾷ ἐκείνῃ τὸ αὐτὸ ὑγρὸν ἡ μὲν γεῦσις πικρόν, ἡ δὲ ὄψις ξανθὸν εἰσαγγείλῃ, συμβῇ δὲ ἐν ἄλλῳ χρόνῳ τοῦ ξανθοῦ μόνον αὐτὴν λαβέσθαι διὰ τῆς ὄψεως, προστίθησιν εὐθέως καὶ τὸ πικρὸν τὴν γεῦσιν μὴ περιμείνασα, καὶ τότε οὐχ ἡ ὄψις ἐστὶν ἡ ἀπατωμένη, ἀλλ' ἡ μία ἐκείνη εἰς ἣν καὶ ἡ ὄψις καὶ ἡ γεῦσις ἅμα τελευτῶσιν ·). Cette interprétation, que fournit aussi SIMPLICIUS (186, 18), nous paraît préférable à celle de PHILOPON (461, 20) : ἀπατᾶται γὰρ ἡ μερικὴ αἴσθησις καὶ πᾶν ὃ ἂν ἴδῃ ξανθὸν νομίζει μέλι εἶναι. — Nous adoptons, avec TORSTRIK (p. 165) et BIEHL, la leçon de SIMPLICIUS (186, 5) ἥ αὐταί : οὐχ ἥ αὐταί φησιν, τουτέστιν οὐχ ὅταν ἑκάστη αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἐνεργῇ, ὅτε καὶ ὡς διῃρημέναι ἐνεργοῦσι, ...ἀλλ' ἥ μία τε καὶ ἡνωμένως V. *An. post.*, I, 4, 73 b, 28 : τὸ καθ' αὐτὸ δὲ καὶ ἥ αὐτὸ ταὐτόν.

425 b, 2. οὐ γὰρ δὴ ἑτέρας..... 3. ἕν. — SIMPL., 186, 18 : ὅτι οὖν ἓν τὸ ἄμφω πεπονθὸς οὐκ ἄλλης εἰδέναι ἢ τῆς ἑκάτερον καθ' αὐτὸ γνωριζούσης (*i. e.* τῆς κοινῆς).

425 b, 4. ζητήσειε δ' ἄν τις..... 5. μόνην. — On pourrait se demander pourquoi les sensibles communs sont perçus par plusieurs sens et non par un seul. PLUTARQUE, dont SIMPLICIUS (186, 26) rapporte l'opinion en l'approuvant, remarquait que la phrase ne peut avoir d'autre sens et qu'il faut, par suite, sous-entendre τῶν κοινῶν après αἰσθήσεις. SIMPL., 186, 26 : προσυπακουστέον τῶν κοινῶν · καλῶς γὰρ ὁ φιλόσοφος ἐπέστησε Πλούταρχος, ὡς οὐχ ἁπλῶς ζητεῖ νῦν, διὰ τί μὴ μίαν μόνην ἔχομεν αἴσθησιν ἀλλὰ πλείους (τούτου γὰρ ἄλλαι αἰτίαι.....) ἀλλὰ διὰ τί τῶν κοινῶν πλείοσιν αἰσθήσεσιν ἀντιλαμβανόμεθα, καὶ οὐ μιᾷ μόνῃ · δηλοῖ δὲ καὶ ἡ ἀπόδοσις τῆς αἰτίας τὴν ζήτησιν. Cf. PHILOP., 461, 22; SOPHON., 108, 22.

425 b, 5. τὰ ἀκολουθοῦντα καὶ κοινά. — Les sensibles communs sont des conséquents (ἀκολουθοῦντα) des sensibles propres, parce qu'ils sont donnés en eux et qu'on peut les en déduire par l'analyse (PHILOP., 461, 24 : ἀκολουθοῦντα δὲ ἐκάλεσε τὰ κοινὰ [καὶ] αἰσθητὰ οὐχ ὡς πάρεργά τινα, ἀλλ' ὅτι τοῖς ἰδίοις αἰσθητοῖς ἑκάστης αἰσθήσεως ἕπονται. V. *ad* II, 6, 418 a, 18—19; III, 3, 428 a, 20; b, 22—23). PHILOPON (v. *ad* III, 1, 425 a, 14), fait remarquer que les sensibles communs font l'objet des sciences les plus importantes, ce qui explique l'intérêt qu'il y a à ce qu'ils soient saisis en eux-mêmes, indépendamment des sensibles propres. ID., 461, 26 : αὐτὸς δὲ οὐ λέγει ὃ εἴπομεν, ὅτι μεγάλαις ἐπιστήμαις ταῦτα τὰ κοινὰ ὑπόκειται . κίνησις γὰρ καὶ ἠρεμία ἀστρονομίᾳ ὑπόκειται..... τὸ δὲ σχῆμα καὶ τὸ μέγεθος τῇ γεωμετρίᾳ ὑπόκειται, ὁ δὲ ἀριθμὸς ὡς μὲν ἄυλος τῇ ἀριθμητικῇ, ὡς δὲ ἔνυλος καὶ ἐν φθόγγοις ὢν μουσικῇ.

425 b, 6. εἰ γὰρ ἦν ἡ ὄψις μόνη, καὶ αὐτὴ λευκοῦ,... κτλ., *i. e.* : εἰ μιᾷ μόνον αἰσθήσει ὑπέπιπτον τὰ κοινὰ αἰσθητά, οἷον τυχὸν τῇ ὄψει, ὑπέπιπτε δὲ τῇ αὐτῇ ὄψει καὶ τὰ ἴδια αἰσθητά, οἷον τὸ λευκὸν ἤτοι τὸ χρῶμα,... κτλ. (PHILOP., 462, 11). SIMPL., 187, 2 : ἀντὶ τοῦ χρώματος νῦν λέγων τὸ λευκόν. τὸ λευκὸν signifie donc ici la couleur en général, comme l'indique le contexte (b, 9 : ἅμα χρῶμα καὶ μέγεθος) et il n'y a pas lieu de rejeter, avec TORSTRIK (p. 165), les mots καὶ αὐτὴ λευκοῦ, sous prétexte que : ..... *nec ad demonstrationem necessarium vel etiam utile esset ut visus nullum colorem perciperet nisi album.*

425 b, 8. κἂν ἐδόκει ταὐτὰ εἶναι πάντα, *i. e.* : ἐλάνθανον τὰ

κοινὰ αἰσθητά, καὶ ταὐτὸν ἐνομίζοντο τῷ χρώματι ἀριθμὸς καὶ σχῆμα καὶ κίνησις καὶ τὰ λοιπά (PHILOP., 462, 14). Peut-être ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 82, n. 13) a-t-il raison de conjecturer πάντως pour πάντα.

425 b, 8. ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις ἅμα. — Le pléonasme que forme le rapprochement des expressions ἀκολουθεῖν..... ἅμα ne suffit pas à justifier la conjecture de TORSTRIK (p. 166), ἀεί pour ἅμα.

CHAPITRE II

425 b, 12. ἐπεὶ δ' αἰσθανόμεθα... κτλ. — Le sens commun nous permet, non seulement de saisir les sensibles communs, mais de sentir que nous sentons ou de prendre conscience de la sensation ; c'est à l'étude de cette fonction et des questions qui s'y rattachent que ce morceau (jusqu'à 426 a, 26) est consacré. — Nous nous sommes expliqué plus haut (v. *ad* II, 6, 418 a, 18—19) sur la contradiction qu'il paraît y avoir entre ce passage et celui du *De somno*, 2, 455 a, 12 sqq.

425 b, 13. ὅτι ὁρᾷ. — *Sub. :* ἡ ὄψις. Cf. SIMPL., 188, 16 : εἰ γὰρ ἄλλη αἴσθησις εἴη ἡ τὴν ὄψιν ὅτι ὁρᾷ γνωρίζουσα.....

ἀλλ' ἡ αὐτὴ ἔσται..... 15. ἔσονται. — Le sens qui serait chargé de sentir l'activité d'un sens particulier, de la vue, par exemple, ne pourrait le faire qu'en sentant aussi l'objet de cette activité ou la couleur, puisque la sensation, acte commun du sentant et du sensible, ne peut se séparer de celui-ci que par abstraction. Il y aurait donc deux sens chargés de percevoir la couleur, ce qui est absurde. ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., III, 7, 92, 1) commente ainsi ce passage : εἰ γὰρ ἄλλη τις ἔσται, ᾗ τοῦ ὁρᾶν αἰσθανόμεθα καὶ μὴ ἡ αὐτὴ ὄψις, <ᾗ> ὁρῶμεν, ἔσται ἡ τοῦ ὁρᾶν αἰσθανομένη ἅμα καὶ χρωμάτων αἰσθανομένη . ἡ γὰρ τῆς ἐνεργείας τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ γινομένης αἰσθανομένη αἰσθάνοιτο <ἂν> καὶ τούτων, περὶ ἃ ἡ ἐνέργεια ἡ κατὰ τὸ ὁρᾶν, ἔστι δὲ ταῦτα τὰ χρώματα..... (10) ἀλλ' εἰ τοῦτο, ἔσονται τῶν αἰσθητῶν πλείους αἰσθήσεις,..... τοῦτο δ' ἄτοπον τὸ τὰ ἴδια αἰσθητὰ ἑκάστῃ αἰσθήσει πλείοσιν αἰσθήσεσιν αἰσθητὰ εἶναι λέγειν.

425 b, 15. ἡ αὐτὴ αὐτῆς. — PHILOPON, 467, 31 : εἰ δὲ πάλιν ἡ αὐτή ἐστιν ἡ αἰσθανομένη καὶ τοῦ χρώματος καὶ τῆς οἰκείας ἐνεργείας, πάλιν ἄλλο ἕψεται ἄτοπον τὸ αὐτὴν ἑαυτῆς αἴσθησιν εἶναι. Cette interprétation ne paraît pas correcte. Loin de signaler un second ἄτοπον, les mots ἡ αὐτὴ αὐτῆς indiquent l'opinion même d'ARISTOTE. La seule conséquence absurde est celle de la seconde alternative (ἢ ἑτέρᾳ), et c'est précisément cette absurdité qui sert à établir la vérité de la première hypothèse (ALEX., *op. cit.*, 92, 12 ; SOPHON., 109, 18).

ἔτι δ' εἰ καὶ..... 17. ποιητέον. — A supposer même qu'un second sens fût nécessaire pour sentir qu'on sent, ou bien il en faudrait un troisième chargé, à son tour, de sentir l'activité de celui-ci, et l'on se jetterait ainsi dans un procès à l'infini ; ou bien il faudrait admettre que ce second sens est un sens capable de sentir sa propre activité (b, 16 : αὐτή τις ἔσται αὐτῆς = αὐτὴ ἀντιλαμβάνεται τῆς οἰκείας ἐνεργείας. — PHILOP., 463, 18. — SIMPLICIUS, 188, 22, explique un peu différemment : ἢ ἔσται τις αὐτὴ ἑαυτῆς γνωριστικὴ αἴσθησις.). Mais alors pourquoi n'attribuerait-on pas cette aptitude au premier ? — On pourrait être tenté d'expliquer ὥστ' ἐπὶ τῆς πρώτης τοῦτο ποιητέον comme le fait WALLACE (p. 255 et cf. ID., *Introd.*, p. LXXXI) : de sorte que c'est au sens commun, au πρῶτον αἰσθητικόν, qu'il faut attribuer cette fonction. En effet, le sens commun, nous l'avons dit (v. *ad* II, 6, *l. l.*), n'est pas un sens particulier ; c'est la partie commune que renferme chaque sens à côté de sa partie propre ; c'est la sensibilité primitive non encore différenciée. Mais, si séduisante que fût cette interprétation, celle que nous avons suivie nous paraît plus légitime. Elle est suggérée par le contexte, et les commentateurs grecs n'en indiquent pas d'autre : PHILOP., 463, 19 : διὰ τί μὴ καὶ ἡ πρώτη ἡ τῶν χρωμάτων ἀντιλαμβανομένη τῆς οἰκείας ἐνεργείας ἀντιλήψεται ; ID., 468, 2 : ὡσεὶ ἔλεγεν ὅτι δεῖ στῆναι ἐπὶ τῆς πρώτης καὶ εἰπεῖν ὅτι αὐτὴ ἑαυτῆς ἀντιλαμβάνεται..... (7) καὶ ἔδει μᾶλλον εἰπεῖν τὸ εὐθύς, ἵνα εἴπεν 'ὥστε ἐπὶ τῆς πρώτης εὐθὺς τοῦτο ποιητέον'. De même THEM., 153, 23 ; SIMPL., 188, 22 ; SOPHON., 109, 27. ALEXANDRE, dans le chapitre que nous venons de citer (92, 14), paraît comprendre de la même façon : εἰ [ἡ] ἄλλη μέν ἐστιν ἡ αἰσθανομένη, ἄλλη δὲ καθ' ἣν αἰσθανόμεθα ἑαυτῶν αἰσθανομένων, ἐπ' ἄπειρον προελεύσεται..... (18) ἀτοπώτατον δὲ τοῦτο . καταλείπεται τὸ τῇ αὐτῇ τῶν τε αἰσθητῶν αἰσθάνεσθαι ἡμᾶς καὶ τῆς περὶ τὰ αἰσθητὰ ἑαυτῶν ἐνεργείας. On pourrait, toutefois, invoquer à l'appui de

l'interprétation de WALLACE le passage correspondant du *De anima* du même auteur (65, 5) : οὐ γὰρ δὴ ἄλλῃ τινὶ δυνάμει παρὰ τὴν <κοινὴν> αἴσθησιν αὐτῶν αἰσθανομένων αἰσθανόμεθα . οὐ γὰρ ὁρῶμεν ὅτι ὁρῶμεν οὐδὲ ἀκούομεν ὅτι ἀκούομεν..... ἀλλ' ἔστιν αὕτη ἡ ἐνέργεια τῆς πρώτης τε καὶ κυρίας αἰσθήσεως καὶ κοινῆς λεγομένης, καθ' ἣν γίνεται συναίσθησις τοῖς αἰσθανομένοις τοῦ αἰσθάνεσθαι. Quoi qu'il en soit, du reste, ce n'est pas à la vue en tant que sens particulier, mais à la vue en tant qu'elle a pour condition et pour élément le sens commun, qu'ARISTOTE attribue la conscience de la vision (cf. THEOPH., *ap.* PRISC., 21, 32 : ἐφ' οἷς ὅπως αἰσθανόμεθα ὅτι αἰσθανόμεθα, κατὰ τὰ αὐτὰ τῷ Ἀριστοτέλει διατίθησι τὸν λόγον, τὴν κοινὴν αἴσθησιν βουλόμενος εἶναι τὴν ἐπικρίνουσαν, τὴν καὶ τῆς ἐνεργείας συναισθανομένην ἑκάστης καὶ τῆς ἀργίας · τῆς γὰρ αὐτῆς τἀναντία.). Les arguments que DEMBOWSKI (*Quæst. Ar. duæ*, p. 27 sqq.) invoque en faveur de l'opinion opposée ne nous paraissent pas probants (v. *ad* II, 6, *l. l.*). Mais il repousse avec raison l'opinion de BRENTANO (*Psych. d. Ar.*, pp. 85—86), d'après laquelle τῆς πρώτης désignerait un sens spécial et distinct de la vue. NEUHAEUSER (*Aristot. Lehre v. d. sinnl. Erkenntnissverm.*, p. 63) traduit ἐπὶ τῆς πρώτης τοῦτο ποιητέον par : *so muss man es sofort in Bezug auf den Sinn annehmen, dem zuerst und ursprünglich der Act des Wahrnehmens oder Sehens zukommt.* Mais, ainsi comprise, la phrase dont il s'agit ne répond pas à la question. Car, comme NEUHAEUSER le remarque lui-même, *welcher dieser Sinn, dem zuerst der Act des Sehens zukommt, sei, bleibt ungesagt.* Il faut donc expliquer, avec tous les commentateurs anciens : ἡ πρώτη ἡ τῶν χρωμάτων ἀντιλαμβανομένη, *i. e.* ἡ ὄψις. — Au lieu de ποιητέον, TRENDELENBURG (v. BELGER, *in alt. ed.* TREND., p. 355), TORSTRIK (p. 166) et WALLACE (p. 255) proposent θετέον, δοτέον ou οἰητέον. Mais aucun changement n'est nécessaire. V. *Ind. Ar.*, 609 a, 15 : ποιεῖν τι *cogitatione i e* τίθεσθαι, *veluti* ποιεῖν ἰδέας,... κτλ. ψγ *2. 425 b 17.*

425 b, 17. ἔχει δ' ἀπορίαν..... 19. τὸ ὁρῶν πρῶτον. — SIMPL., 188, 40 : ἐπεὶ δὲ τὸ ὁρώμενον χρῶμα ἢ τὸ ἔχον χρῶμα, πῶς οὐχὶ καὶ ἡ ὄψις ἢ χρῶμα ἔσται ἢ χρῶμα ἕξει, ἐὰν ὁρᾶται καὶ αὐτή ; ὁρᾶται γάρ, εἴπερ ἑαυτῇ γνωστή. — Le texte de l'interprétation d'ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., *l. l.*, 92, 23) paraît altéré. Après avoir énoncé la difficulté (si c'est par la vue que nous sentons la vision, la vue se trouvera saisir les couleurs et la vision elle-même ; mais, comme tout ce que la vue saisit doit nécessairement être coloré, la vision, si elle est visible, sera colorée), il continue : πρώτην λύων ἀπορίαν πρῶτον μὲν ἐχρήσατο..... κτλ. Mais, dans ce qui précède et dans ce qui suit, il ne signale qu'une seule ἀπορία. Peut-être faut-il lire : .....καὶ τὸ ὁρᾶν, εἰ ἔστιν ὁρατόν τι, κεχρωσμένον πρῶτ<ον> . ἣν λύων ἀπορίαν..... κτλ.

425 b, 19. τὸ ὁρῶν πρῶτον. — D'après SIMPLICIUS (189, 6), ce mot aurait ici la même signification que καθ' αὑτό, et il faudrait expliquer : ce qui voit devra être coloré par soi, et non point seulement par accident et dans le sens où l'on dit que le sapide, par exemple, est coloré (οἶμαι δὲ ὅτι κάλλιον τὸ πρῶτον ἀντὶ τοῦ καθ' αὑτὸ ἀκούειν, ἐπειδὴ καὶ εἰ τὸ γευστὸν κέχρωσται, ἀλλ' οὐχ ὡς κεχρωσμένον ἐστὶ γευστόν, τὸ δὲ ὁρατόν ἐστι τὸ καθ' αὑτὸ χρῶμα ἔχον). PHILOPON (468, 17) indique une autre interprétation : la vue devra être colorée par elle-même, c'est-à-dire alors même qu'elle ne s'exercerait pas sur les sensibles extérieurs (καλῶς πρόσκειται τὸ πρῶτον, ἐπειδὴ καὶ εἴδη τῶν αἰσθητῶν δέχεται ἡ ὄψις ἐν τῷ ἐνεργεῖν πρὸς τὰ ἔξω, λέγει δ' ὅτι καὶ πρὸ τούτου αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν χρῶμα ἕξει, εἴπερ ἐστὶν ὁρατὸν ὑπὸ ἄλλου.). Il semble plus naturel de donner ici à τὸ πρῶτον un sens analogue à celui de τῆς πρώτης (b, 17) : pour que la vue ait conscience d'elle-même, il faut qu'en tant qu'objet de cette conscience, c'est-à-dire en tant que sens immédiat du visible extérieur, elle soit colorée. La vue en tant qu'aperception du visible extérieur est désignée par τὸ ὁρῶν πρῶτον, par opposition à la vue en tant qu'aperception de la vision. TREND., p. 356 : *visus, qui quatenus ab altero observari ponitur,* τὸ ὁρῶν πρῶτον *dicitur.* Peut-être, toutefois, faut-il comprendre que le sens de la vue, dans ce qu'il a de plus intérieur, est, d'une certaine façon, coloré. πρῶτον aurait, en ce cas, la même signification que dans l'expression τὸ πρῶτον αἰσθητικόν.

425 b, 20. φανερὸν τοίνυν..... κτλ. — ARISTOTE résout la difficulté qu'il vient de signaler. Mais les solutions qu'il indique consistent à reconnaître que le fait qui paraît absurde est vrai en un sens. De là l'emploi des expressions φανερὸν τοίνυν. PHILOP., 468, 22 : ἐντεῦθέν ἐστιν ἡ λύσις τῆς εἰρημένης ἀπορίας . καὶ σκόπει ὅτι ταύτην μὲν ἔλυσε τὴν ἀπορίαν, εἰ δὲ βούλει, παρεμυθήσατο ὡς ἂν μᾶλλον ταύτῃ τῇ δόξῃ πειθόμενος.

οὐχ ἓν τὸ τῇ ὄψει..... 22. ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως. —

THEM., 153, 26 : φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐχ ἁπλῶς λέγεται τὸ αἰσθάνεσθαι · καὶ γὰρ ὅταν μὴ ὁρῶμεν, τῇ ὄψει κρίνομεν, καὶ οὐ μόνον φωτὸς ἀλλὰ καὶ σκότους συναισθανόμεθα..... ἢ τοίνυν αἰσθήσει αἰσθανόμεθα ὅτι οὐχ ὁρῶμεν, τῇ αὐτῇ ταύτῃ αἰσθήσει αἰσθανόμεθα καὶ ὅτι ὁρῶμεν, αὕτη δέ ἐστιν ἡ ὄψις. Le sens indiqué par SIMPLICIUS (189, 19 sqq.) suppose une virgule ou un point en haut après κρίνομεν et, après τὸ φῶς, l'ellipse de τῇ ὄψει κρίνομεν. « Ce n'est « pas une chose unique, dit-il, que sentir par la vue. D'abord, « en effet, parce que la vue perçoit, non seulement les cou- « leurs éclairées, mais aussi la lumière toute seule..... De « plus, parce qu'elle saisit, d'une autre façon, même l'obscu- « rité; et, en outre, parce que,..... même lorsqu'elle ne voit « pas, elle n'est pas absolument inerte..... mais s'efforce de « voir..... de sorte qu'elle a conscience alors, non pas de la « vision, mais de cet effort (cf. PRISC., 5, 5); c'est pourquoi la « vue juge aussi qu'elle ne voit pas (διὸ καὶ ὅτι οὐχ ὁρᾷ κρίνει.) ». PHILOPON (463, 38) interprète comme s'il n'avait pas lu καὶ τὸ φῶς : λύει δὲ τὴν ἀπορίαν λέγων ὅτι οὐκ ἀεὶ τὸ ὁρᾶν χρωμάτων ἐστὶν ἀντίληψις, ἐπεὶ καὶ τοῦ σκότους ἀντιλαμβανόμεθα. ALEXANDRE (*op. cit.*, à la suite du texte cité) indique un sens analogue : πρῶτον μὲν ἐχρήσατο τῷ τὴν ὄψιν μὴ μόνον χρωμάτων ἢ κεχρωσμένων αἰσθητικὴν εἶναι, ἀλλὰ καὶ τῆς στερήσεως αὐτῶν. De même SOPHON., 110, 1 : οὐ γὰρ εἴ τι ὁρᾶται πάντως χρῶμά ἐστι,..... καὶ γὰρ ὅταν μὴ ὁρῶμεν, τῇ ὄψει κρίνομεν, οἷον ὁρῶμεν τὸ φῶς καὶ τὸ σκότος, ἅπερ οὔκ εἰσι χρώματα. Il faudrait donc sous-entendre τὸ χρῶμα ou τὰ χρώματα après μὴ ὁρῶμεν. — ARISTOTE paraît plutôt avoir voulu dire qu'en ayant conscience de lui-même comme vide, comme privé de sensation, et en discernant l'obscurité par rapport à la lumière, le sens se pose comme objet de sa propre activité, passant ainsi de la privation à l'habitude, et que cette opération n'est pas de même nature que celle qui a lieu lorsque se produit l'activité semorielle externe. — ESSEN (*D. erste Buch* etc., p. 57; *D. zweite Buch* etc., p. 84, n. 3) pense qu'il faut lire εἴπερ avant καὶ τὸ σκότος.

425 b, 22. ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως. — SIMPLICIUS (*l. l.*) et SOPHONIAS (110, 3) appliquent ces mots à καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς : ce n'est pas de la même façon que nous sentons la lumière et que nous sentons l'obscurité. L'interprétation de THEMISTIUS (154, 10) nous paraît préférable : ἄτοπον δὲ ὅτι μὲν ξανθὸν τὸ χρῶμα ὃ ὁρῶμεν γιγνώσκειν ἡμᾶς τῇ ὄψει, ὅτι δὲ ὁρῶμεν ὅλως μὴ γιγνώσκειν ἡμᾶς τῇ αὐτῇ αἰσθήσει, ἀλλ' ἄμφω μὲν τῇ αὐτῇ ὄψει οὐχ ὡσαύτως δέ.

λέγομεν γὰρ ξανθὸν τῷ πάσχειν ὑπ' αὐτοῦ, τὸ δὲ ὅτι ὁρῶμεν τῷ πάθους ἀντιλαμβάνεσθαι.

425 b, 22. ἔτι δὲ..... 24. ἕκαστον. — La seconde réponse et, sans doute, la plus adéquate, qu'il convienne de faire à la difficulté énoncée, c'est que la vision même est couleur d'une certaine manière, puisqu'elle saisit la forme d'un objet coloré. ALEX., *op. cit.*, 92, 27 : δεύτερον ἔλαβεν, ὅτι καὶ τὸ ὁρᾶν κέχρωσταί πως, εἴ γε τὸ ὁρᾶν γίνεται τοῦ αἰσθητηρίου δεξαμένου τὸ εἶδος τοῦ αἰσθητοῦ χωρὶς τῆς ὕλης τῆς ὑποκειμένης αὐτῷ, οὗ σημεῖον παρέθετο πολλάκις ἀπελθόντων τῶν ὁρωμένων ἔτι ἐν ταῖς αἰσθήσεσιν ὑπομένειν τινὰς αὐτῶν αἰσθήσεις τε καὶ φαντασίας. — BONITZ, *Ind. Ar.*, 599 a, 4 : ..... *Charmidem respici verisimile est quamquam nec librorum nec Platonis nomen adhibetur ..... Charm., 168 DE ψγ2. 425 b 19.* — Cf. *Charm., l. l. :* οἷον ἡ ἀκοή, φαμέν, οὐκ ἄλλου τινὸς ἦν ἀκοὴ ἢ φωνῆς. ἦ γάρ; — ναί — οὐκοῦν εἴπερ αὐτὴ αὑτῆς ἀκούσεται, φωνὴν ἐχούσης ἑαυτῆς ἀκούσεται; οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἀκούσειε. — πολλὴ ἀνάγκη. — καὶ ἡ ὄψις γέ που, ὦ ἄριστε, εἴπερ ὄψεται αὐτὴ ἑαυτήν, χρῶμά τι αὐτὴν ἀνάγκη ἔχειν · ἄχρων γὰρ ὄψις οὐδὲν [ἂν] μή ποτ' ἴδῃ. — οὐ γὰρ οὖν.

425 b, 24. διὸ καὶ ἀπελθόντων..... 25. αἰσθητηρίοις. — *De somno*, 2, 459 b, 5 : διὸ τὸ πάθος ἐστὶν οὐ μόνον ἐν αἰσθανομένοις τοῖς αἰσθητηρίοις, ἀλλὰ καὶ ἐν πεπαυμένοις, ... μεταφερόντων γὰρ τὴν αἴσθησιν ἀκολουθεῖ τὸ πάθος, οἷον ἐκ τοῦ ἡλίου εἰς τὸ σκότος · ..... κἂν πρὸς ἓν χρῶμα πολὺν χρόνον βλέψωμεν ἢ λευκὸν ἢ χλωρόν, τοιοῦτων φαίνεται ἐφ' ὅπερ ἂν τὴν ὄψιν μεταβάλωμεν..... κτλ. *Ibid.*, 460 b, 2. — Le passage du *De somno* (1, 458 b, 17) auquel TRENDELENBURG (p. 356) renvoie à propos de celui-ci, s'applique à une autre question.

425 b, 25. φαντασίαι. — V. *Ind. Ar.*, 812 a, 9; *ad* II, 8, 420 b, 31—32.

425 b, 26. ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ..... 426 a, 1. ψόφησιν. — Ces considérations et celles qui suivent expriment ce qui est, aux yeux d'ARISTOTE, la vraie solution du problème : La sensation est, en partie, sentiment de nous mêmes parce qu'elle est quelque chose de nous-mêmes; elle n'est pas entièrement passive. Nous sommes en puissance la forme que l'objet actualise en nous. La sensation n'est pas un changement qui renouvelle notre nature, c'est un changement qui l'achève et qui

la développe, un progrès vers une plus grande réalité de nous-mêmes (v. *ad* II, 5, 417 b, 12—16; 16—19; 20; 12, 424 b, 12—18; *Eth. Nic.*, IX, 9, 1170, a, 29 : ὁ δ' ὁρῶν ὅτι ὁρᾷ αἰσθάνεται καὶ ὁ ἀκούων ὅτι ἀκούει καὶ ὁ βαδίζων ὅτι βαδίζει, καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁμοίως ἔστι τι τὸ αἰσθανόμενον ὅτι ἐνεργοῦμεν, ὥστε αἰσθανοίμεθ' ἂν ὅτι αἰσθανόμεθα καὶ νοοῖμεν ὅτι νοοῦμεν. τὸ δ' ὅτι αἰσθανόμεθα ἢ νοοῦμεν, ὅτι ἐσμέν· τὸ γὰρ εἶναι ἦν αἰσθάνεσθαι ἢ νοεῖν.). Le sensible est le moteur immobile de la sensibilité comme l'intelligible est le moteur immobile de l'intellect; la sensibilité se meut spontanément vers lui, et les mouvements dont l'organisme est alors le théâtre ne sont, sans doute, que les conditions qui permettent à cette spontanéité de s'exercer. Mais, s'il est vrai que le sensible, comme moteur immobile, actualise la sensibilité, ou plutôt que la sensibilité s'actualise en se mouvant spontanément vers la sensation, il est vrai aussi que la sensibilité actualise le sensible; car le moteur, en tant que tel, n'a son acte que dans le mobile (v. *ad* III, 2, 426 a, 2—6; 7, 431 a, 4—5). Le sensible, en tant que tel, n'est que possibilité de sensation (SIMPL., 191, 8 : μίαν δέ φησιν εὐθὺς ἀρχόμενος τοῦ κεφαλαίου καὶ τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ ὑποκειμένῳ τήν τε τοῦ αἰσθητοῦ καὶ τῆς αἰσθήσεως ἐνέργειαν, τὸ δὲ εἶναι οὐ τὸ αὐτό..... ἐνέργεια δὲ τῆς μὲν αἰσθήσεως, ὅταν αἰσθάνηται, τοῦ δὲ αἰσθητοῦ οὐχ ὅταν χρῶμα ἢ ὅταν ψόφος ᾖ, ἀλλ' ὅταν αἰσθητόν, ἵνα ὡς αἰσθητὸν ἐνεργείᾳ ᾖ.). Seulement l'identité du sensible et de la sensibilité en acte n'est pas aussi complète que l'identité de l'intellect et de l'intelligible. Car, dans la sensation, l'objet, qui a de la matière, ne peut pas s'identifier absolument avec le sujet; la sensation est une pensée engagée dans la matière (λόγος ἔνυλος, v. *ad* I, 1, 403 a, 25). C'est pour cela qu'elle est double : à la fois sentiment de nous-mêmes et d'autre chose. Si le sujet et l'objet n'avaient pas de matière, le sentant s'identifierait avec le senti, et la sensation serait sensation de la sensation comme la pensée est pensée de la pensée. ALEX., *op. cit.*, 92, 33 — 93, 22; ID., *ap.* PHILOP., 470, 21 : εἰ ταὐτόν ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις καὶ τὸ κατ' ἐνέργειαν αἰσθητόν, ἀντιλαμβάνεται δὲ ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις τοῦ κατ' ἐνέργειαν αἰσθητοῦ, δῆλον ἄρα ὅτι ἑαυτῆς ἀντιλαμβάνεται ἡ κατ' ἐνέργειαν αἴσθησις.

425 b, 27. τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς. — L'acte du sensible et celui du sentant sont, en fait, identiques et n'en font qu'un. Mais ils diffèrent par leur concept (τὸ εἶναι οὐ τὸ αὐτὸ αὐταῖς. Sur le sens de ces expressions v, *ad* II, 1, 412 b, 11;

III, 4, 429 b, 10). ALEX., *op. cit.*, 92, 33 : λέγει τὴν τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργειαν καὶ τὴν τῆς αἰσθήσεως μίαν εἶναι κατὰ τὸν λόγον μόνον διαφερούσας, ὅτι τῇ μὲν κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσει τὸ εἶναί ἐστιν ἐν τῷ ἔχειν τὸ εἶδος τοῦ αἰσθητοῦ χωρὶς τῆς ὕλης, τῷ δὲ κατ' ἐνέργειαν αἰσθητῷ <ἐν> τῷ ἔχεσθαι τὸ εἶδος αὐτοῦ χωρὶς τῆς ὕλης.

425 b, 27. ὁ ψόφος ὁ κατ' ἐνέργειαν. — V. *De an.*, II, 8, 419 b, 5.

426 a, 1. ἄκουσιν..... ψόφησιν. — SIMPL., 192, 5 : ἄκουσιν μὲν τὴν ἀκουστικὴν ἐνέργειαν, ψόφησιν δὲ τὴν ἀκουστὴν ἢ ἀκουστήν.

426 a, 2. εἰ δή ἐστιν..... 6. κινεῖσθαι. — V. *ad* II, 2, 414 a, 4—14, et *Phys.*, III, 3, 202 a, 13 : καὶ τὸ ἀπορούμενον δὲ φανερόν, ὅτι ἐστὶν ἡ κίνησις ἐν τῷ κινητῷ· ἐντελέχεια γάρ ἐστι τούτου, καὶ ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ. καὶ ἡ τοῦ κινητικοῦ δὲ ἐνέργεια οὐκ ἄλλη ἐστίν· ..... κινητικὸν μὲν γάρ ἐστι τῷ δύνασθαι, κινοῦν δὲ τῷ ἐνεργεῖν· ..... ὥστε ὁμοίως μία ἡ ἀμφοῖν ἐνέργεια ὥσπερ τὸ αὐτὸ διάστημα ἓν πρὸς δύο καὶ δύο πρὸς ἕν, καὶ τὸ ἄναντες καὶ τὸ κάταντες· ταῦτα γὰρ ἓν μέν ἐστιν, ὁ μέντοι λόγος οὐχ εἷς. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ κινοῦντος καὶ κινουμένου..... (b, 11) τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν τὸ αὐτό ἐστι, μὴ μέντοι ὡς τὸν λόγον εἶναι ἕνα τὸν τί ἦν εἶναι λέγοντα. — Les mots κίνησις, ποίησις, πάθος ne désignent pas l'action mécanique et la passion au sens propre de ces mots (v. *ad* III, 2, 425 b, 26 — 426 a, 1), mais l'influence que le moteur, comme fin, exerce sur le mobile. Ce n'est pas une impulsion subie qui meut la sensibilité vers la sensation; elle s'y porte spontanément par l'attrait que le sensible exerce sur elle et, en même temps, actualise celui-ci en tant que tel. Le sensible exerce sur la sensibilité l'influence d'un moteur immobile. Et il ne peut être immobile que parce qu'il a son acte dans le sentant; sans cela, son passage de la possibilité à l'actualité ne pourrait avoir lieu en lui sans qu'il se mût. La phrase διὸ οὐκ ἀνάγκη τὸ κινοῦν κινεῖσθαι (a, 5) que PHILOPON (474, 16) considère comme une remarque incidente (μεταξυλογίᾳ κέχρηται) a donc, au contraire, une importance capitale. SIMPL., 192, 31 : τίς οὖν ἡ ποίησις καὶ ἡ κίνησις, ἧς τὸ αἰσθητὸν ποιητικόν; ..... οὔτε δὲ πάθη οὔτε κίνησις, ἀλλ' εἴδη καὶ ἐνέργειαι καὶ τελειότητες..... (193, 8) καὶ ἀφ' ἑαυτῆς ἡ ψυχὴ ἐνεργεῖ δεομένη πρὸς τὴν ἐνέργειαν τῆς τοῦ ὀργάνου ὑπὸ τοῦ αἰσθητοῦ πείσεως· ..... αὐτὸ δὲ τὸ αἰσθητήριον, ... οὐ πάσχει ὡς τὰ ἄψυχα, ἀλλ' ἐνεργητικῶς πάσχει καὶ ταύτῃ προκαλεῖται τὴν καθαρὰν τῆς αἰσθητικῆς ψυχῆς ἐνέργειαν.

426 a, 2. ἐν τῷ ποιουμένῳ. — TRENDELENBURG (p. 357) remarque avec raison qu'il faut prendre ici τὸ ποιούμενον dans son sens précis : τὸ ποιούμενον *non est* τὸ πεποιημένον, *neque igitur id, quod actu effectum est, sed quod fit, quod efficitur; in hoc, dum efficitur, agere et pati conjungitur. Ita* ἡ ἀκοὴ ἡ κατὰ δύναμιν *quasi materia est, in qua et res agit et auditus patitur, in qua utrumque concurrit tanquam in communi, quo appareant, spatio.* BYWATER (*Arist., Journ. of Philol.*, 1888, p. 55) propose, d'après l'Aldine, κινουμένῳ au lieu de ποιουμένῳ.

426 a, 5. διὸ οὐκ ἀνάγκη..... 11. ἐν τῷ αἰσθητικῷ. — D'après TORSTRIK (p. 167), les mots a, 9 : ὥσπερ γὰρ ἡ ποίησις..... (11) ἐν τῷ αἰσθητικῷ proviendraient de la première rédaction du *De anima* et feraient double emploi avec a, 4 : ἡ γὰρ τοῦ ποιητικοῦ..... (5) τὸ κινοῦν κινεῖσθαι. Il faudrait les supprimer pour rétablir la suite naturelle du texte : ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν · ἀλλ' ἐπ' ἐνίων μὲν ὠνόμασται..... κτλ. BIEHL obtient à peu près le même résultat en transportant a, 9 : ὥσπερ γὰρ ἡ ποίησις..... (11) ἐν τῷ αἰσθητικῷ avant a, 6 : ἡ μὲν οὖν τοῦ ψοφητικοῦ. Mais aucun changement ne nous paraît nécessaire. Après avoir 1° prouvé que le son en acte et l'ouïe en acte sont identiques et 2° remarqué que l'acte du son et celui de l'ouïe sont désignés par des termes différents, ARISTOTE ajoute ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν, et il explique 1° que la démonstration qu'il a faite pour le son et l'ouïe vaut pour tous les sens et tous les sensibles (la phrase a, 9 : ὥσπερ γὰρ..... (11) ἐν τῷ αἰσθητικῷ en indique la raison générale); mais 2° que la remarque faite sur la façon dont sont désignés les actes du son et de l'ouïe n'est pas vraie de tous les autres sens. — La transposition effectuée par BIEHL enlève à ὠνόμασται son véritable sujet qui est, sans aucun doute, ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ et qui ne peut pas être ἡ τοῦ ψοφητικοῦ ἐνέργεια καὶ ἡ τοῦ ἀκουστικοῦ. PHILOPON (474, 16 sqq.) et SOPHONIAS (111, 30) ont, d'ailleurs, suivi l'ordre traditionnel.

426 a, 7. διττὸν γὰρ ἡ ἀκοή, καὶ διττὸν ὁ ψόφος. — SIMPL., 193, 15 : διὰ τὸ ἐφ' ἑκάτερα δυνάμει τε καὶ ἐνεργείᾳ. — διττόν = διττῶς λέγεται, v. *Ind. Ar.*, 201 b, 39.

426 a, 16. τὸ δ' εἶναι ἕτερον. — V. *ad* III, 2, 425 b, 27 ; 4, 429 b, 10.

426 a, 17. τὴν οὕτω λεγομένην ἀκοὴν καὶ ψόφον, *sc.* τὴν κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴν καὶ τὸν κατ' ἐνέργειαν ψόφον.

426 a, 19. τὰ δὲ κατὰ δύναμιν λεγόμενα οὐκ ἀνάγκη, *i. e. :* οὐκ ἀνάγκη τὴν δυνάμει αἴσθησιν τὴν αὐτὴν εἶναι τῷ δυνάμει αἰσθητῷ (PHILOP., 475, 20). Il ne faut pas se méprendre sur le sens de l'expression « sensible en puissance ». Ce n'est pas la doctrine de la relativité du sujet et de l'objet dans la connaissance, qu'ARISTOTE expose ici. Sans doute, la distance qui l'en sépare n'est pas grande. Mais, cette distance, la pensée antique s'est toujours refusée à la franchir. C'est seulement, aux yeux d'ARISTOTE, le sensible *en tant que tel,* c'est-à-dire en tant que provoquant dans le sensitif une certaine activité, qui n'a son acte que dans celui-ci. Mais si, en tant que sensible, la blancheur, par exemple, n'est en acte que dans la sensation, il n'en est pas moins vrai que l'objet blanc existe en soi et en tant que blanc. Le sensible est antérieur à la sensation, car il subsiste sans elle (*Cat.*, 7, 7 b, 36 : τὸ γὰρ αἰσθητὸν πρότερον τῆς αἰσθήσεως δοκεῖ εἶναι . τὸ μὲν γὰρ αἰσθητὸν ἀναιρεθὲν συναναιρεῖ τὴν αἴσθησιν, ἡ δὲ αἴσθησις τὸ αἰσθητὸν οὐ συναναιρεῖ. Cf. *Meta.*, Γ, 5, 1010 b, 33 : τὸ δὲ τὰ ὑποκείμενα μὴ εἶναι, ἃ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, καὶ ἄνευ αἰσθήσεως ἀδύνατον . οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστίν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως · τὸ γὰρ κινοῦν τοῦ κινουμένου φύσει πρότερόν ἐστι · κἂν εἰ λέγεται πρὸς ἄλληλα ταῦτα, οὐθὲν ἧττον.). Autrement dit, l'objet est, indépendamment de la sensation, actuellement pourvu de toutes ses qualités (comme le remarque, notamment, H. SIEBECK, *Aristot.*, p. 76), seulement il n'est, alors, sensible qu'en puissance. L'unique chose qui lui fasse défaut est l'action qu'il pourrait exercer sur un sensitif. Lors donc qu'ARISTOTE affirme que le sensible n'a son acte que dans le sentant, il faut nous garder d'interpréter ces termes dans le sens que l'idéalisme moderne nous a accoutumés à leur donner. Ils signifient seulement ceci : l'objet sensible n'est tout ce qu'il peut être et n'atteint pleinement sa fin que quand il meut le sensitif, de même que le médecin ne réalise pleinement sa fonction que quand il produit la santé chez le malade (*Eth. Nic.*, X, 3, 1174 b, 23 et, pour l'interprétation de ce texte, HELIOD., 216, 24 ; MICH. EPH., 557, 24). SIMPL., 191, 8 (v. *ad* III,

2, 425 b, 26—426 a, 1) ; 25 : ἐνεργοῦντα ψόφον οὐχ ὡς ψόφον ἁπλῶς λέγων, ἀλλὰ τὸ ὅλον τοῦτο ὡς αἰσθητὸν ψόφον..... ἐπεὶ ἐνδέχεται καὶ ψόφον εἶναι καὶ μὴ ἀκούεσθαι. THEM., 155, 23 : λευκὸν γὰρ εἶναι καὶ χωρὶς ὄψεως δυνατόν.

426 a, 20. οἱ πρότερον φυσιολόγοι. — SIMPLICIUS (193, 27) pense qu'ARISTOTE a désigné ainsi DÉMOCRITE et ses disciples. D'après PHILOPON (471, 31 ; 475, 23), il s'agirait de PROTAGORAS. La première opinion est la plus vraisemblable (cf. DEMOCR., *Fr. phys.*, 1 Mull. : νόμῳ... γλυκύ, καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή · ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν. V., en outre, les textes cités par RITTER et PRELLER, t. 157 et notes, et ZELLER, tr. fr., t. II, pp. 289, n. 3 et 300, n. 1 et 2, I⁵, 851, 1 ; 863, 2 ; 864, 1 t. a.). ARISTOTE compte DÉMOCRITE parmi les physiologues (*De sensu*, 4, 442 a, 29 : Δημόκριτος δὲ καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων) et dit, ailleurs (*Gen. et corr.*, I, 2, 316 a, 1), de lui : χροιὰν οὔ φησιν εἶναι · τροπῇ γὰρ χρωματίζεσθαι. Il est possible, du reste, qu'il ait pensé aussi à PROTAGORAS. V. PLAT., *Théét., præs.* 156 A : ἐκ δὲ τῆς τούτων ὁμιλίας τε καὶ τρίψεως πρὸς ἄλληλα γίγνεται ἔκγονα πλήθει μὲν ἄπειρα, δίδυμα δέ, τὸ μὲν αἰσθητόν, τὸ δ' αἴσθησις, ἀεὶ συνεκπίπτουσα καὶ γεννωμένη μετὰ τοῦ αἰσθητοῦ. BELGER (*in alt. ed.* TREND., p. 358) fait, à ce propos, la remarque suivante : *quoniam autem in hac quidem re Heracliti placita in suum usum convertit* (*sc. Protagoras*), *haud inepte cum aliis physiologus dici potest*. Cf. *Meta.*, Θ, 3, 1047 a, 4 : οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανόμενον · ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. *Ibid.*, K, 6, 1062 b, 13 *et al.* TRENDELENBURG (*l. l.*) estime qu'ARISTOTE a pu, en outre, avoir en vue EMPÉDOCLE et ANAXAGORE. Mais les passages qu'il cite (*Meta.*, Γ, 5, 1009 a, 39 : ὁμοίως δὲ καὶ ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθε. K, 6, 1062 b, 19 ; Γ, 5, 1009 b, 26 : Ἀναξαγόρου δὲ καὶ ἀπόφθεγμα μνημονεύεται πρὸς τῶν ἑταίρων τινάς, ὅτι τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν.), dans lesquels, d'ailleurs, ARISTOTE trahit, en l'interprétant, la pensée de ces philosophes (v. ZELLER, tr. fr., t. II, pp. 244, n. 6 et 425, n. 1 ; I⁵, 804 et n. 1 ; 1016, 3 t. a.), ne se rapportent qu'indirectement à la doctrine dont il est question ici.

426 a, 27. εἰ δὴ συμφωνία..... b, 3. τῆς αἰσθήσεως. — La voix, dit ARISTOTE, n'est pas un son simple mais un accord de sons, une proportion, c'est-à-dire une synthèse, conforme à

une certaine loi, d'aigu et de grave. L'identité que nous venons de reconnaître entre le sensible en acte et la sensation nous permet donc de conclure que toute sensation est aussi une proportion ou une synthèse d'éléments coordonnés suivant une loi. THEM., 155, 26 : εἰ δὲ ταὐτὸ τὸ κατ' ἐνέργειαν ἀκουστὸν καὶ ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοή, ὀρθῶς [δὲ] ἐλέγοντο λόγοι αἱ αἰσθήσεις . δῆλον δὲ ἐντεῦθεν · ἡδίω γὰρ ἡμῖν ἀεὶ τὰ κεκραμένα τῶν αἰσθητῶν..... (156, 5) πᾶσα δὲ μίξις καὶ κρᾶσις λόγος, ὃς ὅταν γένηται κατ' ἐνέργειαν αἰσθητός, ὁ αὐτὸς γίνεται τῇ αἰσθήσει . εἰκότως ἄρα ἡ αἴσθησις λόγος. — TRENDELENBURG (p. 359) conjecture, non sans vraisemblance, εἰ δ' ἡ φωνὴ συμφωνία τίς ἐστιν. Mais cette transposition n'est pas indispensable. Il suffit de lire, comme le font SIMPLICIUS (193, 32) et PHILOPON (475, 29), à la suite de PLUTARQUE (*ap.* SIMPL., *l. l.*), εἰ δὴ συμφωνία et de considérer, avec les mêmes commentateurs, φωνή τις comme le sujet de συμφωνία (SIMPL., 194, 8 : ὅτι δὲ καὶ τὴν συμφωνίαν καλῶς κατηγορεῖ τῆς τινὸς φωνῆς, τουτέστι τῆς κατ' ἐνέργειαν..... κτλ. De même, PHILOP., 475, 30). Les mots ἡ δὲ φωνὴ καὶ ἡ ἀκοὴ ἔστιν ὡς ἕν ἐστι, καὶ ἔστιν ὡς οὐχ ἓν τὸ αὐτό signifient alors : la voix en acte et l'ouïe sont la même chose en un sens, c'est-à-dire en fait, et ne sont pas la même chose en un autre, c'est-à-dire diffèrent par leur concept (v. *ad* III, 2, 425 b, 27). SIMPL., 194, 4 : ὅτι μὲν οὖν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἡ κατ' ἐνέργειαν φωνή ἐστιν ὡς μία καὶ ἡ αὐτή, διότι τῷ ὑποκειμένῳ, ἔστι δὲ οὐχ ὡς αἱ αὐταὶ ἕτεραι οὖσαι κατ' ἰδιότητα, ἐκ τῶν ἄρτι προειρημένων γνώριμον. De même PHILOP., 476, 10 ; SOPHON., 112, 30. — SIMPLICIUS (194, 1) résume ainsi l'argument : ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἡ κατ' ἐνέργειάν ἐστι φωνή · ἡ κατ' ἐνέργειαν φωνὴ συμφωνία ὑπάρχει · πᾶσα συμφωνία λόγος ἐστίν · ἡ κατ' ἐνέργειαν ἄρα ἀκοὴ λόγος ἐστί. Cette interprétation, que nous avons adoptée parce qu'elle paraît reposer sur une tradition bien établie, ne va pas, néanmoins, sans quelques difficultés. Ce n'est pas seulement, semble-t il, la voix sensible en acte, c'est-à-dire entendue, mais aussi la voix sensible en puissance, qui est une συμφωνία. En outre, la phrase : ἡ δὲ φωνὴ καὶ ἡ ἀκοὴ..... τὸ αὐτό paraît plutôt signifier que la voix et l'ouïe sont ou ne sont pas identiques suivant qu'on les considère soit en acte, soit en puissance. C'est, en effet, là-dessus qu'ARISTOTE a insisté en dernier lieu (a, 23 : διχῶς γὰρ λεγομένης..... κτλ.). Par suite, bien que la correction proposée par TRENDELENBURG ne soit pas nécessaire à la rigueur, on peut être tenté de l'adopter. Cf. SOPHON., 112, 32 : ἡ δὲ φωνὴ συμφωνία τις. BYWATER (*Arist., Journ. of Philol.*, 1888, p. 55) pense

que cette leçon est confirmée par PRISCIEN qui écrit (22, 24) : ἡ δὲ φωνὴ συμφωνία εἴρηται παρὰ τῷ Ἀριστοτέλει. Mais rien ne prouve que PRISCIEN n'ait pas lu et compris comme SIMPLICIUS et PHILOPON (v. ci-dessus). — Quelle que soit l'interprétation qu'on admette, la phrase καὶ ἔστιν ὡς οὐχ ἓν τὸ αὐτό doit être considérée comme une sorte de parenthèse (v. TORSTRIK, p. 168). Quant aux mots ἓν τὸ αὐτό, le mieux est de les expliquer comme le fait SIMPLICIUS (*l. l.*) μία καὶ ἡ αὐτή. Il est probable que le texte a dû subir quelque altération. PHILOPON (476, 10) le reproduit en omettant τὸ αὐτό, et plusieurs manuscrits ont soit οὐχ ἓν οὐδὲ τὸ αὐτό, soit οὐχ ἓν ἢ οὐ τὸ αὐτό, leçon que suit ARGYROPULE (*non unum aut non idem sunt*). SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, IX, 351) conjecture οὐχ ἓν καὶ τὸ αὐτό.

426 a, 28. λόγος δ' ἡ συμφωνία,..... 29. λόγον τινὰ εἶναι. — Cf. *Meta.*, H, 2, 1043 a, 10 : συμφωνία δὲ ὀξέος καὶ βαρέος μῖξις τοιαδί. *Ibid.*, A, 9, 991 b, 13 ; N, 5, 1092 b, 14 ; *De sensu*, 7, 447 b, 2. Ces textes et d'autres (v. *Ind. Ar.*, 720 b, 23) prouvent surabondamment que ce sont bien la voix et l'accord considérés en eux-mêmes qui constituent, d'après ARISTOTE, des rapports, et que, par suite, il n'y a pas lieu d'adopter l'interprétation de THÉOPHRASTE, reprise par PHILOPON, suivant laquelle le rapport dont il est ici question serait celui de la voix en acte à l'ouïe (PRISC., 21, 6 : οὐκ ἐν τῇ τῶν στοιχείων ἀλλὰ ἐν τῇ τοῦ αἰσθητηρίου πρὸς τὰ αἰσθητὰ σχέσει ἀφορίζων — *sc.* Θεόφραστος — τὸν λόγον. PHILOP., 472, 29 : ἡ δὲ φωνὴ συμφωνία ἐστὶν οὐκ αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἀλλὰ πρὸς τὴν ἀκοήν — τοῦτο γὰρ θέλει ὁ λόγος, συμφωνίαν δὲ τὴν κοινωνίαν λέγει — ..... ἡ δὲ συμφωνία [ὁ] λόγος, τουτέστι τῆς φωνῆς πρὸς τὴν ἀκοὴν λόγος). Si le rapport auquel ARISTOTE pense était celui de la voix à l'ouïe, on comprendrait mal les expressions : λόγος δ' ἡ συμφωνία, ἀναγκὴ καὶ τὴν ἀκοὴν λόγον τινὰ εἶναι et plus bas (b, 5) : ὅλως δὲ μᾶλλον τὸ μικτὸν συμφωνία. D'ailleurs, le rapport du sensible en acte à la sensation est un rapport d'identité, comme ARISTOTE l'a déjà établi.

426 a, 30. καὶ διὰ τοῦτο καὶ φθείρει ἕκαστον ὑπερβάλλον, — εἰς τὸ αἰσθητήριον δρῶν καὶ ἀνεπιτήδειον ἐργαζόμενον πρὸς τὴν τοῦ λόγου ὑποδοχήν..... ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ὑπερβολὴ φθείρει τὴν σύμμετρον τοῦ ὀργάνου κρᾶσιν καὶ διὰ τοῦτο κωλύει καὶ τὴν τῆς αἰσθήσεως δι' αὐτοῦ ἐνέργειαν (SIMPL., 195, 2). V. *ad* II, 12, 424 a, 30—31. — Peut-être le sens est-il plus simple : les qualités excessives qui

ne sont pas tempérées par le mélange des qualités contraires ne produisent pas de sensation, ou produisent une sensation douloureuse, ce qui revient à dire qu'elles sont moins pleinement sensibles. — Étant donnée l'identité du sensible en acte et du sensitif en acte, nous devons conclure de là que la sensation est elle-même une synthèse d'éléments divers en proportions déterminées. Il n'y a pas de contradiction entre ce passage et celui du *De sensu* (ch. VII), où ARISTOTE établit que, lorsque deux sensibles du même genre agissent en même temps sur la sensibilité, le sujet éprouve une sensation composite qui n'est exactement ni celle de l'un, ni celle de l'autre (447 a, 17 : τοῦτο δὴ ὑποκείσθω, καὶ ὅτι ἑκάστου μᾶλλον ἔστιν αἰσθάνεσθαι ἁπλοῦ ὄντος ἢ κεκραμένου ..... 24. ἅπαντα τὰ ἁπλᾶ μᾶλλον αἰσθητά ἐστίν). Car, si le mélange de sensibles différents peut rendre moins nette l'aperception de chacun d'eux, il n'en est pas moins vrai que, pour être sensibles, il faut d'abord que les qualités extrêmes s'atténuent par leur mélange réciproque. Dans l'accord, l'aigu et le grave ne sont pas distinctement sentis (*ibid.*, a, 19 ; b, 2) ; mais, d'autre part, un aigu ou un grave absolus et sans mélange ne sauraient donner lieu à une sensation normale.

426 a, 31. ὁμοίως δὲ καὶ ἐν χυμοῖς τὴν γεῦσιν. — TRENDELENBURG (p. 360) remarque qu'ARISTOTE n'a pas désigné pour le goût, comme il l'a fait pour les autres sens, les qualités excessives dont la sensation est impossible. Il conjecture qu'il faut sous-entendre τὸ ὀξὺ καὶ τὸ βαρύ, en remarquant, d'ailleurs, qu'on trouve dans ARISTOTE des exemples de l'emploi du premier de ces deux termes (*De an.*, II, 10, 422 b, 14), mais non point du second, pour désigner des saveurs. Il nous semble que le sujet sous-entendu est plutôt ἕκαστον ὑπερβάλλον.

426 b, 3. ὡς λόγου τινός. — Sur le sens de ὡς, v. *ad* I, 5, 411 b, 26.

διὸ καὶ ἡδέα..... 7. λυπεῖ ἢ φθείρει. — Ce passage, bien qu'assez clair dans son ensemble, car il se ramène quant à l'essentiel à ces deux propositions : διὸ καὶ ἡδέα μέν, ὅταν ..... ἄγηται εἰς τὸν λόγον ..... ὑπερβάλλοντα δὲ λυπεῖ ἢ φθείρει (*sc.* τὴν αἴσθησιν), est difficile à expliquer dans le détail. Les commentateurs anciens ne suivent pas le texte de très près et les modernes renoncent, pour la plupart, à le

comprendre, sans y introduire des modifications assez importantes. Cependant SIMPLICIUS (195, 13 sqq.), PHILOPON (477, 3 sqq.) et SOPHONIAS (113, 10 qui paraît toutefois — 113, 1 — avoir lu λύει pour λυπεῖ (b, 7), leçon que fournit aussi PRISCIEN — 22, 27 — et que préfère, peut-être avec raison, BYWATER, *op. cit.*, *Journ. of Philol.*, 1888, p. 55) ont commenté le texte tel que nous l'avons, et il nous paraît susceptible d'être expliqué sans le secours d'aucune correction conjecturale. Le sens en est suggéré, en effet, par un passage du *De sensu* (3, 439 b, 24) : ..... ἀνάγκη μικτόν τι εἶναι καὶ εἶδός τι χρόας ἕτερον. ἔστι μὲν οὖν οὕτως ὑπολαβεῖν πλείους εἶναι χρόας παρὰ τὸ λευκὸν καὶ τὸ μέλαν, πολλὰς δὲ τῷ λόγῳ · τρία γὰρ πρὸς δύο, καὶ τρία πρὸς τέτταρα, καὶ κατ' ἄλλους ἀριθμοὺς ἔστι παρ' ἄλληλα κεῖσθαι, τὰ δ' ὅλως κατὰ μὲν λόγον μηδένα, καθ' ὑπεροχὴν δέ τινα καὶ ἔλλειψιν ἀσύμμετρον, καὶ τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον ἔχειν ταῦτα ταῖς συμφωνίαις · τὰ μὲν γὰρ ἐν ἀριθμοῖς εὐλογίστοις χρώματα, καθάπερ ἐκεῖ τὰς συμφωνίας, τὰ ἥδιστα τῶν χρωμάτων εἶναι δοκοῦντα, οἷον τὸ ἁλουργὸν καὶ φοινικοῦν καὶ ὀλίγ' ἄττα τοιαῦτα, δι' ἥνπερ αἰτίαν καὶ αἱ συμφωνίαι ὀλίγαι, τὰ δὲ μὴ ἐν ἀριθμοῖς τἆλλα χρώματα..... *Ibid.*, 4, 442 a, 12 : ὥσπερ δὲ τὰ χρώματα ἐκ λευκοῦ καὶ μέλανος μίξεώς ἐστιν, οὕτως οἱ χυμοὶ ἐκ γλυκέος καὶ πικροῦ ..... εἴτε κατ' ἀριθμούς τινας τῆς μίξεως καὶ κινήσεις, εἴτε καὶ ἀορίστως. οἱ δὲ τὴν ἡδονὴν ποιοῦντες μιγνύμενοι, οὗτοι ἐν ἀριθμοῖς μόνον. Il résulte de ces passages, d'abord, que le noir et le blanc, le doux et l'amer, et sans doute aussi les autres qualités simples, sont susceptibles de se combiner pour donner naissance aux qualités composées, soit suivant des rapports simples, que l'on peut exprimer en nombres exacts (ἐν ἀριθμοῖς εὐλογίστοις), soit, d'une manière générale (τὰ δ' ὅλως), suivant des rapports quelconques et dont les termes ne sont pas commensurables (καθ' ὑπεροχὴν δέ τινα καὶ ἔλλειψιν ἀσύμμετρον); en second lieu, que le type des rapports de la première espèce est l'accord (συμφωνία), et que ces rapports sont les plus rares et ceux aussi qui donnent naissance aux qualités sensibles les plus agréables (la façon dont BONITZ, *Ind. Ar.*, 720 b, 28, cite le texte du *De sensu* : ἐν ἀριθμοῖς εὐλογίστοις ὀλίγαι συμφωνίαι en fausse un peu le sens. Car, ainsi présenté, il semblerait indiquer qu'il y a d'autres accords que ceux qui consistent ἐν ἀριθμοῖς εὐλογίστοις. Or, ARISTOTE veut dire, au contraire, que *tous* les accords consistent dans des rapports de ce genre ; c'est précisément pour cela que les accords sont en petit nombre : δι' ἥνπερ αἰτίαν καὶ αἱ συμφωνίαι ὀλίγαι. Cf. ALEX., *De sensu*, 113, 11 : ὅταν δὲ μηδένα λόγον ἔχωσιν οἱ φθόγγοι πρὸς

ἀλλήλους, ἀνάρμοστον καὶ ἀσύμφωνον τὸ ἀκουόμενόν ἐστιν, ἀκουόμενον μέντοι. *Meta.*, N, 5, 1092 b, 14 : ὁ λόγος ἡ συμφωνία ἀριθμῶν). En faisant l'application de ces idées au texte du *De anima*, on obtient le sens suivant : C'est pourquoi les qualités sensibles sont agréables (ἡδέα *sc.* τὰ αἰσθητά. PHILOP., 477, 5 : καί φησιν ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν ἡδὺ αἰσθητὸν..... κτλ.) lorsque, d'abord pures et sans mélange, elles sont amenées à s'unir suivant la proportion voulue ; comme, par exemple, l'aigre (il est difficile de savoir si τὸ ὀξὺ désigne ici la qualité sapide ou la qualité sonore, l'aigre ou l'aigu. Le premier de ces deux sens est adopté par SOPHONIAS, 113, 12 : οἷον οἱ χυμοὶ ἄμικτοι..... κτλ.), le doux et le salé ; car elles sont agréables en ce cas. En effet, si les qualités qui s'unissent sont déjà des mélanges complexes d'éléments divers, elles ne sauraient s'unir ἐν ἀριθμοῖς εὐλογίστοις et former un rapport simple. Mais il n'en est pas moins vrai que, *d'une manière générale* (ὅλως δὲ, cf. τὰ δ' ὅλως dans le texte du *De sensu*), un mélange, quel qu'il soit, ressemble davantage à un accord, c'est-à-dire à un mélange en proportions définies, que des qualités simples comme l'aigu ou le grave. En ce qui concerne le toucher, par exemple (ἁφῇ δὲ = ἐν τῇ ἁφῇ — SIMPL., 195, 18 —, comme plus haut (b, 2) ἐν ὀσφρήσει), ce qui peut être échauffé, c'est-à-dire ce qui n'est pas absolument chaud, ou ce qui peut être refroidi, c'est-à-dire ce qui n'est pas absolument froid (PHILOP., 477, 12 : καὶ ὅρα πῶς εἶπεν τὸ θερμαντόν, τουτέστι τὸ δυνάμενον θερμανθῆναι, καὶ ψυχτὸν τὸ δυνάμενον ψυχθῆναι..... καὶ οὐκ εἶπεν τὸ θερμὸν ἢ ψυχρόν · εἰ γὰρ τοῦτο εἶπεν, τὸ ἄκρως ἐνόει [τὸ] θερμὸν καὶ ψυχρόν, ὅπερ οὐχ ἡδύνει τὴν ἁφήν, ἀλλὰ καὶ φθείρει αὐτήν. Cf. SOPHON., 113, 16), ressemble davantage à un mélange proportionnel exact que le chaud ou le froid absolus. Or la sensation est proportion, et, par suite, un mélange quelconque de qualités est plus agréable et donne lieu à une sensation plus normale que des qualités pures et excessives. — TORSTRIK (p. 168) a bien compris l'enchaînement des idées dans ce passage. Mais, faute d'avoir aperçu le sens de μᾶλλον τὸ μικτὸν συμφωνία, il considère les mots b, 6 : συμφωνία..... (7) ψυκτὸν comme interpolés. DITTENBERGER (*Götting. gelehr. Anz.*, 1863, p. 1614) supprime ἁφῇ δὲ τὸ θερματὸν ἢ ψυκτὸν et met une virgule après τὸ μικτόν. Le sens serait ainsi : d'une manière générale le mixte est plus agréable, l'accord, par exemple, est plus agréable que l'aigu ou le grave isolés. MADVIG (*Adv. crit.*, I, 473), qui conjecture ἀλέα pour ἁφῇ, comprend à peu près de même : l'accord, par exemple, est plus agréable que l'aigu ou

le grave isolés, et la chaleur tempérée (ἀλέα), plus agréable que le chaud ou que le froid. Mais, comme nous venons de le voir, la συμφωνία n'est pas, d'après ARISTOTE, un mélange quelconque et ne peut, par conséquent, être donnée comme exemple de τὸ μικτὸν ὅλως. BIEHL transporte ἀφῇ..... ψυκτόν après ἢ ἁλμυρόν, conjecture qui ne permet pas plus que la précédente d'expliquer l'emploi des expressions θερμαντὸν ἢ ψυκτὸν au lieu de θερμὸν ἢ ψυχρόν. La correction proposée par STEINHART (*Symb. crit.*, p. 5), ἁφῆς (que paraît avoir lu SOPHONIAS, 113, 15) pour ἁφῇ, n'est pas nécessaire. Les conjectures de ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 75, n. 7), ἄρα pour b, 5. γὰρ, et, b, 6 : <εἰ> συμφωνία, dénaturent le sens. — S'il y a quelque interpolation dans ce passage, ce ne peut être que celle des mots ἡ δ' αἴσθησις ὁ λόγος qui ont bien l'air d'une glose, et qu'on pourrait supprimer sans inconvénient.

426 b, 8. ἑκάστη μὲν οὖν. — A partir d'ici jusqu'à la fin du chapitre, ARISTOTE étudie le sens commun dans sa troisième fonction, en tant qu'unité qui distingue les sensibles d'espèces différentes.

426 b, 8 et **10. τοῦ ὑποκειμένου.** — *Ind. Ar.*, 798 b, 60 : τὸ ὑποκείμενον *non solum est enunciati logici subiectum, sed omnino ea res, de qua in disputatione aliqua vel doctrina agitur..... ψγ2. 426 b 9.*

426 b, 9. ὑπάρχουσα ἐν τῷ αἰσθητηρίῳ ᾗ αἰσθητήριον. — La sensibilité réside dans le sensorium en tant que tel, c'est-à-dire, non en tant que corps, mais en tant qu'organe vivant et pouvant rendre possible l'activité sensitive (SIMPL., 196, 8 : .....ἀλλ' οὐ σωμάτων ἁπλῶς, ὡς δὲ αἰσθητηρίων τῶν ἤδη καὶ ζώντων καὶ τοιαύτην ζώντων ζωήν, ὡς τῇ αἰσθήσει ὀργάνου τρόπον ὑπηρετεῖν.). Si l'on peut dire, d'ailleurs, que la sensibilité est dans l'organe, c'est seulement en ce sens que l'organe est la condition de la sensation en acte. ID., 196, 14 : ὡς ὀργάνῳ τῷ αἰσθητηρίῳ χρωμένη, ἐνυπάρχειν αὐτῷ λέγεται.

426 b, 10. κρίνει et plus bas, **14. κρίνομεν, 17. κρίνειν τὸ κρῖνον** *et sæp.* — Cf. *An. post.*, II, 19, 99 b, 35 : ἔχει γὰρ (*sc.* τὰ ζῷα) δύναμιν σύμφυτον κριτικήν, ἣν καλοῦσιν αἴσθησιν. V. *ad* III, 9, 432 a, 16.

426 b, 12. ἐπεὶ δὲ..... 427 a, 16. τὸν τρόπον τοῦτον. — ARISTOTE aborde ici la question qu'il a déjà rencontrée (III, 1, 425 a, 30—b, 3), et la plus importante de celles que puisse soulever la théorie de la sensation. Il s'agit de savoir ce qui fait l'unité de la connaissance sensible. C'est le sens commun, répond-il, qui joue le rôle d'unité devant laquelle comparaissent les diverses espèces de sensibles afin d'être distinguées (SIMPL., 196, 36 : ἑκάστην τῶν πέντε ὑπομνήσας ἄλλην ἄλλου εἶναι ὑποκειμένου αἰσθητοῦ ἰδίου, ὅτι μία τις καὶ κοινὴ πάντων ἐστὶν αἴσθησις δείκνυσιν ἐκ τοῦ εἶναί τι ἐν ἡμῖν τὸ παραβάλλον καὶ ἕκαστον κρῖνον..... ὅτι διαφέρει τῶν ἄλλων..... οἷον τὸ λευκὸν τοῦ γλυκέος. De même PHILOP., 478, 32). Peu importe, d'ailleurs, que les sensibles dont il faut opérer la distinction appartiennent à un même genre (noir et blanc) ou à des genres différents (noir et doux) (v. *De an.*, III, 7, 431 a, 24 : τί γὰρ διαφέρει τὸ ἀπορεῖν πῶς τὰ μὴ ὁμογενῆ κρίνει ἢ τὰ ἐναντία, οἷον λευκὸν καὶ μέλαν ·). Mais il y a une difficulté qui se présente dans les deux cas : le blanc imprime au sensorium un certain mouvement, le noir un mouvement opposé, et il faut que le blanc et le noir soient, à la fois, dans le sensorium et dans le même temps pour être distingués. Comment donc le sens peut-il recevoir à la fois deux mouvements opposés? On pourrait être tenté de répondre que la difficulté se résout, dans la connaissance, comme dans les choses mêmes, puisqu'en elles des sensibles différents se rencontrent en même temps, sans se heurter ni se confondre (*De sensu*, 7, 449 a, 13 : ἢ ὥσπερ ἐπὶ τῶν πραγμάτων αὐτῶν ἐνδέχεται, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς . τὸ γὰρ αὐτὸ καὶ ἓν ἀριθμῷ λευκὸν καὶ γλυκύ ἐστι, καὶ ἄλλα πολλά). Sans doute, le problème de l'unité dans la connaissance et celui de l'unité dans les choses ne sont pas sans analogie. Comment de certaines formes sensibles, qui sont toutes des universaux, résulte-t-il l'individualité de Callias? Comment des sensations différentes forment-elles une individualité dans la pensée? Ce sont deux questions connexes.

A la première, il faut répondre que c'est la substance, c'est-à-dire une chose dans laquelle il y a de la matière sous les attributs, qui constitue le principe d'individualité dans les objets. Le propre de la substance c'est de pouvoir admettre les contraires et d'être une en nombre (*Cat.*, 5, 4 a, 10 : μάλιστα δὲ ἴδιον τῆς οὐσίας δοκεῖ εἶναι τὸ ταὐτὸν καὶ ἓν ἀριθμῷ ὂν τῶν ἐναντίων εἶναι δεκτικόν,..... (18) οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος, εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὤν, ὁτὲ μὲν λευκὸς ὁτὲ δὲ μέλας γίνεται, καὶ θερμὸς καὶ ψυχρός,

καὶ φαῦλος καὶ σπουδαῖος.). Toutefois, cette solution ne saurait nous suffire en ce qui concerne l'unité de la connaissance sensible (v. *ad* III, 3, 427 a, 2—17). Car ce n'est pas *successivement* mais *simultanément* que le sujet sentant doit être *en acte*, les deux contraires. Pour comprendre comment il peut en être ainsi, il faut remarquer que le πρῶτον αἰσθητικὸν est, comme le point, à la fois un et multiple. Car le point est un, en tant qu'il réunit les deux extrémités de la ligne, et il est multiple en tant qu'il sépare ses deux parties. Mais comment le point peut-il être, indifféremment, un et multiple? C'est qu'il n'est pas lui-même une partie de l'étendu (v. *ad* I, 3, 407 a, 12); en lui-même, il est pure puissance. Il en est ainsi du πρῶτον αἰσθητικόν. Il ne faut pas le considérer comme quelque chose de corporel, mais suivant la remarque d'ALEXANDRE (dans le commentaire qu'il donne de ce morceau, ἀπ. κ. λύσ., III, 9, 97, 12 : ἡ γὰρ δύναμις αὕτη μία οὖσα καὶ ὥσπερ πέρας τοῦ σώματος τούτου οὗ δύναμίς ἐστιν,..... ἀσώματός τε οὖσα καὶ ἀδιαίρετος καὶ ὁμοία πάντῃ, μία οὖσα, πολλαί πως γίνονται τῷ τῶν καθ' ἕκαστον μόριον τοῦ σώματος, οὗ δύναμίς ἐστι, κινήσεων αἰσθάνεσθαι ὁμοίως. De même ID., *De an.*, 63, 17), il faut n'y voir qu'une pure puissance ou faculté dont est doué l'organe central de la sensibilité. Cette substance, où s'unissent et se distinguent les qualités sensibles, est le principe d'unité dans le microcosme de la connaissance. Ce qui est impossible c'est qu'une même partie d'un objet étendu possède, dans le même temps, des qualités contraires, ou que le sens commun affirme que ce qui est noir est, en même temps, blanc. Mais il n'y a pas d'impossibilité à ce qu'il juge, en même temps, que ce qui est blanc est blanc et que ce qui est noir est noir.

426 b, 12. τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ..... 14. κρίνομεν, *i. e.* : κρίνομεν τὸ λευκὸν πρὸς τὸ γλυκύ. Cf. THEM., 156, 17; SIMPL., 197, 3; PHILOP., 478, 3.

426 b, 14. ἀνάγκη δὴ..... 15. αἰσθητὰ γάρ ἐστιν. — THEM., 156, 21 : ἀνάγκη δὲ αἰσθήσει καὶ τοῦτο κρίνεσθαι · τῶν γὰρ αἰσθητῶν αἰσθηταὶ καὶ αἱ διαφοραί.

426 b, 15. ᾗ καὶ δῆλον ὅτι..... 17. τὸ κρῖνον. — SIMPL., 197, 16 : φαίνεται τοίνυν τὴν σάρκα μὲν ἀντὶ παντὸς εἰπὼν σώματος, ἔσχατον δὲ αἰσθητήριον οὐ τὸ ὄργανον ἀλλ' αὐτὴν καλῶν τὴν αἰσθητικὴν ψυχήν,..... ἐπεὶ οὖν τὸ δύο τινῶν καὶ πλειόνων τὸ διάφορον γνωρίζον

τὰ δύο ἢ καὶ πάντα ἅμα τε γινώσκει καὶ οὐκ ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ μέρει, ἀλλὰ ἀδιαιρέτῳ ἑνί, δῆλον ὅτι σῶμα οὐκ ἔστι τὸ ἔσχατον κρῖνον . τὸ γὰρ σῶμα ἁπτόμενον κρίνει, τουτέστιν ἑκάστῳ αἰσθητῷ κατὰ διάφορα προσπῖπτον μέρη,..... διὸ ὅμοιον ὡς εἰ τοῦ μὲν ἐγώ, τοῦ δὲ σὺ αἴσθοιο. Mais cette interprétation, que fournissent aussi PHILOPON (479, 9 et 482, 30) et SOPHONIAS (113, 36), ne va pas sans difficultés. Car, outre qu'ARISTOTE n'emploie pas ἡ σὰρξ pour désigner le corps en général, ni τὸ αἰσθητήριον pour la sensibilité, on ne voit pas pourquoi, après tout ce qui a été dit précédemment sur la nature de l'âme sensitive et de la sensation, il éprouverait le besoin de remarquer que la sensibilité n'est pas le corps. Les mêmes raisons et d'autres qu'il est facile d'apercevoir, militent contre l'explication proposée par DEMBOWSKI (*Quæst. Ar. duæ*, p. 45) : *Hoc igitur :* « ἡ σὰρξ οὐκ ἔστι τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον » *significat : est in singulorum sensuum instrumentis, — quae per se, ut vidimus, appellantur* πρῶτα αἰσθητήρια, *quae sunt caro, — animae vis sentiens, qua proprie sentiuntur res, quae non est caro; haec animae vis sentiens est* τὸ ἔσχατον αἰσθητήριον *et ea sola conjungere potest sensus singulos cum facultate media et discernenti.* — D'après TRENDELENBURG (p. 362), ARISTOTE voudrait dire, simplement, que l'opinion d'après laquelle les organes corporels sont les causes ultimes (ἔσχατον), qui suffisent à expliquer la sensation et le discernement des sensations, n'est pas soutenable. Car, en ce cas, l'organe du toucher (ou tout autre) devrait suffire au discernement des sensibles différents. Mais, si tel était le sens, l'exemple serait singulièrement mal choisi, puisque la chair n'est pas, dans l'opinion d'ARISTOTE, l'organe du tact. — TORSTRIK (p. 169) explique ainsi : *quo calidum et album distinguimus, id unum sit necesse est. Jam pone carnem esse ultimum (sive immediatum) tactûs instrumentum : sequetur ut oculus, quum album videt, nullo interjecto medio tangere debeat rem albam. Nam quo discernimus album a calido, id unum est : rem calidam vero tangendo sentit id quod sentit : necesse igitur erit ut etiam albam rem idem illud quod sentit tangendo sentiat. At notum est nos non videre quum rem ipso oculi (leg. oculo) tangimus. Ergo caro non est id in quo habitat tactus, sed medii locum tenet.* — Ainsi comprise, l'argumentation d'ARISTOTE pourrait servir à prouver que n'importe quel organe n'est qu'un milieu, et que l'œil, par exemple, n'est pas l'organe de la vue. On pourrait dire, en effet, en changeant seulement les exemples : *nam quo discer-*

nimus sonum a colore id unum est : sonum vero auribus sentit id quod sentit, necesse igitur erit ut etiam colorem idem illud quod sentit auribus sentiat. — Il faut, croyons-nous, pour comprendre ce passage, tenir compte des idées d'ARISTOTE sur les rapports du sens commun et du toucher. De tous les sens, le toucher est, en effet, celui qui a le plus d'analogie avec le sens commun. Moins spécial que les autres sens particuliers, il est plutôt une collection de sens divers qu'un sens unique. De plus, c'est le seul que possèdent tous les animaux, et on peut l'appeler, à juste titre, la sensibilité primitive (πρώτη αἴσθησις, *Part. an.*, II, 8, 653 b, 23; *De an.*, II, 2, 413 b, 5; 414 a, 3; 3, 414 b, 3; III, 12 et 13; V. *ad ll. l.*). Tout comme la sensibilité non spécifiée est la condition de toute sensibilité spéciale, le toucher est la condition qui rend possible les autres sens, mais il peut exister sans eux (v. *ad* II, 3, 415 a, 4; III, 13, 435 b, 5—7). L'analogie va si loin que la partie commune de tous les organes des sens spéciaux, l'organe central, siège du sens commun, est aussi celui du toucher (*Part. an.*, II, 10, 656 a, 27 : ὅτι μὲν οὖν ἀρχὴ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν ὁ περὶ τὴν καρδίαν τόπος, διώρισται πρότερον ἐν τοῖς περὶ αἰσθήσεως · καὶ διότι αἱ μὲν δύο φανερῶς ἠρτημέναι πρὸς τὴν καρδίαν εἰσίν, ἥ τε τῶν ἁπτῶν καὶ ἡ τῶν χυμῶν..... κτλ. *De sensu*, 2, 438 b, 30 : τὸ δ' ἁπτικὸν γῆς . τὸ δὲ γευστικὸν εἴδός τι ἁφῆς ἐστίν . καὶ διὰ τοῦτο πρὸς τῇ καρδίᾳ τὸ αἰσθητήριον αὐτῶν. V. *ad* II, 12, 424 a, 24—25; KAMPE, *Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 72, n. 3; MARCHL, *Arist. Lehre v. d. Tierseele*, p. 59, n. 3. Ce dernier essaie de démontrer, sans y réussir à notre avis, que, d'après ARISTOTE, l'organe propre du toucher est la chair). On a donc le droit de dire que le *sensorium commune* et le *sensorium* tactile ne font qu'un (*Part. an.*, II, 10, 656 b, 34; V. *ad* II, 11, 422 b, 34—423 a, 1; *De Somno*, 2, 455 a, 17 : καὶ κρίνει δὴ καὶ δύναται κρίνειν ὅτι ἕτερα τὰ γλυκέα τῶν λευκῶν, οὔτε γεύσει οὔτε ὄψει οὔτ' ἀμφοῖν, ἀλλά τινι κοινῷ μορίῳ τῶν αἰσθητηρίων ἁπάντων . ἔστι μὲν γὰρ μία αἴσθησις, καὶ τὸ κύριον αἰσθητήριον ἕν · τὸ δ' εἶναι αἰσθήσει τοῦ γένους ἑκάστου ἕτερον, οἷον ψόφου καὶ χρώματος . τοῦτο δ' ἅμα τῷ ἁπτικῷ μάλισθ' ὑπάρχει · τοῦτο μὲν γὰρ χωρίζεται τῶν ἄλλων αἰσθητηρίων, τὰ δ' ἄλλα τούτου ἀχώριστα.). La corrélation de l'organe du tact et de celui du sens commun pourrait faire croire que la chair, vulgairement considérée comme l'organe du tact, est aussi celui du sens commun. Il est donc intéressant de signaler quand l'occasion s'en présente, comme ici, les arguments qui prouvent que cette opinion serait erronée. Ces arguments montrent, en

outre, que la chair n'est pas, non plus, l'organe immédiat du toucher, vérité contraire aux apparences et qu'il est malaisé d'établir (v. *ad* II, 11, 422 b, 34—423 a, 21; 423 a, 22—b, 26 *et sqq.*). ARISTOTE remarque donc ici que l'organe immédiat (ἔσχατον, *Ind. Ar.*, 673 b, 15 : σάρξ, αἰσθητήριον..... ἡ σὰρξ οὐκ ἔστι τὸ ἔσχατον (τὸ πρῶτον) αἰσθητήριον ψγ *2. 426 b 15.* — *Ibid.*, 653 b, 25; V. *ad* II, 12, 424 a, 24—25; *Ibid.*, 289 b, 55 : ἔσχατον *id quod proxime accedit ad aliud, ad quod refertur.*) du sens commun ne peut pas être la chair. Et il en donne la raison suivante : Le sens commun doit saisir la différence des sensibles qu'il discerne; il faut donc qu'il les sente l'un et l'autre, ce qui revient à dire que l'organe du sens commun doit être affecté par l'un et par l'autre. Comme la chair n'est affectée que par contact, il faudrait, pour qu'elle fût l'organe du sens commun, que les sensibles visuels et sonores, par exemple, exerçassent un contact sur elle, ce qui, en fait, n'a pas lieu. — Quelque interprétation que l'on adopte, il faut entendre par ἁπτόμενον αὐτοῦ : ἁπτόμενον τοῦ αἰσθητοῦ (v. TREND., *l. l.* et PHILOP., 479, 19; 483, 7 : ἁπτομένην τῶν αἰσθητῶν).

426 b, 17. οὔτε δὴ κεχωρισμένοις, *i. e.* : οὐ γὰρ οἷόν τε κεχωρισμένας..... δυνάμεσιν (THEM., 157, 6). L'emploi de δὴ s'explique par ce que la proposition qu'ARISTOTE va énoncer est déjà impliquée par la remarque qui précède. — οὔτε correspond, sans doute, à ὅτι δὲ οὐδέ (b, 23). *Ind. Ar.*, 546 a, 8 : *post* οὔτε *alterum membrum per anacoluthiam quandam omittitur ac post aliquod intervallum mutata constructione per* οὐδέ *adiicitur.* Aγ *22. 84 a 18—25 Wz.*

426 b, 19. οὕτω μὲν γὰρ..... 20. ἀλλήλων, *i. e.* : εἰ γὰρ ἐνδέχοιτο κεχωρισμένοις κρίνειν ὅτι ἕτερον τὸ γλυκὺ τοῦ λευκοῦ... κτλ. La conjecture de ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 86, n. 8) οὐκ ἂν pour κἂν, dénature le sens de cette proposition qui est, d'ailleurs, parfaitement clair.

426 b, 20. δεῖ δὲ τὸ ἓν..... 22. αἰσθάνεται. — TRENDELENBURG (p. 363) estime qu'il faut soit considérer les mots λέγει ἄρα τὸ αὐτὸ comme interpolés (*adeo iners et otiosa repetitio*), soit lire : λέγει γὰρ καὶ ὅτι τὸ αὐτό. D'après TORSTRIK (*in app. crit. ad loc.*), les phrases b, 21 : λέγει ἄρα τὸ αὐτό..... (22) καὶ αἰσθάνεται appartiendraient à la première rédaction du *De anima*, et b, 20 :

δεῖ δὲ τὸ ἓν..... (21) τοῦ λευκοῦ à la seconde. PHILOPON (483, 13) a lu le texte traditionnel.

426 b, 22. ὥστε ὡς λέγει..... αἰσθάνεται. — SIMPL., 197, 30 : δῆλον γὰρ ὡς ὁ λέγων, εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὤν, πρὸ τοῦ λέγειν καὶ γινώσκει εἴτε αἰσθητικῶς εἴτε νοερῶς. — νοεῖ ne doit pas être pris dans son sens précis : νοεῖ λέγει ἀντὶ τοῦ φαντάζεται (PHILOP., 483, 16). Peut-être faut-il lire φρονεῖ qu'ont deux manuscrits et qui conviendrait mieux comme sens. — On pourrait encore voir dans cette phrase une allusion aux fonctions supérieures du sens commun : de même que le sens commun, en tant qu'il est la conscience, a des fonctions intellectuelles (v. *ad* III, 2, 425 b, 20—22), de même aussi en tant qu'il prononce ou qu'il juge. En ce cas, il faudrait traduire : ainsi il pense et sent à la fois.

ὅτι μὲν οὖν..... 427 a, 1. τὸ λευκὸν ἑτέρως. — L'argument se ramène à ceci : Le principe qui discerne les sensibles doit, pour pouvoir prononcer que deux sensibles diffèrent, les saisir l'un et l'autre dans un même instant indivisible. Non seulement il prononce dans un même instant qu'ils diffèrent, mais il prononce qu'ils diffèrent dans un même instant, car les sensibles n'existent pour lui en acte que dans le temps où il les saisit, et il ne peut les discerner que quand ils sont sensibles en acte. Il résulte de là que, puisque sentir c'est s'identifier à la forme sensible, le sentant indivisible doit revêtir, dans le même temps, des formes contraires, ce qui paraît impossible. ALEX., ἀπ. κ. λύσ., III, 9, 95, 12 : λαβὼν δ' ἐκ τούτων τὸ ἓν εἶναι τὸ πάντων αἰσθητῶν αἰσθανόμενόν τε καὶ κρῖνον αὐτῶν τὰς διαφοράς, ἐφεξῆς ἔδειξεν, ὅτι καί, εἰ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ καὶ ἅμα αὐτῶν αἰσθάνεται, ὅτε κρίνει τὰς διαφορὰς αὐτῶν (εἴ γε, ὅτε κρίνει αὐτάς, τότε αἰσθάνεται, κρίνει δ' ἅμα τὰς πρὸς ἄλληλα αὐτῶν διαφοράς), καὶ αἰσθάνοιτ' ἂν ἅμα τῶν κρινομένων..... (20) ἐπὶ τούτοις ἠπόρησεν, ἐπεὶ τὸ κατ' ἐνέργειαν αἰσθάνεσθαί ἐστι τὸ τὸ εἶδος τοῦ αἰσθητοῦ χωρὶς τῆς ὕλης λαμβάνειν, πῶς οἷόν τε ἕν τι ὂν ἅμα πλειόνων καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι.

426 b, 25. ὅτε θάτερον λέγει ὅτι ἕτερον καὶ θάτερον. — *Sub.* : λέγει ὅτι ἕτερον. PHILOP., 483, 20 : ἡ λέγουσα (*sc.* αἴσθησις) ὅτι διαφέρει τὸ ἀγαθὸν τοῦ κακοῦ, καὶ τὸ κακὸν ἄρα ὅτε λέγει διαφέρειν τοῦ ἀγαθοῦ, ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ τῷ πρώτῳ λέγει.

426 b, 26. οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε. — Le temps essentiel est celui du jugement. Lorsque ce jugement a pour objet un événement passé ou futur, le temps pendant lequel il a lieu est accidentel quant à cet événement (SIMPL., 198, 10 : καὶ τὸ νῦν τοίνυν τῆς μὲν καὶ νῦν γιγνομένης ναυμαχίας καὶ νῦν λεγομένης κατ' ἄμφω καθ' αὑτὸ κατηγορεῖται · ἐὰν δὲ πρότερον γινόμενον νῦν λέγηται, καθ' αὑτὸ μὲν ὡς λεγομένης τὸ νῦν κατηγορεῖται, τῆς δὲ ναυμαχίας αὐτῆς κατὰ συμβεβηκός · οὐ γὰρ ὡς γινομένης νῦν ἀλλ' ὡς λεγομένης νῦν ·). Mais, quand le rapport affirmé est celui de deux sensibles, comme le temps pendant lequel on peut discerner leur différence est précisément celui pendant lequel ils sont tous deux sensibles en acte (ALEX., *op. cit.*, 95, 17 : ἐν γὰρ τῷ αἰσθάνεσθαι τῇ αἰσθήσει τὸ κρίνειν.), le temps accidentel et le temps essentiel se confondent (SIMPL., 198, 14 : ἀλλ' ἡ γε αἴσθησις οὐ τῶν προτέρων ἢ τῶν ἐσομένων, τῶν δὲ ἀεὶ παρόντων οὖσα γνωριστική, ὅτε λέγει τὴν ἑτερότητα τῶν αἰσθητῶν, ... ὡς καὶ νῦν οὖσαν κρίνει. — SIMPLICIUS, 198, 10, renvoie, pour la distinction du temps essentiel et du temps par accident, à la *Physique*. D'après HAYDUCK, *in app. crit. ad loc.*, c'est principalement à I, 3, 186 a, 34 qu'il se réfère). Autrement dit, pour être discernés, les sensibles différents doivent être sentis simultanément. De là la difficulté qu'ARISTOTE va signaler. — La proposition οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε ne résulte pas de celle qui la précède immédiatement. Car, de ce qu'on ne peut apercevoir que A diffère de B, sans apercevoir, en même temps, que B diffère de A, il ne suit pas que cette aperception doive avoir lieu dans le temps essentiel. Le contexte indique, d'ailleurs, qu'on peut juger ὅτι ἕτερον sans affirmer ὅτι νῦν ἕτερον. TRENDELENBURG (p. 363) a donc raison de remarquer que : οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε *tam leviter praecedentibus adnexum est nulla nec coniunctionis nec pronominis relativi copula, ut fere nominativi absoluti speciem prae se ferat.* Les commentateurs expliquent comme s'il y avait soit λέγω δὲ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε (THEM., 157, 22), soit καὶ οὐ κατὰ συμβεβηκὸς τὸ ὅτε (PHILOP., 483, 22). BYWATER (*Arist., Journ. of Philol.*, 1888, p. 56) conjecture, peut-être avec raison, qu'il faut mettre entre parenthèses b, 26 : οὐ κατὰ ..... (28) ὅτι νῦν.

426 b, 28. ἀλλ' οὕτω λέγει, καὶ νῦν, καὶ ὅτι νῦν. — *Int.* : *sed hoc pacto dicit ut et nunc dicat et nunc esse illud dicat.* Le sujet sous-entendu de λέγει est τὸ αὐτὸ (cf. b, 21; 24), c'est-à-dire, ἡ κοινὴ αἴσθησις (THEM., 157, 25 ; PHILOP., 479, 36).

426 b, 28. ὥστε ἀχώριστον καὶ ἐν ἀχωρίστῳ χρόνῳ. — Résumé et conclusion de ce qui précède depuis 426 b, 17. THEM., 137, 27 : ὥστε οὐκ αὐτὴ (*sc.* ἡ κρίνουσα δύναμις) μόνον μία ἀλλὰ καὶ ἐν χρόνῳ ἑνί. SIMPL., 198, 21 : εἰ δύο τινῶν αἰσθητῶν ἑτερότητα κρίνοι τὸ αἰσθητικόν, τὸ αὐτὸ ἀμφοῖν ἀντιλήψεται οὐ κατὰ διάφορα μόρια, ἀλλ' ἑνὶ καὶ ἀμερίστῳ ἀμφοῖν. καὶ τοῦτο τὸ ἀχώριστον καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἐν ᾧ καὶ ἔστιν ἡ ἑτερότης. ἔστι δὲ ἐν τῷ νῦν, ἐπειδὴ καὶ τῶν νῦν ὄντων ἡ αἴσθησις. — C'est en même temps, c'est-à-dire dans un même instant, que les sensibles différents doivent être aperçus, pour que leur différence puisse être discernée. Or, l'instant est indivisible, il n'est qu'une limite et ne constitue pas plus une partie du temps que le point n'est une partie de l'étendue (v. *ad* I, 3, 407 a, 12 ; *Phys.*, VI, 3, 233 b, 33 : ἀνάγκη δὲ καὶ τὸ νῦν... ἀδιαίρετον εἶναι). La perception et le discernement des sensibles sont des actes (ἐνέργειαι) et, comme tels, se réalisent dans un instant indivisible (v. *ad* II, 5, 417 a, 16—17). Sans doute, l'ἐνέργεια, comme la κίνησις, peut avoir lieu dans le temps. Mais il n'introduit en elle aucun devenir; elle est étrangère à la tendance et au progrès qui caractérisent le mouvement.

426 b, 31. εἰ γὰρ γλυκύ. — Il y a dans le texte une ellipse dont ARISTOTE est assez coutumier. Il faut suppléer : τοῦτο δὲ τὸ ἀδύνατον συμβήσεται · εἰ γὰρ γλυκύ,.... κτλ. — TORSTRIK (p. 169) adopte avec raison la leçon εἰ γὰρ γλυκύ (*sc.* ἐστι τὸ αἰσθητόν), au lieu de εἰ γὰρ τὸ γλυκύ.

427 a, 2. ἆρ' οὖν ἅμα..... 16. τὸν τρόπον τοῦτον. — « Pour « résoudre la difficulté qu'il vient de proposer, Aristote, dit « ALEXANDRE (ἀπ. κ. λύσ., III, 9, 95, 27 sqq.), suppose d'abord « que ce qui discerne les sensibles peut en discerner et en sen- « tir plusieurs, tout en restant un et non divisé en fait, mais « logiquement multiple (τῷ λόγῳ κεχωρισμένον), de sorte qu'étant « un, il reçoit, grâce à des puissances différentes, tel sensible « et tel autre, contraire du premier ou différent, bien qu'il « soit lui-même indivisible quant au lieu et quant au nombre, « c'est-à-dire quant à sa substance (τῷ ὑποκειμένῳ)..... Mais, « après avoir proposé cette solution, Aristote ajoute ἢ οὐχ οἷόν « τε voulant montrer par là qu'elle ne résout pas la difficulté. « Car une chose numériquement une peut, sans doute, être « logiquement plusieurs si elle possède des puissances multi- « ples, grâce auxquelles elle est susceptible de recevoir les

« contraires, mais elle ne possède pas ces puissances en ce « sens qu'elle pourrait recevoir simultanément les contraires « en acte. » L'acte, en effet, sépare et divise dans le temps la réalisation des contraires, et ne permet pas à leurs formes de se réaliser simultanément. Or il faut que les deux formes sensibles soient présentes, à la fois, en acte à la sensibilité qui les discerne..... « (96, 8) Après avoir dit que cette réponse « ne résout pas complètement la difficulté, Aristote, comme je « l'ai dit, en donne la solution en ces termes (nous adoptons « pour ce passage, la conjecture de SCHWARTZ) : ἀλλ' ὥσπερ ἤν « καλοῦσί τινες στιγμὴν ἢ μία ἢ δύο, ταύτῃ καὶ διαιρετή »..... Ce qu'il veut dire c'est que la sensibilité est « comme le point « considéré en tant que limite de plusieurs lignes droites..... « Le centre du cercle est, en effet, un point unique et il « est, néanmoins, plusieurs en un sens, à savoir quand il « est considéré comme limite de chacun des rayons qui y « convergent »..... (28) Mais il n'est pas aisé d'apercevoir comment il faut appliquer cette comparaison au sens commun. « En effet, le sensorium dernier est corporel.... et « il n'est pas possible que les affections qui lui sont trans- « mises par les cinq sens convergent, comme suivant des « lignes droites, vers une même partie de l'organisme; car « cette partie serait alors soumise aux mouvements et aux « affections contraires..... (97, 9) La comparaison s'ap- « plique plutôt à la faculté de l'organe (τῇ δυνάμει τῇ τοῦ « σώματος ἐκείνου) que nous appelons le sensorium dernier, et « dont la forme est la faculté sensitive..... Cette faculté, en « effet, incorporelle, indivisible et partout semblable, est une, « mais devient plusieurs parce qu'elle peut sentir également « les mouvements des diverses parties du corps dont elle est « la faculté..... (19) Le corps, en effet, ne peut pas recevoir « en même temps et dans la même partie plusieurs affections « différentes, parce que les contraires ne peuvent coexister,.. « ..... (25) mais rien n'empêche que la faculté sensitive n'en « opère en même temps le discernement, parce que discerner « n'est pas recevoir une affection passive. La même chose ne « peut, en effet, subir en même temps les contraires, parce « qu'elle ne peut les recevoir simultanément,..... mais il n'y « a aucune impossibilité à discerner simultanément les con- « traires. Au point de vue du jugement, en effet, juger que le « blanc est blanc et que le noir est noir ne sont pas des con- « traires. De même que, en ce qui concerne la passivité, la

« contradiction consisterait en ce que la même partie éprouvât « en même temps les affections contraires,..... de même ce « qui est impossible, dans le jugement, c'est de penser que ce « qui est blanc est aussi bien noir que blanc,..... mais juger « en même temps que ce qui est blanc est blanc et que ce qui « est noir est noir n'est pas impossible, parce qu'il n'y a pas « là de contradiction. » De même ID., *De an.*, 63, 8—65, 1.

ARISTOTE établit donc, d'abord, que la solution qui consisterait à remarquer qu'une chose une et indivise peut contenir une pluralité dans son essence logique, est insuffisante. Les contraires, objecte-t-il, ne peuvent coexister qu'en puissance, et non en acte, dans le sujet un, or c'est en acte que les sensibles doivent, pour être discernés, se réaliser dans le sentant. La réponse qu'il substitue à celle-là consiste seulement à montrer que la prétendue impossibilité n'en est pas une, et qu'une chose indivisible et inétendue, comme la faculté sensitive, peut réaliser simultanément les contraires. Car le point, par exemple, peut, tout en restant un, réaliser *en acte* les deux contraires (v. *ad* III, 2, 427 a, 10), pourvu qu'il soit pris comme limite commune de deux lignes convergentes ou comme point d'arrivée et point de départ d'un mobile. PHILOP., 481, 4 : κατὰ τοῦτο γὰρ διαφέρει αὕτη ἡ λύσις τῆς προτέρας λύσεως, ὅτι ἐκείνη μὲν μίαν ἔλεγε τὴν κοινὴν αἴσθησιν τῷ ὑποκειμένῳ, πολλὰς δὲ τῷ λόγῳ, αὕτη δὲ καὶ μίαν καὶ πολλὰς λέγει αὐτὴν τῷ ὑποκειμένῳ.

Il faut rapprocher de ce passage la fin du dernier chapitre du *De sensu* (7, *præs.* 449 a, 5—20), où la même question est débattue : « Si c'est, y dit ARISTOTE, par telle partie que l'âme « sent le doux et par telle autre qu'elle sent le blanc, il faut « que leur substrat (τὸ ἐκ τούτων) soit ou ne soit pas un (ALEX., « *De sensu*, 343, 8 : τὸ γὰρ « ἤτοι τὸ ἐκ τούτων ἕν τι ἐστιν ἢ οὐχ « ἕν » τοῦτο δηλοῖ « εἰ ἕν τι τὸ ὑποκείμενον ἐστι καὶ χρώμενον ταῖς « διαφόροις κατὰ τὰς αἰσθήσεις δυνάμεσιν, ἢ οὐχ ἕν, ἀλλὰ πλείω. »). « Mais il est nécessaire qu'il soit un, car la partie sensitive de « l'âme est une. Quelle sera donc l'unité qu'elle sentira? Rien « d'un, en effet, ne peut résulter de ces sensations différentes « ⌊comme la couleur et la saveur (cf. ALEX., *ibid.*, 345, 6)⌉. « Il est donc nécessaire qu'il y ait une partie unique de l'âme « qui perçoive tous les sensibles, comme nous l'avons dit « précédemment, tandis que chaque genre particulier de sen- « sibles est senti par une partie spéciale. Ne faut-il pas penser « qu'en tant qu'indivisible en acte ce qui sent à la fois le « blanc et le doux est un, et que, lorsqu'il devient divisé en

« acte, ce qui sent les sensibles différents est plusieurs (cette « phrase énonce, d'après ALEXANDRE, — *ibid.*, 347, 12 — la « solution adoptée dans le *De anima* : καθόσον μὲν γὰρ αὐτὸ καθ' « αὐτὸ λαμβανόμενόν τε καὶ νοούμενον ἀδιαίρετον πέρας τι ὂν πάντων « τῶν αἰσθητηρίων, ἐνεργείᾳ τε καὶ τῇ αὐτοῦ φύσει ἀδιαίρετον ἕν τι « ἔσται..... ὅταν δὲ ὑπὸ τῶν κατὰ τὸ αἰσθητήριον ἐνεργειῶν « διαιρεθῇ, πλείω ἔσται..... (348, 9) εἴρηκε δὲ περὶ τῆς δόξης ταύτης « ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς . λαμβάνεται δὲ ὡς διαιρετὸν τῷ πέρας πλειόνων « λαμβάνεσθαι.)? Ou bien la possibilité que nous constatons « pour les choses elles-mêmes n'existe-t-elle pas aussi pour « l'âme? En effet, une chose identique et numériquement une « est blanche et douce et possède bien d'autres qualités, et, « si ces qualités ne sont pas séparées les unes des autres, du « moins leur essence est-elle différente. De même donc nous « devons admettre, en ce qui concerne l'âme, qu'une chose « identique et une numériquement est capable de sentir tous « les sensibles, mais qu'elle est plusieurs quant à son essence « et que ses divers attributs diffèrent les uns générquement, « les autres spécifiquement ⌊comme les sensibles⌉ (cf. ALEX., « *ibid.*, 351, 4 : .....κατὰ τὸν λόγον μέντοι καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὸ « τί ἦν εἶναι διαφέρειν, κατὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν διαφορὰν διαφόρους « δυνάμεις ἔχον, καὶ τὰς μὲν τῷ γένει διαφόρους, τὰς δὲ τῷ εἴδει, ὡς « ἔχει τὰ αἰσθητὰ πρὸς ἄλληλα ·). De sorte que ce serait par une « chose une et la même numériquement, mais non point une « et identique dans son essence, que les divers sensibles « seraient sentis simultanément. » — ARISTOTE paraît ici considérer comme suffisante la solution que, dans le *De anima*, il trouve incomplète : le sentant est à la fois un et plusieurs de la même façon que les choses. ALEXANDRE a bien vu l'identité des deux solutions. Aussi reproduit-il, dans son commentaire du *De sensu*, l'objection qu'ARISTOTE lui-même énonce (a, 5 : ἢ οὐχ οἷόν τε ;..... κτλ.) dans le *De anima*. ALEX., *ibid.*, 349, 6 : χρησάμενος δὲ πρώτῃ λύσει τῆς ἀπορίας τῇ προειρεμένῃ, ἣν οὕτως ἔχουσαν ἔδειξεν ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, ἐφεξῆς χρῆται καὶ ἑτέρᾳ (*sc.* λύσει) ἣν καὶ αὐτὴν ἔθηκεν ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς. ID., *ibid.*, 352, 10 : ἀλλὰ καὶ εἰ μάλιστα οἷόντε τὸ αἰσθητικὸν ἓν ὂν τῷ ἀριθμῷ ἅμα πλείω εἶναι κατὰ τὸν λόγον καὶ τὰς δυνάμεις, ἀλλὰ πῶς γε ἅμα τῶν ἐναντίων ἀντιλήψεται; ὡς γὰρ τὰ ὑποκείμενα πλειόνων μὲν παθῶν ἅμα ἐστὶ δεκτικά, οὐ μὴν διὰ τοῦτο καὶ τῶν ἐναντίων (οὐ γὰρ τὸ μᾶλλον, ἐπεὶ γλυκύ τε ἅμα καὶ λευκὸν εἶναι δύναται, ἤδη καὶ λευκὸν ἅμα καὶ μέλαν ἢ γλυκὺ καὶ πικρόν), οὕτως ἕξει καὶ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως.

427 a, 2. ἆρ' οὖν ἅμα..... 5. ἀδιαίρετον. — PHILOP., 484, 10 : ἐντεῦθεν ἡ ψευδὴς ἐστι λύσις τῆς ἀπορίας. — Il n'y a pas lieu d'admettre, avec TORSTRIK (p. 169 *et in app. crit. ad loc.*), que les phrases a, 2 : ἆρ' οὖν..... (3) κεχωρισμένον et a, 3 : ἐστὶ δή πως..... (5) ἀδιαίρετον constituent deux rédactions successives juxtaposées à tort. Il est manifeste que, loin de faire double emploi avec la précédente, la proposition ἔστι δή πως ..... κτλ. sert à l'expliquer (v. *ad* III, 2, 427 a, 3—4). Sans doute, les mots a, 4 : τῷ εἶναι μὲν γὰρ..... (5) ἀδιαίρετον ne sont pas indispensables, mais ils rappellent et précisent l'énoncé de la solution discutée. V. NEUHAEUSER (*Arist. Lehre v. d. sinnl. Erkenntnissverm.*, p. 40).

ἆρ' οὖν ἅμα. — Nous avons rattaché ἅμα à ἀδιαίρετον, comme le fait SIMPLICIUS (199, 19) : τῷ μὲν γὰρ ἀριθμῷ καὶ ἅμα ἔστω ἀδιαίρετον. ἅμα est employé à peu près de la même façon ci-dessus II, 8, 420 a, 2. On pourrait encore expliquer : faut-il donc admettre que ce qui discerne est, à la fois, indivisible numériquement et... etc.

427 a, 3. τῷ εἶναι δὲ κεχωρισμένον, *i. e.* : τῷ λόγῳ κεχωρισμένον (ALEX., ἀπ. κ. λύσ., III, 9, 95, 29; THEM., 158, 26; SIMPL., 199, 21; PHILOP., 484, 11). V. *ad* III, 2, 425 b, 27; 4, 429 b, 10.

ἔστι δή πως..... 4. ἀδιαίρετον. — Tous les commentateurs considèrent cette phrase comme destinée à expliquer la précédente : PHILOP., 484, 12 : καθὸ μὲν οὖν ἐστι πολλά, τὰ ἐναντία δέχεται, καθὸ δὲ ἕν ἐστι, κρίνει αὐτά. Cf. ALEX., *ibid.*, 95, 29; THEM., *l. l.*; SIMPL., 199, 23; SOPHON., 114, 19. La correction proposée par STEINHART (*Symb. crit.*, p. 5) ὄν (*leg.* ὂν διαίρετον (*leg.* διαιρετόν) pour τὸ διαιρετόν, n'est pas indispensable.

427 a, 5. ἢ οὐχ οἷόν τε;..... 9. αὐτῶν. — SIMPLICIUS (199, 33 : ἀδύνατόν φησι τὸ τῷ ἀριθμῷ ἓν καὶ τὸ αὐτό, κἂν τῷ εἶναι ᾖ διαιρετόν, τὰ ἐναντία ἅμα πάσχειν ἐνεργείᾳ · μόνον γὰρ δυνάμει ἅμα πρὸς τὰ ἀντικείμενα τὸ αὐτὸ πεφυκέναι δυνατόν, ἀλλ' οὐχὶ καὶ ἐνεργείᾳ ἅμα δέχεσθαι, ὅπερ τῷ εἶναι ἔφη.), PHILOPON (484, 17), et SOPHONIAS (114, 21) donnent de ce passage la même interprétation qu'ALEXANDRE (v. *ad* III, 2, 427 a, 2—17) : ARISTOTE modifie la solution qu'il vient de proposer (sur le sens de ἤ, v. BONITZ, *ad Meta.*, 1029 b, 29 : *usurpatur enim part. ἤ ad afferendam obiectionem, quam scriptor ipse sibi facit.* De même ID., *Ind. Ar.*, 313 a, 21). Il est vrai, remarque-t-il, que la puissance des contraires est une (cf. *Eth. Nic.*, V, 1, 1129 a, 13 : δύναμις μὲν γὰρ καὶ ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἶναι. *Rhet.*, II, 19, 1392 a, 11 : ἡ γὰρ αὐτὴ δύναμις τῶν ἐναντίων, ᾗ ἐναντία. *Phys.*, VIII, 1, 251 a, 30 *et sæp.* ; *Ind. Ar.*, 207 b, 39), ou qu'un même sujet peut être en puissance les contraires. Mais l'acte divise (ἡ γὰρ ἐντελέχεια χωρίζει, *Meta.*, Z, 13, 1039 a, 7), c'est-à-dire ne permet pas aux deux contraires de se réaliser simultanément. Or, c'est *en acte* que les deux sensibles doivent être *simultanément* présents dans le sujet qui les discerne. — L'interprétation de THEMISTIUS (158, 28 : δυνάμει μὲν γὰρ ταὐτὸν καὶ διαιρετὸν εἶναι καὶ ἀδιαίρετον...) ne semble pas exacte. ARISTOTE ne veut pas dire qu'en puissance la chose est divisible et indivisible, tandis qu'en acte elle est seulement divisible, — proposition qui n'offrirait guère de sens, — mais plutôt qu'en puissance elle est simultanément et indivisément les contraires, tandis qu'en acte elle les est successivement ou divisément. Le texte de TORSTRIK (p. 170) : δυνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ διαιρετὸν καὶ ἀδιαίρετον, τῷ δ' εἶναι οὔ,..... nous paraît donc fausser le sens, et, de même, la conjecture de SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, IX, p. 351; *Jen. Liter.*, IV, 1877, p. 707) : τὸ αὐτὸ καὶ ἀδιαίρετον καὶ τοὐναντίον. — τῷ δ' εἶναι οὔ. PHILOP., 484, 19 : τῷ δὲ εἶναι οὔ, ἀντὶ τοῦ ἐνεργείᾳ δὲ οὐ δύναται δέξασθαι τὰ ἐναντία. De même SIMPL., 199, 35. — ἀλλὰ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαιρετόν. ALEX., *ibid.*, 96, 2 : ἀναγκαῖον γὰρ κατὰ τὰς ἐνεργείας αὐτὸ διαιρεῖσθαι, ὡς ἐν ἄλλῳ μὲν χρόνῳ τὸ ἕτερον αὐτῶν γίγνεσθαι, ἐν ἄλλῳ δὲ τὸ ἕτερον. PHILOP., 484, 20 : ἐν γὰρ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαιρεῖται. Peut-être TORSTRIK (*l. l.*) a-t-il raison de conjecturer διαιρεῖται pour διαιρετόν. Mais les corrections proposées par ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 87, n. 12) : ἀδιαίρετον τῷ γε τἀναντία εἶναι ἀλλ' οὐ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαιρετόν dénatureraient la pensée d'Aristote.

Le commentaire de PRISCIEN (3, 20) fait supposer que THÉOPHRASTE avait compris ce passage tout autrement, et y voyait, non point une objection à la réponse d'abord proposée, mais la solution même de la difficulté : πῶς οὖν ἅμα πλείοσι καὶ τοῖς ἐναντίοις ἐνίοτε ὁμοιοῦται; ἐπειδὴ πάσχειν οὐχ οἷόντε ἅμα τὰ ἐναντία, ἐνεργεῖν δὲ δυνατόν · ἡ δὲ αἴσθησις κατ' ἐνέργειαν καὶ κρίσιν ἀλλ' οὐ κατὰ πάθος.

427 a, 9. εἰ τοιοῦτον ἡ αἴσθησις καὶ ἡ νόησις. — Nous

suivons l'interprétation de PHILOPON, 480, 36 : ὥστε οὐδὲ ἡ κοινὴ αἴσθησις, ἐπειδὴ τῷ μὲν ὑποκειμένῳ μία ἐστί, τῷ δὲ λόγῳ πολλαί, ἤδη παρὰ τοῦτο δύναται δέξασθαι τὰ ἐναντία εἴδη τῶν αἰσθητῶν ἅμα.

427 a, 9. ἀλλ' ὥσπερ. — PHILOP., 484, 25 : ἐντεῦθέν ἐστιν ἡ δευτέρα λύσις.

427 a, 10. ἣν καλοῦσί τινες στιγμήν. — στιγμή désigne ici, non point le centre d'un cercle, ainsi que l'ont cru la plupart des commentateurs (ALEX., *ibid.*, 96, 14; THEM., 159, 10; PHILOP., 481, 8; SOPHON., 114, 25), mais, comme l'a bien vu SIMPLICIUS (201, 5), le point qui détermine deux segments d'une ligne, et qui sert, à la fois, de *terminus ad quem* et de *terminus a quo* à un mobile qui s'arrête un instant dans son trajet : καὶ γὰρ ἡ στιγμὴ ὅταν τῆς μὲν ᾖ γραμμῆς ἀρχὴ τῆς δὲ πέρας, μία τε καὶ ἀδιαίρετος ὡς ἡ αὐτὴ ἄμφω ἐνεργοῦσα, καὶ αὖ δύο καὶ διαιρετὴ κατὰ τοὺς διαφόρους τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ πέρατος λόγους. Ainsi considéré, le point unique n'est pas double seulement en puissance mais aussi en acte. *Phys.*, VIII, 8, 263 a, 23 : ἂν γάρ τις τὴν συνεχῆ διαιρῇ εἰς δύο ἡμίση, οὕτος τῷ ἑνὶ σημείῳ ὡς δυσὶ χρῆται · ποιεῖ γὰρ αὐτὸ ἀρχὴν καὶ τελευτήν..... (29) ἂν δὲ ποιῇ ἐντελεχείᾳ (*sc.* τὰ ἡμίση), οὐ ποιήσει συνεχῆ, ἀλλὰ στήσει, ὅπερ ἐπὶ τοῦ ἀριθμοῦντος τὰ ἡμίσεα φανερόν ἐστιν ὅτι συμβαίνει · τὸ γὰρ ἓν σημεῖον ἀνάγκη αὐτῷ ἀριθμεῖν δύο · τοῦ μὲν γὰρ ἑτέρου τελευτὴ ἡμίσεος τοῦ δ' ἑτέρου ἀρχὴ ἔσται. *Ibid.*, 262 a, 21 : ἔτι δὲ ἄλλο ἐστὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ . ὥστε τῆς εὐθείας τῶν ἐντὸς τῶν ἄκρων ὁτιοῦν σημεῖον δυνάμει μέν ἐστι μέσον, ἐνεργείᾳ δ' οὐκ ἔστιν, ἐὰν μὴ διέλῃ ταύτην καὶ ἐπιστὰν πάλιν ἄρξηται κινεῖσθαι · οὕτω δὲ τὸ μέσον ἀρχὴ γίνεται καὶ τελευτή,... κτλ. *Ibid.*, b, 24; IV, 11, 220 a, 12 : .....ἀλλ' ὅταν μὲν οὕτω λαμβάνῃ τις ὡς δυσὶ χρώμενος τῇ μιᾷ (*sc.* στιγμῇ), ἀνάγκη ἵστασθαι, εἰ ἔσται ἀρχὴ καὶ τελευτὴ ἡ αὐτὴ στιγμή . τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον ἀεὶ ἕτερον..... (τῇ γὰρ μέσῃ στιγμῇ ὡς δυσὶ χρήσεται,.....). *Ibid.*, 13, 222 a, 16—19. Cf. SIMPL., *Phys.*, 749, 7—13; *Mot an.*, 8, 702 a, 30 : ὃ δή φαμεν δυνάμει μὲν ἓν εἶναι σημεῖον, ἐνεργείᾳ δὲ γίνεσθαι δύο. — On n'aperçoit guère à quelle doctrine les mots ἣν καλοῦσί τινες font allusion. Rien ne justifie la conjecture de TRENDELENBURG (p. 366) : ἓν καλοῦσί τινες στιγμήν. L'opinion de BRENTANO (*Psych. d. Ar.*, pp. 91, n. 43 et 92, n. 46) qui, s'appuyant sur le rapprochement qu'ARISTOTE établit entre le point et l'instant (*Phys.*, IV, 10, 218 a, 19; 11, 220 a, 4; IV, 13, déb.; VI, 1, 231 b, 6; 3, 233 b, 35—234 a, 24 *et sæp.*; V. *ad* I, 3, 407 a, 12), pense que ἣν καλοῦσί τινες στιγμὴν désigne ici l'instant (νῦν) n'est guère plus fondée. Comme le remarque NEUHAEUSER (*op. cit.*, pp. 45—46), on ne voit pas pourquoi ARISTOTE aurait remplacé ici le mot νῦν par cette périphrase et lui aurait substitué, dans la suite du texte, σημεῖον, πέρας et ὅρος. En outre, la *Physique* (IV, 12, 220 a, 12, cité ci-dessus) dit expressément que l'instant unique n'est pas apte à jouer le double rôle qu'ARISTOTE assigne au point. Cf. SIMPL., *ad loc.*, 727, 7 : τὸ δὲ φερόμενον οὐκ ἔστι δὶς λαβεῖν · ἀεὶ γὰρ ἄλλο καὶ ἄλλο..... οὕτω δὲ καὶ τὸ νῦν οὐκ ἔσται δὶς λαβεῖν... (15) δὶς δὲ τοῦτο λαβεῖν ἀμήχανον · σταίη γὰρ ἂν ὁ χρόνος · τοῦτο δὲ ἀμήχανον . τὴν μέντοι στιγμὴν δὶς λαβεῖν οὐδὲν ἄτοπον θέσιν ἔχουσαν καὶ ὑπομένουσαν . τὸ δὲ νῦν οὐχ ὑπομένει ὥστε δὶς λῃφθῆναι. Par là se trouve exclue aussi l'interprétation de WALLACE (p. 259), suivant laquelle ἣν καλοῦσί τινες signifierait que στιγμή est employé dans une acception plus large que de coutume et s'applique, à la fois, au point dans l'espace et au point dans le temps. — Peut-être ARISTOTE a-t-il voulu indiquer seulement qu'il prenait στιγμή dans le sens que lui donnent les mathématiciens. C'est ce que paraît suggérer un passage de la *Physique*, IV, 13, 222 a, 15 : .....ὥσπερ ἐπὶ τῶν μαθηματικῶν γραμμῶν . οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ ἀεὶ μία στιγμὴ τῇ νοήσει SIMPL., *Phys.*, 749, 6 : ὡς δὲ ἔχει ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἡ στιγμὴ τῆς γραμμῆς, οὕτω... κτλ.

427 a, 10. ᾗ μία ἢ δύο, ταύτῃ..... κτλ. — Le sens n'est pas douteux, mais le texte est peut-être altéré. ταύτῃ semble devoir être précédé de ᾗ, ce qui exclut les leçons ἢ μία ἢ δύο (E) ou ἢ μία καὶ δύο (L). BEKKER adopte ᾗ μία καὶ ᾗ δύο ce qui suppose dans la suite : καὶ ἀδιαίρετος καὶ διαιρετή que donne TORSTRIK. SIMPLICIUS (v. la note précédente) et THEMISTIUS (159, 14) sous-entendent aussi καὶ ἀδιαίρετος, comme nous l'avons fait. Peut-être, cependant, vaudrait-il mieux lire : ἣν καλοῦσί τινες στιγμήν, ἡ μία, ᾗ δύο, ταύτῃ καὶ διαιρετή. Les manuscrits des ἀπορίαι καὶ λύσεις d'ALEXANDRE ont (96, 10) ἡ μία auquel BRUNS substitue, peut-être à tort, ἢ μία.

427 a, 11. ᾗ μὲν οὖν..... 14. καὶ ἅμα. — Il est facile d'apercevoir le progrès des idées dans ce passage (ce qui discerne les sensibles est à la fois un et multiple; en tant que multiple il saisit les sensibles différents, en tant qu'un il les saisit simultanément), et l'opinion de TORSTRIK (p. 170) qui considère les mots a, 11 : ᾗ μὲν..... (13) ἅμα comme la seconde rédac-

tion de a, 13 : ἢ μὲν..... (14) ἅμα, n'est pas suffisamment justifiée.

427 a, 12. ἢ δὲ διαιρετόν, ... 13. δύο κρίνει.... (la leçon de quelques manuscrits : ἢ δὲ διαιρετὸν ὑπάρχει, δὶς τῷ αὐτῷ.... κτλ.. préférée par NEUHAEUSER, *op. cit.*, p. 45, ne modifie pas le sens général). — Le sens commun, considéré comme limite et comme point vers lequel convergent les sens spéciaux, est, à la fois, un et multiple (THEM., 159, 18 : ἢ μὲν οὖν μία καὶ ἀδιαίρετος (*sc.* ἡ αἰσθητικὴ δύναμις), ἐν τὸ κρῖνόν ἐστι καὶ ἅμα, ἢ δὲ πολλῶν διηρημένων πέρας ἐστί, πολλαὶ γίνονται ἡ μία. ALEX., ἀπ. κ. λύσ., III, 9, 97, 17 : ἐν γὰρ τῇ τῶν πλειόνων κρίσει πολλαί πως δυνάμεις ἡ μία γίνεται ὡς ἑκάστου μορίου πέρας οἰκεῖον λαμβανομένη.). Le sujet sous-entendu de χρῆται (a, 12 et 13) est τὸ κρῖνον. SIMPL., 201, 15 : χρῆται μὲν τὸ κρῖνον, τὸ δὲ πέρας αὐτὴ ἡ αἰσθητικὴ ψυχή. — L'addition de ὡς avant δυσί (a, 13), proposée par TRENDELENBURG (p. 366) et TORSTRIK (p. 170), n'est pas indispensable.

427 a, 13. καὶ κεχωρισμένα ἔστιν ὡς κεχωρισμένῳ. — Nous avons adopté une interprétation voisine de celle de SIMPLICIUS (201, 18) : ..... ὅταν δύο ἅμα κρίνῃ, ἃ κεχώρισται τῷ λόγῳ καὶ τῇ ἰδιότητι ἀλλήλων, ὡς κεχωρισμένοις ταύτῃ τὰς τῶν διαφόρων πραγμάτων γίνεσθαι κρίσεις. Peut-être TRENDELENBURG (*l. l.*), qui aurait pu s'autoriser de SOPHONIAS (114, 37), a-t-il raison de conjecturer κεχωρισμένον pour κεχωρισμένῳ, et d'expliquer : *termino duo discernit eaque separata, quodammodo ipsum separatum.* WALLACE (p. 259) suggère : καὶ κεχωρισμένον ἔστιν ὡς κεχωρισμένῳ qui signifierait : et le sujet qui discerne est divisé comme le sont les deux choses qu'il discerne. Mais ce sens exigerait que κεχωρισμένῳ fut précédé de l'article. ALEXANDRE (*op. cit.*, 94, 23) a lu : ὡς τῷ κεχωρισμένῳ.

427 a, 14. ἢ δ' ἑνί, καὶ ἅμα. — PHILOP., 484, 29 : καθὸ δὲ ἕν ἐστιν, ἅμα καὶ ἀχρόνως ἀντιλαμβάνεται. Le sens reste à peu près le même soit qu'on lise : ἢ δ' ἕν, ἑνὶ καὶ ἅμα (en tant qu'un, ce qui discerne les sensibles emploie la limite comme une et les saisit en même temps) avec plusieurs manuscrits, ALEXANDRE (*l. l.*), SIMPLICIUS (201, 21) et la plupart des éditeurs, soit qu'on omette καὶ avec SOPHONIAS (114, 38), ou qu'on adopte la conjecture de CHRIST : ἢ δὲ ἑνί, ἓν.....

CHAPITRE III

427 a, 17. ἐπεὶ δὲ..... b, 7. φανερόν. — D'après ALEXANDRE (*ap.* PHILOP., 489, 9), les mots ἐπεὶ δὲ ne joueraient aucun rôle dans la phrase, celle-ci ne contenant aucune apodose correspondante. Mais PLUTARQUE (*ibid.*, 489, 10), dont PHILOPON (*l. l.*) partage l'opinion, et SIMPLICIUS (202, 12) pensent que la proposition ἐπεὶ δὲ δύο ..... κτλ. a pour apodose b, 6 : ὅτι μὲν οὖν οὐ ταὐτόν ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν. Le sens de l'ensemble du passage est alors, comme l'indique PHILOPON (489, 12), le suivant : ἐπειδὴ δύο διαφοραῖς ὁρίζονται τὴν ψυχὴν οἱ παλαιοί, κινήσει τε τῇ κατὰ τόπον καὶ τῷ νοεῖν καὶ τῷ κρίνειν καὶ αἰσθάνεσθαι, καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ἓν καὶ τὸ αὐτὸ ὑπολαμβάνουσιν, ὅτι δὲ οὐ ταὐτὸν τὸ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι φανερὸν ἐκ τούτου. Les considérations relatives aux opinions d'EMPÉDOCLE et d'HOMÈRE constituent, dans cette interprétation, une sorte de parenthèse (SUSEMIHL, *Burs. Jahresb.*, LXVII, p. 109, n. 30, ne met entre parenthèses que les mots a, 25 : τὸ δ' αὐτὸ..... b, 6. εἶναι), et l'emploi de οὖν (b, 6) s'explique διὰ τὴν μεταξυλογίαν (PHILOP., 490, 15 : τὸ δὲ οὖν διὰ τὴν μεταξυλογίαν κεῖται· ἔθος γὰρ εἶχον οἱ παλαιοὶ ἐν ταῖς μακραῖς ἀποδόσεσι προστιθέναι τὸ οὖν. De même SIMPL., 202, 14). Toutefois la longueur de la parenthèse et le nombre des incises rendent douteuse la connexion grammaticale de ὅτι μὲν οὖν avec ἐπεὶ δέ (v. BONITZ, *Arist. Stud.*, II—III, p. 132, dont l'interprétation concorde, dans l'ensemble, avec celle de PLUTARQUE). Il paraît probable, au contraire, que οὖν est amené par les objections dirigées contre l'opinion des anciens. — Des anacoluthes, même plus choquantes que celle-là, sont trop fréquentes chez ARISTOTE pour qu'il y ait lieu de modifier le texte et d'adopter, malgré l'unanimité des manuscrits et des commentateurs, soit, comme TORSTRIK (p. 171) est disposé à le faire, la conjecture des éditeurs de Bâle qui, sans autre fondement que la traduction d'ARGYROPULE (*considerandum est si quid intersit inter intelligere et sentire*) ajoutent après a, 19. αἰσθάνεσθαι : σκεπτέον εἴ τι διαφέρει τὸ νοεῖν τοῦ αἰσθάνεσθαι, soit celle de WALLACE (p. 261) δοκεῖ au lieu de δοκεῖ δέ (a, 19), soit, enfin, celle de SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, IX. 351 ; *Jen. Liter.*, IV, 1877, p. 707) δοκεῖ γάρ.

427 a, 17. ὁρίζονται μάλιστα τὴν ψυχήν. — V. *ad* I, 2, 403 b, 25.

427 a, 18. καὶ τῷ νοεῖν καὶ τῷ κρίνειν καὶ αἰσθάνεσθαι. — TORSTRIK (p. 171) transpose καὶ τῷ κρίνειν avant καὶ τῷ νοεῖν : *quia* τὸ κρίνειν *est quasi quoddam genus* τοῦ νοεῖν *et* τοῦ αἰσθάνεσθαι. On serait plutôt tenté de lire : καὶ τῷ νοεῖν καὶ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι que donnent trois manuscrits (SUV). PHILOPON (489, 13) et SOPHONIAS (115, 18) reproduisent le texte traditionnel.

427 a, 19. δοκεῖ. — V. *ad* I, 1, 402 a, 4.

καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν. — Sur la distinction de la pensée (νόησις) et de la prudence (φρόνησις), v. *ad* I, 2, 404 b, 5 ; III, 10, 433 a, 14—21.

427 a, 20. ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις. — C'est-à-dire, d'une part, dans les opérations intellectuelles (νοεῖν, φρονεῖν), d'autre part, dans les fonctions sensitives (αἰσθάνεσθαι). PHILOP., 489, 23 : φησὶ γὰρ ὅτι ἐπειδὴ κοινὴ τῇ αἰσθήσει πρὸς τὴν λοιπὴν ἅπασαν γνῶσιν ἡ κρίσις, διὰ τοῦτο ταὐτὸν πάντα ὑπέλαβον. — V. *ad* III, 2, 426 b, 10 ; 9, 432 a, 15 : ἐπεὶ δὲ ἡ ψυχὴ κατὰ δύο ὥρισται δυνάμεις ἥ τῶν ζῴων, τῷ τε κριτικῷ, ὃ διανοίας ἔργον ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως.... κτλ.

427 a, 21. γνωρίζει. — γνωρίζειν = *connaître* au sens large, synonyme de γινώσκειν (*Ind. Ar.*, 158 b, 41).

οἵ γε ἀρχαῖοι. — Dans la *Métaphysique* (Γ, 5, 1009 b, 13 sqq.), ARISTOTE énumère, comme partageant cette opinion (φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν), DÉMOCRITE, EMPÉDOCLE, PARMÉNIDE, ANAXAGORE et HOMÈRE. V. *ad* I, 2, 404 a, 25 ; 28.

427 a, 22. Ἐμπεδοκλῆς..... 25. παρίσταται ». — V. *Meta.*, *l. l.*, 1009 b, 17 : καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν · « πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισιν ». καὶ ἐν ἑτέροις δὲ λέγει ὅτι « ὅσσον ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσσον ἄρ' σφισιν αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίστατο ». καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον · « ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυκάμπτων, τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται..... » κτλ. Le passage de PARMÉNIDE semble indiquer comment il faut comprendre les

vers d'EMPÉDOCLE, ou, du moins, quel sens ARISTOTE leur attribuait : EMPÉDOCLE confond la pensée avec la sensation parce qu'il la fait dépendre de l'état corporel (ce qu'indique d'ailleurs le contexte a, 26 : πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν... κτλ.). πρὸς παρεὸν semble donc signifier plutôt *en raison de l'état actuel du corps* qu'en raison de l'objet présent ou du sensible, comme l'admettent les commentateurs que nous avons suivis dans la traduction (THEM., 161, 7 : πρὸς τὸ παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισι · τοῦτο γὰρ αἰσθήσεως ἴδιον ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν παρόντων κινεῖσθαι. Cf. SIMPL., 202, 26 ; PHILOP., 485, 26). EMPÉDOCLE pensait aussi que l'état du corps est une des causes de la folie (CŒL. AUREL., *De morb. chron.*, I, 5, 145).

De même, les vers ὅσσον ἀλλοῖοι ..... κτλ. veulent dire, sans doute, que la nature de la pensée correspond à l'état corporel et change avec lui. D'après l'interprétation des commentateurs grecs, qui ne paraît pas exacte (ainsi que TRENDELENBURG, p. 370, l'a déjà remarqué), EMPÉDOCLE parlerait ici des songes et, comme il aurait désigné, par le mot φρονεῖν, les *images* qu'on se représente dans les rêves, ARISTOTE en conclurait qu'il identifie la φρόνησις, opération intellectuelle, avec la φαντασία, fonction sensible. PHILOP., 486, 13 : ὁ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς τὰς διαφορὰς τῶν ὀνειράτων λέγων φησὶν ὅτι ἐκ τῶν μηθ' ἡμέραν ἐνεργημάτων αἱ νυκτεριναὶ γίνονται φαντασίαι · ταύτην δὲ τὴν φαντασίαν φρόνησιν καλεῖ ἐν οἷς φησιν « ὅθεν σφίσιν αἰεὶ... » κτλ. Cf. SIMPL., 202, 31 ; SOPHON., 115, 33. — Nous avons adopté pour ce passage la traduction de MULLACH (v. 377) : *etiam varia sapere contingit*. On peut aussi expliquer, comme le fait TANNERY (*Hist. de la sc. hell.*, p. 337), en prenant τὸ φρονεῖν pour sujet de παρίσταται : *leur esprit leur présente d'autres pensées*. — Il est à peine nécessaire de faire remarquer qu'EMPÉDOCLE, qui oppose explicitement la connaissance sensible à la connaissance intellectuelle (vv. 53 sqq. ; 36 sqq. ; 82 Mull.), aurait repoussé la conclusion qu'ARISTOTE tire de ses paroles. V. ZELLER, tr. fr., t. II, pp. 244, n. 5 et 6 ; 245, n. 1, I[5], 803, 6 ; 804, 1 sqq. t. a.

427 a, 25. τὸ δ' αὐτὸ τούτοις βούλεται καὶ τὸ Ὁμήρου. — D'après TRENDELENBURG (p. 369), ces mots ne veulent pas dire : le passage d'HOMÈRE a le même sens que les vers d'EMPÉDOCLE (τούτοις), ils signifient : *idem ex illorum veterum sententia* (τούτοις) *Homericum valet*. Mais cette interprétation supposerait que les anciens dont il est question ont consciemment affirmé l'identité de la sensation et de la pensée, et cherché dans

HOMÈRE la confirmation de cette opinion, ce qui est peu vraisemblable. Le passage de la *Métaphysique* (à la suite du texte cité, 1009 b, 28), sur lequel TRENDELENBURG s'appuie (φασὶ δὲ καὶ τὸν Ὅμηρον ταύτην ἔχοντα φαίνεσθαι τὴν δόξαν), ne signifie pas, sans doute, qu'EMPÉDOCLE, DÉMOCRITE etc. ont attribué cette opinion à HOMÈRE, mais qu'*on* prête à HOMÈRE la doctrine en question.

427 a, 26. « τοῖος γὰρ νόος ἐστίν. » — *Od.*, 18, 136 sqq. :

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων
οἷον ἐπ' ἦμαρ ἄγῃσι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.

C'est, d'après THEMISTIUS et PHILOPON, en donnant à ἐπ' ἦμαρ le sens d'*ambiances sensibles* qu'on peut arriver à trouver, dans ces vers, l'opinion qu'ARISTOTE prête à HOMÈRE : καὶ Ὅμηρος δὲ συντρέπεσθαι τὸν νοῦν ὑπολαμβάνων καὶ συναλλοιοῦσθαι τῷ περιέχοντι σωματικὴν οἴεται τὴν φύσιν τοῦ λόγου, καὶ σχεδὸν αἴσθησιν ποιεῖ τὸν νοῦν (THEM., 161, 9; cf. PHILOP., 486, 19).

πάντες γὰρ οὗτοι. — ARISTOTE pense, non seulement à EMPÉDOCLE et à HOMÈRE, mais à tous les philosophes énumérés dans le cinquième chapitre du livre Γ de la *Métaphysique*. V. *ad* III, 3, 427 a, 21.

427 a, 28. τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον..... 29. διωρίσαμεν. — SIMPL., 203, 3 : ἐν οἷς καὶ ἡμῖν διώρισται, ὅπῃ τε τῶν παλαιῶν ὁ λόγος ἀληθὴς τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκεσθαι ἀξιῶν, καὶ ὅπως ἀκουομένου ὀρθῶς Ἀριστοτέλης ἐπιλαμβάνεται. V. *ad* I, 2, 404 b, 10 sqq.; II, 5, 416 b, 35 sqq.

427 a, 29. καίτοι ἔδει ἅμα..... b, 2. ψυχή. — Un des principaux arguments qu'ARISTOTE dirige contre le sensualisme est que, dans cette doctrine, il est impossible de rendre compte de l'erreur. *Meta.*, Γ, 5, 1009 b, 3 : τὸ δ' αὐτὸ τοῖς μὲν γλυκὺ γευομένοις δοκεῖν εἶναι, τοῖς δὲ πικρόν · ὥστ' εἰ πάντες ἑκάμνον ἢ πάντες παρεφρόνουν, δύο δ' ἢ τρεῖς ὑγίαινον ἢ νοῦν εἶχον, δοκεῖν ἂν τούτους κάμνειν καὶ παραφρονεῖν, τοὺς δ' ἄλλους οὔ..... (9) ποῖα οὖν τούτων ἀληθῆ ἢ ψευδῆ, ἄδηλον · οὐθὲν γὰρ μᾶλλον τάδε ἢ τάδε ἀληθῆ, ἀλλ' ὁμοίως. — ESSEN (*Das dritte Buch* etc., p. 17) supprime ce morceau qui, pense-t-il, interrompt l'enchaînement naturel des idées.

427 b, 1. οἰκειότερον γὰρ τοῖς ζῴοις. — Ces mots ne signifient pas, comme le pense WALLACE (p. 261), que la possibilité de l'erreur constitue l'*essence* de l'être conscient et rationnel. Mais, simplement, que l'erreur est plus *familière* aux êtres sentants que la vérité. De même, dans l'*Éthique à Nicomaque* (X, 1, 1172 a, 19), la proposition : μάλιστα γὰρ δοκεῖ συνῳκειῶσθαι τῷ γένει ἡμῶν (*sc.* ἡ ἡδονή) ne veut pas dire que le plaisir soit le caractère essentiel du genre humain. MICH. EPH., *ad loc.*, 530, 21 : .....τοῦτο... συνῳκείωται τῷ γένει ἡμῶν καὶ οὕτως οἰκειότατόν ἐστιν, ὡς πλέον τῶν ἄλλων τῶν συνῳκειωμένων ἡμῖν ἐπιδιώκεσθαι παρ' ἡμῶν καὶ ἀγαπᾶσθαι.

427 b, 2. πλείω χρόνον ἐν τούτῳ διατελεῖ ἡ ψυχή. — SIMPL., 203, 30 : τοῦτο δέ, ἐπειδὴ γενητὸν καὶ φθαρτὸν ὂν τὸ ζῷον πολὺν μὲν διαμένει χρόνον ἄδεκτον τῶν ἐμφρόνων τῆς ψυχῆς ἐνεργειῶν..... κτλ.

διὸ ἀνάγκη..... 6. ἡ αὐτὴ εἶναι. — L'argument, assez obscur parce que la conclusion n'est pas exprimée, est très nettement exposé par THEMISTIUS (162, 2) : Si la science consiste dans l'action matérielle du semblable sur le semblable, l'erreur ne pourra être que l'action du dissemblable sur le dissemblable. Mais celui qui connaît un des contraires connaît aussi l'autre, et celui qui se trompe sur l'un des contraires se trompe aussi sur l'autre. Il faudra donc, dans le premier cas, que le sujet soit à la fois semblable, dans le second, qu'il soit à la fois dissemblable aux deux contraires : χρὴ οὖν ἢ τοῖς ἐναντίοις ἡμᾶς ὁμοιοῦσθαι ἅμα, ὅταν τἀναντία γινώσκωμεν, ἢ τοῖς ἐναντίοις ἀνομοιοῦσθαι, ὅταν περὶ τἀναντία ἐξαπατώμεθα, ἄμφω δὲ ὁμοίως ἀδύνατα. Cf. PHILOP., 487, 21; SOPHON., 116, 14. — Cette interprétation nous paraît plus simple que celle que suggère SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, XXX, p. 47, n. 58), laquelle exigerait, du reste, qu'on lût, b, 5 : δοκεῖ δὲ οὕτω. BAEUMKER (*Phil. Rundsch.*, 1882, p. 1356 sqq.) et SUSEMIHL (*l. l.*) ont fait valoir contre l'explication proposée par MICHAELIS (*zu Ar. De an.*, III, 3, pp. 1—7) des raisons qui nous paraissent décisives.

427 b, 3. ὥσπερ ἔνιοι λέγουσι. — Il s'agit de PROTAGORAS et de ceux qu'ARISTOTE considère (*Meta., l. l.*, 1009 b, 1 : ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν.), à tort ou à raison, comme ayant professé le même sensualisme. V *ad* III, 3, 427 a, 21.

427 b, 5. δοκεῖ δὲ..... 6. τῶν ἐναντίων ἡ αὐτὴ εἶναι. — Principe très fréquemment invoqué par ARISTOTE (v. *Ind. Ar.*, 247 a, 13). La science des contraires est une ; celui qui connaît le bien, par exemple, connaît en même temps son contraire. *Rhet.*, II, 23, 1397 a, 7 : ἔστι δ' εἷς μὲν τόπος τῶν δεικτικῶν ἐκ τῶν ἐναντίων · δεῖ γὰρ σκοπεῖν εἰ τῷ ἐναντίῳ τὸ ἐναντίον ὑπάρχει,..... οἷον ὅτι τὸ σωφρονεῖν ἀγαθόν · τὸ γὰρ ἀκολασταίνειν βλαβερόν. THEM., 161, 26 : τῶν ἐναντίων μία ἐστὶν ἐπιστήμη καὶ μία ἄγνοια · ὁ γὰρ τὸ ἀγαθὸν ὡς ὠφέλιμον γινώσκων καὶ τὸ κακὸν ὅτι βλαβερὸν συνεπίσταται, καὶ ὁ περὶ θάτερον ἐξαπατώμενος ἐξαπατᾶται καὶ περὶ θάτερον.

427 b, 7. φρονεῖν. — On pourrait penser que φρονεῖν désigne ici les opérations intellectuelles en général (*Ind. Ar.*, 831 b, 4 ; V. *ad* II, 5, 417 b, 8. THEM., 162, 6 : ὅτι δὲ ἡ αἴσθησις οὐ ταὐτὸν τῇ λογικῇ δυνάμει τῆς ψυχῆς..... κτλ.). Mais ce qui suit : ἀλλ' οὐδὲ τὸ νοεῖν..... κτλ. (b, 8) semble indiquer que φρονεῖν est encore pris dans son sens propre (v. *ad* I, 2, 404 b, 5 ; III, 10, 433 a, 14—21), et νοεῖν, au contraire (cf. b, 10), dans son acception générale. SIMPL., 204, 11 : νοεῖν νῦν τὸ ἁπλῶς κατὰ λόγον ἐνεργεῖν προσαγορεύων.

427 b, 8. πᾶσι μέτεστι. — V. *ad* II, 2, 413 b, 2—4 ; III, 2, 427 a, 15 ; 12, 434 a, 28 ; 30 ; b, 23 *et sæp.*

τοῦ δὲ ὀλίγοις τῶν ζώων. — BONITZ, *ad Meta.*, 980 a, 28 : *Et* φρόνησιν *quidem quod tribuit Aristoteles animalibus, non plena ac propria hujus vocabuli vi utitur ; est enim* φρόνησις ἀρετὴ τοῦ λογιστικοῦ. *Top. V 5. 134 a 34. 6. 136 b 11. 8. 138 b 2. VI 6. 145 a 29 sqq., et quae in rebus agendis cernitur* φρόνησις, *ea dicitur* ἕξις ἀληθὴς μετὰ λόγου πρακτικὴ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ καὶ κακά *Eth. N. VI 5. 1140 b 5, cf. Trendelenb. de anim., III 3, 3 ; sed latiore quodam sensu eo vocabulo utitur, quem et usurpat saepe in iis libris, qui sunt de animalium natura et partibus, et diserte significat in iisdem Ethicis Nic. IV 7. 1141 a 26 :* διὸ καὶ τῶν θηρίων ἔνια φρόνιμά φασιν εἶναι, ὅσα περὶ τὸν αὑτῶν βίον ἔχοντα φαίνεται δύναμιν προνοητικήν. *Aptissime hanc* φρόνησιν *describit Alex. ad h. l.* τὴν κατὰ τὰς φαντασίας ἀκρίβειαν καὶ διάρθρωσιν, καὶ τὴν περὶ τὰ πρακτὰ φυσικὴν εὐστροφίαν. V. *ad* III, 3, 428 a, 11 ; 10, 433 a, 9—10 ; 11, 434 a, 8.

427 b, 11. τἀναντία τούτων, *i. e.* : ψευδολογίαν καὶ ἀνεπιστημοσύνην (THEM., 162, 20).

ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής. — V. *ad* II, 6, 418 a, 12 ; III, 3, 428 b, 18—19 ; 5, 430 b, 29.

427 b, 13. διανοεῖσθαι et **15. διανοίας** sont pris ici dans le sens large de *cogitare, cogitandi facultas* (v. *Ind. Ar.*, 186 a, 2 ; 7). THEM., 162, 12 : ταράττεσθαι δὲ οὐ χρή, εἰ ποτὲ μὲν νοῦν, ποτὲ δὲ δύναμιν λογικήν, ποτὲ δὲ νόησιν, ποτὲ δὲ διάνοιαν τὸ αὐτὸ πρᾶγμα τοῦτο καλοῦμεν · προϊόντες γὰρ τὰ ὀνόματα ἀκριβέστερον διακρινοῦμεν. SIMPL., 205, 23 : διὰ γὰρ τὸ συνυπάρχειν ὁτὲ μὲν διάνοιαν ὁτὲ δὲ ὑπόληψιν καλεῖ τὴν λογικὴν ἐνέργειαν.

427 b, 14. λόγος = *i q cogitandi ac ratiocinandi facultas* (*Ind. Ar.*, 436 b, 40).

φαντασία γὰρ..... 15. διανοίας. — La liaison de cette remarque avec ce qui précède (v. *ad* III, 3, 427 b, 14—24) est assez claire : la pensée n'appartient qu'aux êtres doués de raison ; car l'imagination qui appartient à certains animaux (v. *ad* III, 10, 433 a, 9—10) n'est pas la pensée. SIMPL., 205, 16 : ὁ γὰρ σύνδεσμος, αἰτιολογικὸς ὤν, νῦν εἴρηται διὰ τὸ μόνοις εἰρῆσθαι τοῖς λογικοῖς τὴν διάνοιαν ὑπάρχειν, ὡς εἰ ἐπῆγεν · οὐ γὰρ δὴ ἡ αὐτὴ τῇ διανοίᾳ ἡ φαντασία, ἐπειδὴ καὶ ἐν ἀλόγοις ζῴοις ἡ φαντασία. — La conjecture de STEINHART (*Symb. crit.*, p. 6) : ᾧ μὴ καὶ φαντασία · ἕτερον γὰρ (*sc.* ἡ φαντασία) καὶ..... κτλ. ne nous paraît pas nécessaire. En outre, si on l'admettait, la proposition διανοεῖσθαι..... οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ φαντασία ferait double emploi avec la suivante b, 16 : ἄνευ ταύτης (*sc.* τῆς φαντασίας) οὐκ ἔστιν ὑπόληψις.

427 b, 15. αὐτή τε..... 16. ὑπόληψις. — Peut-être faut-il lire, au lieu de τέ, δὲ que conjecture SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, IX, p. 351). — L'imagination a pour condition la sensation et est, à son tour, la condition de la pensée (THEM., 163, 3 : ὥσπερ ἀμφοῖν ἐν μεθορίῳ κειμένη (*sc.* ἡ φαντασία) καὶ ἐπακολουθοῦσα μὲν τῇ αἰσθήσει, προλαμβάνουσα δὲ τὴν ὑπόληψιν.). SIMPLICIUS (206, 3) remarque que la croyance et la sensation sont, par rapport à l'imagination : τὸ μὲν ὡς τέλος, τὸ δὲ ὡς οὗ οὐκ ἄνευ. Si TRENDELENBURG (p. 373) trouve que l'interprétation de SIMPLICIUS est en désac-

cord avec celle de THEMISTIUS, c'est qu'il réunit, comme s'ils ne faisaient qu'un, le texte de SIMPLICIUS et celui de PHILOPON (492, 10). — La croyance (ὑπόληψις) est comme le genre dont les espèces sont l'opinion, la science (*Phys.*, V, 4, 227 b, 13 : ἡ ἐπιστήμη εἶδος μὲν ὑπολήψεως) et la prudence (*De an.*, III, 3, 427 b, 25); ou, plus exactement, elle est la plus humble des opérations intellectuelles. Quoique fondée sur l'expérience, elle atteint, en effet, l'universel (*Meta.*, A, 1, 981 a, 5 : ὅταν ἐκ πολλῶν τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων μία καθόλου γένηται περὶ τῶν ὁμοίων ὑπόληψις... et la suite ; *De an.*, III, 4, 429 a, 23 : λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή. V. *ad* III, 7, 431 a, 15). C'est pour cela que les animaux privés de raison sont incapables de s'élever jusqu'à elle (*Eth. Nic.*, VII, 5, 1147 b, 4 : τὰ θηρία ..... οὐκ ἔχει τῶν καθόλου ὑπόληψιν, ἀλλὰ τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην.). Mais la science fonde la connaissance de l'universel sur celle du nécessaire ; elle est une croyance que la démonstration rend inébranlable (*Top.*, V, 2, 130 b, 15 : ὑπόληψιν ἀμετάπειστον ὑπὸ λόγου. *Ibid.*, 3, 131 a, 23 : ὑπόληψιν τὴν πιστοτάτην. *Ibid.*, 5, 134 b, 17 ; 4, 133 b, 29 : τῆς ἐπιστήμης ἴδιον τὸ ἀμετάπειστον ὑπὸ λόγου · καὶ γὰρ ὁ ἐπιστήμων ἔσται ἀμετάπειστος ὑπὸ λόγου. *Eth. Nic.*, VI, 6, 1140 b, 31 : ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλον ἐστὶν ὑπόληψις καὶ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων). La croyance n'est donc pas identique à la science (*Top.*, VI, 11, 149 a, 10 : ἡ γὰρ ὑπόληψις τῇ ἐπιστήμῃ οὐ ταὐτόν) ; elle admet l'erreur ce que ne fait pas la science (*Eth. Nic.*, VI, 3, 1139 b, 17 : ὑπολήψει γὰρ καὶ δόξῃ ἐνδέχεται διαψεύδεσθαι.), car elle peut avoir pour objet des choses que nous ne savons pas à proprement parler (*Rhet.*, III, 16, 1417 b, 9). — L'imagination étant la condition de la plus humble des opérations intellectuelles, car elle est la mémoire des images dont la fusion constitue la première connaissance du général (v. *Meta.*, *l. l.* ; *An. post.*, II, 19, 100 a, 3 ; *ad* III, 11, 434 a, 8—11 ; 7, 431 a, 15), nous devons nous attendre, puisque le supérieur suppose toujours l'inférieur, à retrouver l'imagination, avec l'ὑπόληψις, dans les formes les plus hautes de la pensée. V. *De an.*, III, 8, 432 a, 8 : ἀνάγκη ἅμα φαντάσματι θεωρεῖν. *Ibid.*, 7, 431 a, 16 ; *De mem.*, 1, 449 b, 31.

427 b, 16. ὑπόληψις, la *croyance,* désignant l'ensemble des opérations intellectuelles. V. les notes précédente et suivantes et SCHIEBOLDT, *De imag. disq. ex Ar. libb. rep.*, p. 6, n. 3.

427 b, 6. ὅτι μὲν οὖν..... 16. ὑπόληψις. — ESSEN (*D. dritte Buch* etc., p. 18) rétablit, ou recompose, ce morceau de la façon suivante : ὅτι μὲν οὖν οὐ τὸ αὐτό ἐστι τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ <νοεῖν, δῆλον ἔσται καθ' ἑκάστην νόησιν> · ἡ μὲν γὰρ <ὥσπερ ἡ> αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής, [—] διανοεῖσθαι δ' ἐνδέχεται καὶ ψευδῶς, καὶ οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ φαντασία · φαντασία γὰρ ἕτερον αἰσθήσεως καὶ διανοίας, αὐτή τε οὐ γίγνεται ἄνευ αἰσθήσεως, καὶ ἄνευ ταύτης οὐκ ἔστιν ὑπόληψις.

427 b, 16. ὅτι δ' οὐκ ἔστιν [ἡ] αὐτὴ..... 17. φανερόν. — Un seul manuscrit (y) omet νόησις, un autre (U) a en marge φαντασία. Mais ces indices ne suffisent pas, étant donné l'accord unanime de tous les autres manuscrits et des commentateurs, pour nous autoriser soit à lire, comme le font CHAIGNET (*Ess. sur la psych. d'Ar.*, p. 445, n. 2), BIEHL et SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, XXXIV, p. 28) φαντασία καὶ ὑπόληψις, soit à supprimer νόησις comme le veut MADVIG (*Adv. crit.*, I, p. 473 : *De* νοήσει *omnino non agitur, sed cum dictum esset,* ὑπόληψιν *non esse* ἄνευ φαντασίας, *ostenditur, non eadem tamen hæc esse* : ὅτι δ' οὐκ ἔστιν — *auditur* φαντασία — ἡ αὐτὴ καὶ ὑπόληψις φανερόν.). Il n'est pas moins certain que le sens qui se présente le plus naturellement : *il est évident que la pensée diffère de la croyance,* — ne peut pas être admis. Car il s'agit de prouver que l'imagination, qui appartient à certains animaux (v. *ad* III, 3, 427 b, 14—15), est distincte de toutes les formes de la connaissance intellectuelle réunies sous le nom d'ὑπόληψις, et non pas que la croyance diffère de l'intellection. SIMPLICIUS (206, 5) et PHILOPON (492, 24) pensent que νόησις doit recevoir ici le sens de φαντασία (ὑπόληψιν μὲν τὴν λογικήν, ὡς εἴρηται, γνῶσιν, νόησιν δὲ νῦν τὴν φαντασίαν καλῶν, SIMPL., *l. l.* — CHAIGNET se trompe donc en affirmant, *l. l.*, que SIMPLICIUS et PHILOPON ont lu la vulgate (?) φαντασία. BEKKER, TRENDELENBURG et TORSTRIK lisent νόησις). Mais on ne trouve pas d'exemple de νόησις pris dans cette acception et il est invraisemblable qu'ARISTOTE la lui eût donnée au moment même où il veut opposer l'imagination à la pensée rationnelle. FREUDENTHAL (*Üb. d. Begr. d. Wort.* φαντ. *bei Arist.*, p. 10, n. 1, v. *ad* III, 3, 427 b, 14—24) fait de νόησις l'attribut de ἡ αὐτὴ et explique : qu'elle (l'imagination) n'est pas la même espèce de νόησις que l'ὑπόληψις, c'est ce qui est évident. Mais ARISTOTE n'admet pas que l'imagination, au moins considérée en elle-même et sous la forme la plus simple, soit une espèce de νόησις ; c'est bien plutôt le contraire qui est vrai. Il n'en fait mention ni dans l'énumération des espèces

du νοεῖν (b, 10), ni dans la liste plus complète qu'il donne des opérations intellectuelles, *Eth. Nic.*, VI, 3, 1139 b, 15. Quant à la proposition que nous trouvons un peu plus loin (b, 27) : τοῦ νοεῖν... τὸ μὲν φαντασία δοκεῖ εἶναι τὸ δὲ ὑπόληψις, elle n'exprime pas l'avis d'ARISTOTE lui-même, comme l'indique l'emploi de δοκεῖ (v. *ad l. l.* et 427 b, 14—24). La seule explication possible nous paraît être la suivante : et que celle-ci (l'imagination) n'est ni la pensée, ni la croyance, c'est ce qui paraît manifeste. C'est ainsi que semble avoir compris THEMISTIUS (163, 9) : δέονται μὲν οὖν ἅπασαι αἱ δυνάμεις αὗται φαντασίας προηγουμένης, οὐ μὴν αἱ αὐταί εἰσι τῇ φαντασίᾳ. L'unique correction à faire est de supprimer ἡ avant αὐτή, comme le propose SCHNEIDER (*Rhein. Mus.*, 1866, p. 448).

427 b, 17. τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος. — Si ARISTOTE, dit TRENDELENBURG (p. 373), donne à l'imagination le nom de πάθος, c'est parce qu'elle n'est pas maîtresse d'elle-même et à cause de l'influence qu'elle exerce sur les autres facultés qui subissent son empire : *Dum pars agit, reliquum patitur, ita ut ipsa facultas* πάθος *dici possit.* Mais FREUDENTHAL (*op. cit.*, p. 28, n. 3) remarque que cette explication, qui pourrait s'appliquer à l'imagination telle que la conçoit la psychologie moderne, ne convient pas au concept aristotélicien de φαντασία. — V. BONITZ, *Ind. Ar.*, 556 a, 48 : *attamen saepe* τὸ πάσχειν *et* τὸ ποιεῖν *ita coaluerunt, ut idem et* πάθος *et* ἔργον *dicatur, veluti* αἴσθησις, *qua* δέχεσθαι τὸ πάθος *dicimur* μν *1. 450 b 5, eadem* ἔργον ψυχῆς *nominetur* ψα *1. 402 b 12.* αι *3. 439 a 8 al* (*cf Meyer Arist Tierk p. 93*), *atque* πάθη *et* ἔργα *vel* πράξεις *interdum ita coniungantur, ut non opposita sed synonyma esse videantur..... cf* τοῦτο μὲν τὸ πάθος (τὸ φαντάζεσθαι) ἐφ' ἡμῖν ἐστὶν ὅταν βουλώμεθα ψγ *3. 427 b 18.* — V. *ad* III, 3, 428 b, 11.

427 b, 18. πρὸ ὀμμάτων. — Cf. *Eth. Nic.*, VI, 13, 1144 a, 29 (ἡ δ' ἕξις τῷ ὄμματι τούτῳ γίνεται τῆς ψυχῆς οὐκ ἄνευ ἀρετῆς) *et al.*; *Ind. Ar.*, 509 b, 34.

427 b, 19. οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς..... 20. εἰδωλοποιοῦντες. — V. *Top.*, VIII, 14, 163 b, 28 : καθάπερ γὰρ ἐν τῷ μνημονικῷ μόνον οἱ τόποι τεθέντες εὐθὺς ποιοῦσιν αὐτὰ μνημονεύειν. *De insom.*, 1, 458 b, 20 : οἷον οἱ δοκοῦντες κατὰ τὸ μνημονικὸν παράγγελμα τίθεσθαι τὰ προβαλλόμενα. *De mem.*, 2, 451 b, 10 : συμβαί-

νουσι δ' αἱ ἀναμνήσεις, ἐπειδὴ πέφυκεν ἡ κίνησις ἥδε γενέσθαι μετὰ τήνδε · ..... (b, 28) τῷ γὰρ ἔθει ἀκολουθοῦσιν αἱ κινήσεις ἀλλήλαις, ἥδε μετὰ τήνδε. καὶ ὅταν τοίνυν ἀναμιμνήσκεσθαι βούληται, τοῦτο ποιήσει · ζητήσει λαβεῖν ἀρχὴν κινήσεως, μεθ' ἣν ἐκείνη ἔσται. διὸ τάχιστα καὶ κάλλιστα γίνονται ἀπ' ἀρχῆς αἱ ἀναμνήσεις · ὡς γὰρ ἔχουσι τὰ πράγματα πρὸς ἄλληλα τῷ ἐφεξῆς, οὕτω καὶ αἱ κινήσεις. καὶ ἔστιν εὐμνημόνευτα ὅσα τάξιν τινὰ ἔχει. CICÉRON (*De orat.*, II, 86—87) décrit ainsi le procédé mnémonique auquel ARISTOTE fait ici allusion : « Par conséquent ceux qui voudraient cultiver en eux « cette faculté (*sc.* la mémoire) devraient choisir des lieux, se « représenter par des images mentales les choses qu'ils vou- « draient retenir, et les localiser dans ces lieux. Il arriverait « ainsi que l'ordre des lieux conserverait l'ordre des choses « (*sic fore ut ordinem rerum locorum ordo conservaret*), et l'image « des choses représenterait les choses mêmes ; les lieux nous « seraient comme la cire des tablettes et les images comme les « caractères.....Simonide, ou tout autre qui a inventé cet art, « a bien remarqué que les choses qui nous sont transmises et « qui sont imprimées en nous par la sensation, sont celles « qui se gravent le mieux dans notre esprit, qu'en outre le « sens de la vue est, de tous nos sens, le plus actif ; que, par « conséquent, les choses que nous aurions vues ou entendues « seraient mieux retenues par l'esprit si elles lui étaient con- « fiées sous la garantie de la vue, en sorte que les choses « invisibles et dont la vue ne peut pas juger, devaient être « revêtues de formes, d'images et de figures pour que nous « puissions retenir, grâce à une sorte d'intuition visuelle, ce « qui échapperait à notre pensée. A ces formes et à ces corps, « comme à toutes les choses qui tombent sous le sens de la « vue, il faut une place dans le lieu, car on ne peut concevoir « un corps sans un lieu, ... Il faut se servir de places nom- « breuses, remarquables, bien distinctes, pas trop éloignées « les unes des autres, et d'images frappantes, vives, caracté- « risées, qui puissent se présenter et frapper l'esprit rapi- « dement. » L'auteur de la *Rhétorique à Herennius* (III, 16) et QUINTILIEN (XI, 2) reproduisent, avec plus de détails, les mêmes conseils. Il faut, dit QUINTILIEN, associer les notions abstraites à un mot ou à une image, par exemple figurer l'idée de navigation par une ancre, celle d'expédition militaire par une arme, puis localiser chacun de ces signes dans des lieux dont l'ordre soit déterminé, comme les diverses parties d'une maison : *hæc itaque digerunt, primum sensum vel locum vestibulo*

quasi assignant, secundum atrio, tum impluvia circumeunt....., etc. — Les mots οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι sont susceptibles de deux interprétations : si τιθέμενοι est au passif, il faut traduire : comme ceux qu'on met au nombre des gens bien doués sous le rapport de la mémoire (cf. *De mem.*, 2, 453 a, 5; *Hist. an.*, IX, 1, 608 b, 11 : τὸ θῆλυ..... μνημονικώτερον). Mais il est plus probable que τιθέμενοι est au moyen (cf. τίθεσθαι dans le passage du *De insom.* cité ci-dessus), et qu'on doit expliquer : ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς (*sub.* τόποις) τιθέμενοι. ARGYROPULE traduit : *perinde atque ii faciunt qui in artificiosæ memoriæ comparatis atque dispositis locis imagines fingunt atque simulacra collocant.*

427 b, 20. δοξάζειν et **21. δοξάσωμεν.** — δόξα est pris ici dans un sens plus large que ci-dessous (b, 25), comme synonyme d' ὑπόληψις (v. *ad* III, 3, 427 b, 15—16). SIMPL., 206, 30 : ἐπὶ πλέον μὲν τῆς δόξης ἡ ὑπόληψις, εἴληπται δὲ ἀντὶ πάσης ὑπολήψεως ἡ δόξα . πάσης γὰρ κοινὸν τὸ ἢ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, ἐπειδὴ ἐν συγκαταθέσει πᾶσα ὑπόληψις. V. *Ind. Ar.*, 203 b, 13; 204 a, 19.

ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν. — V. *ad* III, 3, 427 b, 14—24.

427 b, 23. ὡσαύτως ἔχομεν ὥσπερ ἂν εἰ θεώμενοι.... — C'est-à-dire que l'on n'éprouve, alors, ni espoir, ni crainte. THEM., 164, 15 : οὐ συμπάσχομεν οὐδ' ὁτιοῦν, ἀλλ' ὥσπερ ἐν τοῖς πίναξι τὰ γεγραμμένα θεώμενοι πάσχομεν οὐδέν..... κτλ. Cf. SIMPL., 207, 9; PHILOP., 493, 17.

427 b, 14. φαντασία γὰρ..... 24. θαρραλέα. — FREUDENTHAL (*op. cit.*, p. 9 sqq.), dont SUSEMIHL (*Philol. Woch.*, 1882, p. 1283) approuve l'opinion, pense que, si ce passage n'est pas apocryphe, il a été, du moins, introduit à tort à la place qu'il occupe. Cette conjecture est appuyée sur les considérations suivantes :

1° On ne voit pas comment la proposition : φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθήσεως καὶ διανοίας (b, 14) se rattache à ce qui précède. La traduction de BRANDIS : *denn von beiden müssen wir das Vorstellen unterscheiden*, n'apporte, sur ce point, aucune clarté. L'interprétation que JUL. PACIUS, dans son commentaire du *De anima*, donne de γάρ (*probat enim distinctionem inter sensum et ratiocinationem ex eo quod inter utrumque collocatur phantasia, quæ ab utroque separatur, nam si ambo extrema differunt a medio, multo magis differunt inter se.*) est trop subtile pour être vraie. Il vaudrait mieux compléter ainsi la pensée : La sensation appartient à tous les animaux, la pensée seulement à un petit nombre d'entre eux. <On ne peut pas objecter que la φαντασία est bien une espèce d' αἴσθησις et que, cependant, elle n'appartient pas plus que la pensée à tous les animaux>, car la φαντασία diffère de la sensation et de la pensée. — Mais, bien que des ellipses de ce genre soient assez fréquentes chez ARISTOTE, la légitimité de cette explication reste douteuse.

2° La division du νοεῖν en φαντασία et ὑπόληψις, indiquée 427 b, 27, et les considérations qui suivent ne présupposent en rien le passage suspect. Les preuves très détaillées de la distinction de la φαντασία et de la δόξα, exposées 428 a, 19 sqq., ne font pas la moindre allusion à ce qui est dit sur le même sujet 427 b, 16 sqq., et les mots λείπεται ἄρα ἰδεῖν εἰ δόξα (428 a, 18) semblent indiquer que la question n'a pas encore été traitée. (L'interprétation de la phrase ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴ νόησις καὶ ὑπόληψις, φανερόν — 427 b, 16 — ne saurait, du reste, faire difficulté. Le texte, sur lequel tous les manuscrits et les commentateurs sont d'accord, ne peut recevoir d'autre sens que celui-ci : que la φαντασία ne soit pas la même espèce de νόησις que la réflexion — ὑπόληψις —, c'est ce qui est évident. La φαντασία et l' ὑπόληψις sont opposées plus loin, 427 b, 28, comme des espèces de la νόησις).

3° La distinction de la φαντασία et de la δόξα est fondée sur les raisons suivantes : τοῦτο μὲν γὰρ τὸ πάθος (ἡ φαντασία) ἐφ' ἡμῖν ἐστίν, ὅταν βουλώμεθα..... δοξάζειν δ' οὐκ ἐφ' ἡμῖν · ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν (427 b, 17). Mais cette proposition est fausse. Car, d'une part, nous pouvons penser quand nous voulons (διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται, *De an.*, II, 5, 417 b, 24) et, d'autre part, la φαντασία elle-même est susceptible de vérité et d'erreur, du moins d'après ce qu'ARISTOTE dit plus loin, 428 a, 3 : (ἡ φαντασία) μία τίς ἐστι τούτων δύναμις ἢ ἕξις, καθ' ἣν κρίνομεν καὶ ἀληθευόμεν ἢ ψευδόμεθα. — Il y a d'ailleurs, sur ce point, quelque confusion dans les idées d'ARISTOTE. Car il prétend (*De an.*, III, 8, 432 a, 11) que la vérité et l'erreur sont étrangères à la φαντασία, et cette opinion est aussi impliquée par *De mem.*, 1, 450 a, 25 sqq. Nous constatons une indécision analogue en ce qui concerne la sensation. D'après 428 a, 16, l' αἴσθησις ne fait pas partie τῶν ἀεὶ ἀληθευόντων, mais, 428 a, 11, nous lisons : αἱ μὲν (*sc.* αἰσθήσεις) ἀληθεῖς ἀεί, propo-

sition qui, d'après 427 b, 11, doit être restreinte à l' αἴσθησις τῶν ἰδίων. Une nouvelle restriction s'ajoute, d'ailleurs, à celle-là, d'après 428 b, 18 : ἡ αἴσθησις τῶν μὲν ἰδίων ἀληθής ἐστιν ἢ ὅτι ὀλίγιστον ἔχουσα τὸ ψεῦδος. Cf. *Meta.*, Γ, 5, 1010 b, 1 sq. — Ce sont là, toutefois, des négligences et non pas des contradictions.

4° Enfin, la proposition 427 b, 21 : ὅταν μὲν δοξάσωμεν..... (24) τὰ δεινὰ ἢ θαρραλέα est contredite par *De insom.*, 3, 460 b, 3 sqq.; 462 a, 13 (.....ἐὰν ᾖ σκότος, φαίνεται εἴδωλα πολλὰ κινούμενα, ὥστ' ἐγκαλύπτεσθαι πολλάκις φοβουμένους . ἐκ δὴ τούτων ἁπάντων δεῖ συλλογίσασθαι ὅτι ἐστὶ τὸ ἐνύπνιον φάντασμα μέν τι... κτλ); *Probl.*, XXX, 7, 956 a, 18 : ἀλλ' ὅτι Ὀλυμπίᾳ ἐνικῶμεν, καὶ περὶ τῆς ναυμαχίας τῆς ἐν Σαλαμῖνι, χαίρομεν καὶ μεμνημένοι καὶ ἐλπίζοντες τοιαῦτα.

Cette argumentation ne nous semble pas péremptoire. D'abord, en effet, les mots b, 14 : φαντασία γὰρ ἕτερον..... κτλ. nous paraissent se rattacher à ce qui précède, plus naturellement que ne le pense FREUDENTHAL (v. *ad* III, 3, 427 b, 14). — Quant à la phrase b, 17 : ὅτι δ' οὐκ ἔστιν ἡ αὐτὴ..... κτλ., elle n'a sans doute pas le sens qu'il lui donne. Car ARISTOTE, nous l'avons dit (v. *ad* III, 3, 427 b, 16—17), n'admet pas que la φαντασία, au moins sous sa forme primitive, et l' ὑπόληψις soient des espèces de la νόησις. C'est, bien plutôt, le contraire qui est vrai d'après lui (v. *De an.*, I, 1, 403 a, 8 : τὸ νοεῖν.... φαντασία τις), et c'est pour cela qu'il attribue l'imagination même aux animaux dépourvus de raison (*Eth. Nic.*, VII, 5, 1147 b, 4; *Meta.*, A, 1, 980 b, 26; V. *ad* II, 2, 413 b, 22; 4, 415 a, 11; III, 3, 427 b, 14; 10, 433 a, 11; 11, 434 a, 8—11). Il faut remarquer, d'ailleurs, qu'interprétée comme nous l'avons fait (car l'imagination n'est pas la pensée ou la croyance), la proposition dont il s'agit n'est pas en contradiction avec celle que nous trouvons un peu plus loin, b, 27 : τοῦ νοεῖν..... τὸ μὲν φαντασία δοκεῖ εἶναι τὸ δ' ὑπόληψις. Car celle-ci, comme l'indique l'expression δοκεῖ, n'exprime pas l'opinion d'ARISTOTE lui-même. On admet ordinairement, dit-il, que la pensée a pour espèces l'imagination et la croyance (ὑπόληψις, qui se divise, d'après 427 b, 25, en ἐπιστήμη, δόξα et φρόνησις). Quand nous aurons étudié l'imagination, nous aurons à parler de l' ὑπόληψις c'est-à-dire de l'opinion, de la science et de la prudence.

Il n'y a pas lieu de trouver étrange que, dans ses nouvelles considérations sur l'imagination, ARISTOTE ne fasse aucune allusion à celles qui précèdent. Car celles-ci ne sont introduites qu'épisodiquement et pour prouver que les animaux

qui possèdent la φαντασία ne sont pas, pour cela, doués de pensée, proposition qui sert, à son tour, à établir que la sensation, appartenant à tous les animaux, est distincte de la pensée qui est le propre de l'homme. ARISTOTE n'avait donc pas, dans l'étude spéciale et détaillée qu'il fait de l'imagination, à se référer à un morceau où les mêmes idées ne sont exposées que d'une façon incomplète et accessoire.

Les contradictions que FREUDENTHAL signale entre ce passage et d'autres textes d'ARISTOTE sont plus apparentes que réelles. Il ne dépend pas de l'homme, lisons-nous ici (b, 20), d'opiner (δοξάζειν) quand il veut (et δόξα est pris comme synonyme d' ὑπόληψις — v. *ad loc.* — qui équivaut, à son tour, d'après b, 23, à ἐπιστήμη, δόξα au sens étroit, et φρόνησις); ARISTOTE déclare, au contraire, dans le second livre du *De anima* (II, 5, 417 b, 24) que νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται). — Mais, quand il dit que la croyance ne dépend pas de nous, il parle, d'une manière générale, de l' ὑπόληψις, la plus humble des opérations intellectuelles, qui se retrouve dans toutes les autres; il ne doit donc tenir compte que des caractères qui lui appartiennent le plus communément, et non de ceux qui sont propres à ses formes supérieures. Or, considérée en général, la croyance implique la vérité et l'erreur (b, 20 : ἀνάγκη γὰρ ἢ ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν.), c'est-à-dire la connaissance d'un objet, sensible le plus souvent (comme dans la δόξα proprement dite — ἡ δόξα περὶ τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν. V. *Ind. Ar.*, 203 b, 41; *ad* III, 11, 434 a, 20 — et dans la φρόνησις, qui se meut aussi vers le sensible et le particulier — *Eth. Nic.*, VI, 8, 1141 b, 14; 27; 9, 1142 a, 14; 23; 12, 1143 a, 35; *De an.*, III, 10; *Meta.*, Z, 7, 1032 b, 15—30; V. *ad* I, 2, 404 b, 5; III, 10, 433 a, 14—21; 29), qu'il ne dépend pas de nous d'atteindre (SIMPL., 206, 32 — à la suite du texte cité dans l'avant-dernière note — : ἡ δὲ συγκατάθεσις οὐ κατὰ μόνην τὴν τῶν προσπιπτόντων σύνεσιν, ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν τοῦ ἀληθοῦς ἢ ψεύδους διάκρισιν . ἐν δὲ τῇ πρὸς τὰ πράγματα συμφωνίᾳ καὶ διαφωνίᾳ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος · τὰ πράγματα δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν.). Il n'en est pas de même des formes les plus hautes de la croyance. La science, au sens étroit du mot, et la pensée pure sont exemptes des imperfections attachées à leurs formes inférieures. Nous pouvons toujours réaliser en nous cette croyance supérieure qui est la science, et cela parce qu'elle n'est pas susceptible de vérité et d'erreur, mais seulement de vérité (*An. post.*, II, 19, 100 b, 7 : ἀληθῆ δ' ἀεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς. *De an.*, III, 3, 428 a, 17 *et*

sæp.), ce qui revient à dire qu'en ce cas l'objet connu est inhérent au sujet lui-même, que l'intelligible est réalisé dans l'intellect (*De an.*, II, 5, 417 b, 24 : ταῦτα δ' — *sc.* τὰ καθόλου — ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ . διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται). Il n'y a donc pas plus de contradiction entre les deux passages dont il s'agit qu'entre les textes nombreux où ARISTOTE déclare que la science est toujours vraie et ceux, en aussi grand nombre, où il la présente comme pouvant donner lieu à la vérité ou à l'erreur. Dans ces derniers ἐπιστήμη est pris dans son acception la plus large (v. *Ind. Ar.*, 279 a, 1), dans les autres il a son sens précis (v. *ad* III, 5, 430 b, 28). Nous en avons un exemple dans ce chapitre même, où nous trouvons, à quelques lignes de distance, ces deux assertions en apparence contradictoires : (428 a, 3) .....καθ' ἣν κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα . τοιαῦται δ' εἰσὶν..... ἐπιστήμη, νοῦς. (428 a, 16) ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν ἀεὶ ἀληθευόντων οὐδεμία ἔσται, οἷον ἐπιστήμη ἢ νοῦς.

L'argument que FREUDENTHAL tire de l'opposition qui paraît exister entre III, 3, 427 b, 17 sqq. (où ARISTOTE affirme que la croyance est, à la différence de l'imagination, susceptible de ψεύδεσθαι ἢ ἀληθεύειν) et 428 a, 3 (où il dit de l'imagination : καθ' ἣν ..... ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα. Cf. 428 a, 18), n'est pas plus probant. D'abord, en effet, dans le premier de ces passages, ARISTOTE dit textuellement qu'à la différence de l'imagination, l'opinion est *nécessairement* (ἀνάγκη) vraie ou fausse. Ce qui ne suppose pas que l'imagination ne soit jamais vraie ou fausse, mais seulement qu'elle ne possède pas *nécessairement* ces caractères. En outre, comme FREUDENTHAL le constate lui-même, nous trouvons un peu plus loin (8, 432 a, 10) un texte qui confirme le passage suspect (ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ ἀποφάσεως · συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ ψεῦδος.). De plus encore, ces divergences peuvent, sans doute, s'expliquer de la même façon que les contradictions apparentes d'ARISTOTE sur le compte de l'αἴσθησις, lesquelles, de l'aveu de FREUDENTHAL, se réduisent à des négligences. La φαντασία n'est, en effet, dans son essence propre, qu'une sensation affaiblie : αἴσθησίς τις ἀσθενής (*Rhet.*, I, 11, 1370 a, 28; V. *ad* III, 3, 428 b, 11; b, 25 sqq.). Enfin, un passage du *De memoria* nous indique comment l'imagination peut être, suivant le point de vue, susceptible ou non de vérité et d'erreur. C'est que l'image (φάντασμα) peut ou bien jouer purement et simplement le rôle de phénomène subjectif, ou bien constituer une représentation, une image au sens propre de ces mots, c'est-à-dire être

l'objet de la mémoire (Cf. BOUTROUX, *Ét. d'hist. de la phil.*, pp. 166-167). Dans le premier cas, l'image ne s'accompagne pas de croyance et n'est, par suite, ni vraie ni fausse ; dans le second, elle est considérée comme représentant un objet extérieur, ce qui peut donner lieu à la vérité et à l'erreur. V. *De mem.*, 1, 450 b, 20 : οἷον γὰρ τὸ ἐν τῷ πίνακι γεγραμμένον καὶ ζῷόν ἐστι καὶ εἰκών, καὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἓν τοῦτ' ἐστὶν ἄμφω, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταὐτὸν ἀμφοῖν, καὶ ἔστι θεωρεῖν καὶ ὡς ζῷον καὶ ὡς εἰκόνα, οὕτω καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα δεῖ ὑπολαβεῖν καὶ αὐτό τι καθ' αὑτὸ εἶναι θεώρημα καὶ ἄλλου φάντασμα . ᾗ μὲν οὖν καθ' αὑτό, θεώρημα ἢ φάντασμά ἐστιν, ᾗ δ' ἄλλου, οἷον εἰκὼν καὶ μνημόνευμα ..... (451 a, 2) καὶ διὰ τοῦτο ἐνίοτ' οὐκ ἴσμεν, ἐγγινομένων ἡμῖν ἐν τῇ ψυχῇ τοιούτων κινήσεων ἀπὸ τοῦ αἰσθέσθαι πρότερον, εἰ κατὰ τὸ ἠσθῆσθαι συμβαίνει, καὶ εἰ ἔστι μνήμη ἢ οὔ διστάζομεν..... κτλ. PHILOPON (488, 21) fait, à ce propos, la remarque suivante : εἰ δὲ δεῖ τἀληθὲς εἰπεῖν, οὐδὲ πᾶσα φαντασία ἐφ' ἡμῖν ἐστιν ..... (25) ὅτε μὲν γὰρ τὰ ὄντα ὡς ὄντα φαντάζομαι, οὐ δύναμαι εἰ μὴ ὡς ἔχουσι φαντάζεσθαι αὐτά. — C'est, de même, aux images considérées comme représentatives de la réalité (hallucination), qu'ARISTOTE attribue la propriété de produire la crainte ou l'espoir. PHILOP., 488, 33 : ..... ἔστιν ἀπορῆσαι οὕτω · τί φῄς ; φανταζόμενοι τὰ δεινὰ οὐ πτοούμεθα ; ..... αὕτη μέν ἐστιν ἡ ἀπορία. πρὸς ἣν ἐροῦμεν ὅτι ἐστὶ συγκατάθεσις, ἥτις καθ' αὐτὸ μὲν ὑπάρχει τῇ δόξῃ καὶ οὐσία ἐστὶ τῆς δόξης, συμβεβηκὸς δὲ τῇ φαντασίᾳ · καὶ ὅταν οὖν δοξάσας τὰ δεινὰ συγκαταθῶμαι, πτοοῦμαι, καὶ πάλιν ὅταν φαντασθεὶς τὰ δεινὰ συγκαταθῶμαι πτοοῦμαι.

Il n'y a donc, croyons-nous, aucune bonne raison de penser que le morceau dont il s'agit soit apocryphe, ou même qu'il ait été introduit à tort à la place qu'il occupe. Le plan de l'ensemble du chapitre nous paraît être le suivant : ARISTOTE commence par établir, contre les anciens, que, d'une manière générale, la pensée ne peut pas se ramener à la sensation, et, à ce propos, réfute l'objection qu'on pourrait tirer de la présence de l'imagination chez certains animaux. Puis, à partir de 427 b, 27, il s'occupe des facultés intellectuelles. Il les énumère d'après l'opinion commune qui les divise en φαντασία, d'une part, et ὑπόληψις, de l'autre, cette dernière se subdivisant en δόξα, ἐπιστήμη, φρόνησις. Puis il étudie successivement chacune de ces opérations.

427 b, 25. δόξα est ici employé, non plus dans son sens large, comme synonyme d'ὑπόληψις (v. *ad* III, 3, 427 b, 20),

mais dans son sens propre, pour désigner une forme particulière de celle-ci. SIMPL., 207, 14 : ἐπειδὴ τῆς μὲν ὑπολήψεως προέθετο διακρῖναι τὴν φαντασίαν, τὴν δὲ δόξαν ἀντὶ πάσης παρέλαβεν ἐν μέσῳ τῆς ὑπολήψεως ..... διαιρεῖ τὰ τῆς ὑπολήψεως εἴδη,... κτλ.

427 b, 26. ἕτερος ἔστω λόγος. — D'après SIMPLICIUS (207, 26), la référence est à l'*Éthique à Nicomaque* (cf. VI, 3, 1139 b, 15 sqq.). BONITZ (*Ind. Ar.*, 99 a, 13) considère cette opinion comme douteuse. — Sur le sens de ἕτερος λόγος, v. *ad* II, 3, 415 a, 12.

427 b, 28. δοκεῖ. — L'emploi de cette expression semble indiquer que la division du νοεῖν exposée ici est empruntée par ARISTOTE aux opinions courantes (v. *ad* I, 1, 402 a, 4), et qu'il n'exprime pas ses propres idées (v. *ad* III, 3, 427 b, 16; 14—24).

428 a, 1. εἰ δή ἐστιν ἡ φαντασία. — Il faut, peut-être, sous-entendre κίνησίς τις. Cf. ALEX., *De an.*, 66, 20 : αὕτη δέ ἐστι κίνησίς τις, καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν ἐν τῇ ψυχῇ γίνεσθαι.

428 a, 2. μὴ εἴ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν,.... 4. ψευδόμεθα. — TRENDELENBURG (p. 375) donne à ce passage le sens général suivant : *Si imaginatio est, qua imagines nobis exsistunt, ad rei quidem veritatem non exactae : una earum, quibus res iudicamus, facultas esse non potest.* Il faudrait, dans cette interprétation, ajouter une négation à l'apodose μία τίς ἐστι... κτλ. ou, au moins, la prendre dans le sens interrogatif. Les mots μὴ εἴ τι κατὰ μεταφορὰν λέγομεν signifieraient : si, du moins, nous n'entendons pas par imagination : *facultatum una, qua verum iudicamus.* ARISTOTE voudrait écarter, par là, l'usage abusif et métaphorique du mot φαντασία, auquel il se laisse lui-même entraîner quelquefois, par exemple *De an.*, I, 1, 402 b, 23 : ἀποδιδόναι κατὰ τὴν φαντασίαν.

FREUDENTHAL (*op. cit.*, p. 17) oppose à cette opinion les objections suivantes : 1° La signification attribuée aux mots φαντασία κατὰ μεταφοράν n'est pas justifiée. Car, dans le passage du *De anima* (402 b, 23) que cite TRENDELENBURG, le mot φαντασία, tel qu'il le comprend lui-même, a précisément le sens qu'ARISTOTE lui donne, dans ce chapitre, de : φαντασία, καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν γίγνεσθαι. — Remarquons, toutefois, ce qui d'ailleurs n'atténue pas la portée de l'objection, que, dans le passage visé, κατὰ τὴν φαντασίαν signifie, plus précisément, κατὰ τοῦτο ὃ φαίνεται ἡμῖν et a presque le sens de κατὰ τὴν αἴσθησιν. V. *ad* I, 1, 402 b, 16—403 a, 2. — 2° C'est à tort que TRENDELENBURG attribue à ARISTOTE l'intention de prouver que l'imagination ne fait pas partie des *judicandi facultates*. Cette opinion est contredite par le contenu de ce chapitre même : l'imagination est une espèce de la pensée (427 b, 28); elle peut être vraie ou fausse (428 a, 12; 18; b, 17; 25 sqq.). — Ajoutons cependant, pour éviter toute équivoque, que, comme nous l'avons déjà dit, la proposition 427 b, 27 : περὶ δὲ τοῦ νοεῖν..... (28) ὑπόληψις n'exprime pas la propre opinion d'ARISTOTE; que, pour lui, l'imagination qui, sous sa forme la plus simple et la moins élevée, appartient à quelques animaux sinon à tous (v. *ad* II, 2, 413 *b*, 22), fait partie des opérations sensitives, et non point des opérations rationnelles ou intellectuelles *stricto sensu*. Quand il rapproche l'imagination de la pensée proprement dite, ce n'est que dans le sens et dans la mesure où l'on peut en rapprocher aussi la sensation (*Mot. an.*, 6, 700 b, 19 : ἡ φαντασία καὶ ἡ αἴσθησις τὴν αὐτὴν τῷ νῷ χώραν ἔχουσιν. V. *ad* III, 7, 431 a, 15). Ceci, d'ailleurs, ne justifie en rien l'opinion de TRENDELENBURG. L'imagination a beau n'être qu'une opération sensitive, elle n'en est pas moins une *judicandi facultas* (κριτικὴ δύναμις), comme la sensation même dont elle n'est qu'un prolongement (v. *ad* III, 3, 427 b, 14—24 et la fin du chapitre), et le φάντασμα n'est rien moins qu'une ombre vaine (*umbrae inanitatem refert*, TREND., *l. l.*). Car il est l'image, souvent fidèle, de la sensation et l'objet de la mémoire (v. *ad l. l.*). — 3° Enfin il est grammaticalement impossible de lire οὐδεμία τίς ἐστι et même de prendre μία τίς ἐστι dans le sens interrogatif. — L'interprétation de TRENDELENBURG est donc inadmissible.

FREUDENTHAL (*op. cit.*, p. 18) croit qu'ARISTOTE a ici en vue un autre sens de φαντασία, qui veut dire quelquefois « ostentation, éclat, brillant » (THEOPH., *fr.* π. λίθων, 60 : ἡ τέχνη ποιεῖ τὰ μὲν χρήσεως χάριν, τὰ δὲ μόνον φαντασίας. *Act. Apost*, 25, 23; cf. HERODOT., VII, 10, 5). Mais, si vrai qu'il puisse être qu'ARISTOTE prenne quelquefois le sens propre pour le sens figuré et réciproquement (*Meta.*, Λ, 16, 1021 b, 28), on ne voit pas pourquoi il aurait jugé utile de mettre le lecteur en garde contre une acception à laquelle personne n'aurait songé ici. L'interprétation la plus plausible nous paraît être celle de SIMPLICIUS (208, 6) : διακρίνων αὐτὴν (*sc.* τὴν φαντασίαν) ἀπὸ τῆς

κατὰ μεταφορὰν ἐκ ταύτης λεγομένης, ὅτε ἐπὶ τοῦ φαινομένου τῇ φαντασίᾳ χρώμεθα καὶ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως καὶ ἐπὶ δόξης, ou, mieux encore, celle d'ALEXANDRE (— que FREUDENTHAL aurait pu cependant citer parmi les auteurs qui fournissent des exemples de φαντασία au sens propre. V. *De fato*, 165, 9 — *De an.*, 66, 20) : αὕτη δέ (*sc.* ἡ φαντασία) ἐστι κίνησίς τις, καθ' ἣν λέγομεν φάντασμά τι ἡμῖν ἐν τῇ ψυχῇ γίνεσθαι, ἐπεὶ κατὰ μεταφοράν γε κατὰ πάντων τῶν προειρημένων τῇ φαντασίᾳ χρώμεθα πολλάκις . καὶ γὰρ κατὰ αἰσθήσεως καὶ κατὰ δόξης καὶ κατὰ ἐπιστήμης καὶ νοῦ τὴν φαντασίαν κατηγοροῦμεν (cf. THEM., 164, 27 : ἀποσκευαζόμενοι τοίνυν τὰ λοιπὰ σημαινόμενα τοῦ ὀνόματος, ἐφ' ὧν αὐτὸ μεταφέροντες λέγομεν· πολλάκις μὲν γὰρ τὴν αἴσθησιν φαντασίαν καλοῦμεν, πολλάκις δὲ καὶ τὴν νόησιν..... κτλ.). Ainsi, d'après ALEXANDRE, l'imagination au sens métaphorique désigne indifféremment toutes les facultés cognitives. ARISTOTE a donc voulu dire, semble-t-il : si nous ne prenons pas ce terme au sens métaphorique, l'imagination n'est *qu'une* (μία τις) des facultés ou des habitudes etc. — Lui-même, d'ailleurs, ne s'interdit pas d'employer φαντασία, κατὰ μεταφοράν. V. *Ind. Ar.*, 811 b, 26.

428 a, 3. μία τίς.... κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα. — V. *ad* III, 3, 428 a, 12; 18; b, 17; 25 sqq.; 10, 433 a, 26. Sur la contradiction qu'il paraît y avoir, en ce qui concerne l'imagination, entre ce passage et le précédent (427 b, 20), v. *ad* III, 3, 427 b, 14—24. BYWATER (*Arist., Journ. of Philol.*, 1888, p. 56) pense que cette proposition est aussi en contradiction avec la conclusion du morceau 428 b, 9 : οὔτ' ἄρα ἓν τι τούτων ἐστὶν οὔτ' ἐκ τούτων ἡ φαντασία. Il propose, en conséquence, d'ajouter, après κατὰ μεταφορὰν λέγομεν, ζητῶμεν εἰ. Mais τούτων (428 b, 9) ne désigne que la sensation et l'opinion, et, de ce que l'imagination n'est ni la sensation, ni l'opinion, ni un complexus de l'une et de l'autre, il ne résulte pas qu'elle ne soit pas une faculté καθ' ἣν κρίνομεν καὶ ἀληθεύομεν ἢ ψευδόμεθα. — La traduction de WALLACE : par lesquelles nous pouvons juger et conclure au sujet du vrai et du faux (*conclude towards that which is true or false*) dénature le sens.

δύναμις ἢ ἕξις. — V. *ad* II, 1, 412 a, 21; b, 25—413 a, 3.

καθ' ἣν. — TORSTRIK (*in app. crit.*) conjecture καθ' ἃς. Mais tous les manuscrits et les commentateurs ont καθ' ἣν, amené sans doute, par une sorte d'attraction, par δύναμις ἢ ἕξις. Le sens n'est pas douteux : *ipsa una quædam est potentiarum earum aut habituum, quibus discernimus...* etc. (ARGYR.).

428 a, 4. τοιαῦται δ' εἰσὶν αἴσθησις, δόξα, ἐπιστήμη, νοῦς. — Nous avons déjà remarqué que cette assertion ne contredit qu'en apparence ce qu'ARISTOTE a dit plus haut, 427 b, 10 (v. *ad* III, 3, 427 b, 14—24). PHILOPON (497, 31) résout la même difficulté d'une autre manière : ἀλλ' ἐρεῖ τις πῶς ἀνωτέρω τὸν νοῦν εἶπεν ἀεὶ ἀληθεύειν, νυνὶ δέ φησιν ὅτι ποτὲ καὶ ψεύδεται..... καὶ λέγομεν ὅτι οὐ πᾶσι τοῖς εἰρημένοις ἁρμόζει τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, ἀλλὰ τοῖς μὲν τὸ ἀληθές, οἷον τῷ νῷ καὶ τῇ ἐπιστήμῃ (ταῦτα γὰρ κρίνει τὸ ἀληθές), τοῖς δὲ ἀμφότερα τό τε ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος, οἷον δόξῃ καὶ αἰσθήσει. Cette interprétation ne nous paraît pas juste. Comme l'indique le singulier καθ' ἣν, c'est une même faculté qui a la propriété ambiguë de ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι et, par conséquent, chacune de celles qui lui ressemblent sur ce point (τοιαῦται) doit participer à la même ambiguïté.

428 a, 6. αἴσθησις μὲν γὰρ..... 8. ἐν τοῖς ὕπνοις. — TRENDELENBURG (p. 376) interprète a, 7. καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων, « même quand aucun objet n'est présent » (*Imaginatio non est sensus. Cuius rei haec fere sunt argumenta. Sensui, ut agere possit* (ἐνέργεια), *res subjectas esse oportet. Imaginatio, velut in somniis, ab omni re externa libera est.*). Mais il est manifeste, comme l'ont compris tous les commentateurs (THEM., 165, 15; SIMPL., 209, 2; PHILOP., 498, 14), que μηδετέρου τούτων ne peut désigner que μήτε τῆς ἐνεργείᾳ μήτε τῆς δυνάμει αἰσθήσεως. Seulement, le sens qui s'offre alors le plus naturellement (une représentation imaginative peut se produire alors que la sensibilité en acte et la sensibilité en puissance sont abolies, ce qui est le cas pour les images qu'on aperçoit dans le sommeil) est en contradiction manifeste avec la proposition qui suit : αἴσθησις..... ἀεὶ πάρεστι. FREUDENTHAL (*op. cit.*, p. 12 et *Rhein. Mus.*, 1869, p. 399, n. 11) propose de corriger cette dernière qui, pense-t-il, est aussi en contradiction avec a, 16 : φαίνεται καὶ μύουσιν ὁράματα, avec II, 5, 417 b, 24 : νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται, αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ et avec *De insom.*, 1, 458 b, 3 : εἰ δὲ χρῆσις ὄψεως ὅρασις..... (7) ἀδυνατεῖ δὲ πάντα μύοντα καὶ καθεύδοντα ὁρᾶν,..... δῆλον ὅτι οὐκ αἰσθανόμεθα οὐδὲν ἐν τοῖς ὕπνοις. Mais, pour qu'il y eût contradiction entre ces derniers passages et la proposition dont il s'agit, il fau-

drait que, dans celle-ci (αἴσθησις μὲν ἀεὶ πάρεστι), αἴσθησις désignât la sensibilité en acte. Or c'est ce que nous n'avons nullement le droit de supposer. C'est, au contraire, la phrase φαίνεται δέ..... ὕπνοις qui, expliquée comme nous l'avons indiqué et comme FREUDENTHAL paraît la comprendre, est en contradiction avec les idées fondamentales d'ARISTOTE sur la nature de la sensibilité. La sensibilité en puissance, en effet, n'est *jamais* abolie chez l'animal, puisqu'elle est son essence même (τὸ ζῷον αἰσθήσει ὥρισται. V. *ad* II, 2, 413 b, 2—4; III, 2, 427 a, 15 *et sæp.*); elle subsiste même dans le sommeil où, seule, la sensibilité en acte disparaît (*De somno*, 3, 458 a, 28 : ὁ ὕπνος... τοῦ πρώτου αἰσθητηρίου κατάληψις πρὸς τὸ μὴ δύνασθαι ἐνεργεῖν. *Meta.*, Θ, 6, 1048 a, 37; V. *ad* III, 3, 428 a, 15). Le seul moyen d'éviter ces difficultés est, semble-t-il, d'adopter pour cette phrase, le sens indiqué par SIMPLICIUS (209, 1) et PHILOPON (498, 13) : l'imagination n'est pas la sensation. En effet, la sensation est soit en puissance, soit en acte; or il peut y avoir des représentations imaginatives qui ne contiennent ni la sensibilité en acte, ni la sensibilité en puissance (MICHAELIS, *zu Ar. De an.* III, 3, p. 17, explique très exactement : *das Träumen ist also ein Vorstellen, bei welchem die Wahrnehmung weder als* δύναμις *noch als* ἐνέργεια *betheiligt ist.*). Telles sont celles qui ont lieu pendant le sommeil. Alors, en effet, il n'y a pas sensibilité en acte et il y a, sans doute, sensibilité en puissance, mais celle-ci ne saurait être confondue avec l'imagination qui, elle, est alors en acte (SIMPL., *l. l.* : φαίνεται δέ τι καὶ μηδετέρου ὑπάρχοντος τούτων. οὐ τῷ ζῴῳ μήτε τῆς ἐνεργείας μήτε τῆς δυνάμει ὑπαρχούσης αἰσθήσεως· τοῦτο γὰρ ἀδύνατον· ἀλλὰ ταῖς φαντασίαις μηδετέρας ἐνυπαρχούσης . φαίνεται γάρ τι, τουτέστι φάντασμα γίνεται, ὡς τὰ ἐν ὕπνοις ὀνειρατικὰ φαντάσματα, οὔτε τῆς ὡς ἐνεργείας αἰσθήσεως τῆς αὐτῆς τούτοις οὔσης (οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ἐν τοῖς ὕπνοις ἡ αἴσθησις) οὔτε τῆς δυνάμεως μέν, μὴ ἐνεργούσης δέ, ἐπειδὴ κατ' ἐνέργειαν πάρεστι τὰ φαντάσματα· ὡς τὴν μὲν φαντασίαν ἐνεργεῖν, οὐχὶ δὲ τὴν αἴσθησιν, διὸ οὐχ αἱ αὐταί.). Cette interprétation permet, non seulement de ne pas modifier le texte, mais encore d'apercevoir la symétrie de l'ensemble du morceau. ARISTOTE commence par exposer un argument destiné à montrer que l'imagination n'est ni la sensibilité en puissance, ni la sensibilité en acte; puis il en indique un second (a, 8 : εἶτα αἴσθησις... κτλ.) qui confirme le premier en ce qui concerne la sensibilité en puissance, et un troisième (a, 9 : εἰ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ..... κτλ.) qui le confirme en ce qui concerne la sensibilité en acte. — Il

n'y a donc lieu d'adopter ni la correction proposée par FREUDENTHAL : εἶτα αἴσθησις μὲν πᾶσι ὑπάρχει, ni celle de TORSTRIK (*Jahrb. f. class. Philol.*, 1867, p. 246) : εἶτα αἴσθησις μὲν ἀεὶ τοῦ παρόντος ἐστί..... κτλ., ni même celle de CHRIST : αἴσθησις μὲν ἡ δυνάμει ἀεὶ πάρεστι. Car ARISTOTE emploie très fréquemment αἴσθησις pour désigner la sensibilité en puissance (comme dans la formule τὸ ζῷον αἰσθήσει ὥρισται et autres analogues), tandis que le vrai nom de la sensibilité en acte c'est τὸ αἰσθάνεσθαι (v. *De an.*, I, 1, 402 b, 13); de plus, le contexte indique très nettement de quelle sensibilité il est ici question. *A fortiori* les conjectures de ESSEN (*Das dritte Buch* etc., p. 21; V. app. crit.) nous paraissent-elles inutiles.

428 a, 8. τα ἐν τοῖς ὕπνοις. — *Sub.* : φαντάσματα. — Cf. SIMPL., *l. l.*

εἶτα αἴσθησις μὲν ἀεὶ πάρεστι. — V. l'avant dernière note. Il faut ajouter que, prise dans le sens que lui donne TRENDELENBURG (p. 376 : *Sensus ita nobis adest, ut eo semper uti liceat* — πάρεστι *i. e.* παρ' ἡμῖν ἐστι —), cette proposition serait en contradiction avec II, 5, 417 b, 24 *et al.*

428 a, 9. εἰ δὲ τῇ ἐνεργείᾳ τὸ αὐτό, *i. e.* : εἰ ταὐτὸν ἦν ἡ φαντασία τῇ (*sc.* ἐνεργείᾳ) αἰσθήσει. V. PHILOP., 498, 28.

428 a, 10. δοκεῖ δ' οὔ. — L'imagination proprement dite n'appartient, en effet, qu'aux animaux supérieurs, quoique tous les animaux possèdent une vague représentation de leurs états qu'on peut appeler aussi φαντασία, si l'on prend le mot dans son sens large. V. *ad* II, 2, 413 b, 22.

428 a, 11. μύρμηκι..... σκώληκι δ' οὔ. — Le texte traditionnel est : μύρμηκι ἢ μελίττῃ ἢ σκώληκι. Il est difficile de croire qu'ARISTOTE, qui met les abeilles et les fourmis au nombre des animaux les plus intelligents, les rapproche ici des vers et leur refuse l'imagination, alors qu'il leur attribue en un certain sens (v. *ad* III, 3, 427 b, 8; 10, 433 a, 9—10; 11, 434 a, 8—11), et à un plus haut degré même qu'à certains animaux sanguins, la φρόνησις et la σύνεσις (qui est aussi, d'après *Eth. Nic.*, VI, 11, *præs.* 1143 a, 6 sqq., une faculté de discernement. V. *ad* III, 8, 432 a, 8). Cf. *Part. an.*, II, 4, 650 b, 24 : διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τῶν ἀναίμων ἔνια συνετωτέραν ἔχει τὴν ψυχὴν ἐνίων

ἐναίμων, καθάπερ εἴρηται πρότερον, οἷον ἡ μέλιττα καὶ τὸ γένος τὸ τῶν μυρμήκων... κτλ. *Ibid.*, 2, 648 a, 5 : διὸ καὶ μέλιτται καὶ ἄλλα τοιαῦτα ζῷα φρονιμώτερα τὴν φύσιν ἐστὶν ἐναίμων πολλῶν. BONITZ, *ad Meta.*, 980 a, 28 : *Et apem quidem, quamquam audiendi sensu videtur carere, Hist. an. IX 40. 627 a 17, et esse animal prudens et unde repetenda sit haec prudentia saepe Aristoteles monet, veluti de part. an. II 1. 648 a 6. 4. 650 a 25, al. Quod quum satis consentaneum sit et cum latiore illo, quem supra exposui, φρονήσεως ambitu concinat, illud iure mireris, quod alibi imaginatio num sit apibus tribuenda dubitat, de an. III 3. 428 a 10, quum tamen hoc loco apum prudentiam a memoria repetat quae sine imaginatione non potest esse.* TORSTRIK (p. 173) conjecture, d'après THEMISTIUS et SOPHONIAS, σκώληκι δ' οὔ (THEM., 165, 22 : ἔπειτα αἴσθησις μὲν πᾶσιν ὑπάρχει τοῖς ζώοις, φαντασία δὲ τοῖς μὲν τοῖς δ' οὔ, μύρμηκι μὲν ἴσως καὶ μελίττῃ καὶ πολλῷ μᾶλλον κυνὶ καὶ ἵππῳ ..... σκώληκι δ' οὔ. SOPHON., 55, 27 : μύρμηξι μὲν γὰρ καὶ μελίτταις ..... ἀνάγκη παρεῖναι φαντασίαν, ... σκώληκες δὲ καὶ μυῖαι ..... ἢ οὐ δοκοῦσιν ὅλως ἔχειν ἢ ἀμυδράν τινα.). PHILOPON (240, 11) dit, de même : μύρμηκες μὲν γὰρ καὶ μυῖαι καὶ πολλὰ τοιαῦτα ὅτι φαντασίαν ἔχει, πρόδηλον ..... σκώληκες δέ, ὡς ἐν τοῖς ἑξῆς ἐρεῖ, οὐ φαίνονται φαντασίαν ἔχοντες. Cf. ID., 258, 32. BIEHL conserve le texte traditionnel en considérant (*in app. crit. ad loc.*) que THEMISTIUS accompagne son interprétation de la particule dubitative ἴσως et que les passages de PHILOPON et de SOPHONIAS s'appliquent à d'autres endroits (413 b, 22; 414 b, 33 — 415 a, 10), mais que, dans leurs commentaires du morceau qui nous occupe, PHILOPON (498, 31) et SIMPLICIUS (209, 21 ; cf. 308, 19) ont lu le texte tel que le donnent les manuscrits. — Il faut remarquer, toutefois, que la restriction de THEMISTIUS ne porte pas sur σκώληκι δ' οὔ. Qu'en outre, ALEXANDRE qui, dans son *De anima* (66, 9 sqq.), suit de très près le texte de ce passage, et se borne manifestement à le commenter, dit aussi 67, 2 : καὶ αἰσθήσεως μὲν πάντα μετέχει τὰ ζῷα, φαντασίας δὲ οὐ δοκεῖ, ὡς τά τε ὀστρεώδη τῶν θαλασσίων καὶ οἱ σκώληκες. Qu'enfin, en admettant même, comme il faut sans doute le faire (v. la note précédente), que l'imagination qu'ARISTOTE refuse à certains animaux soit seulement la φαντασία βουλευτική (v. *ad* III, 11, 434 a, 4—5 ; 7), il n'en reste pas moins invraisemblable qu'il ait établi, entre les animaux dont il est question ici, le rapprochement que supposent les textes des manuscrits. Il nous semble donc y avoir de bonnes raisons pour admettre, comme le font BELGER (*in alt. ed.* TREND., p. 377), SCHIEBOLDT (*De imag. disq. ex Ar. libb. rep.*, p. 9) et d'autres, la correction proposée par TORSTRIK.

428 a, 11. αἱ μὲν ἀληθεῖς αἰεί. — Sur les restrictions qu'il convient d'apporter à cette proposition, v. *ad* III, 3, 427 b, 14—24. — Cf. *Meta.*, Γ, 5, 1010 b, 2 : πρῶτον μέν γε ὅτι οὐδ' ἡ αἴσθησις ψευδὴς τοῦ ἰδίου ἐστίν, ἀλλ' ἡ φαντασία οὐ ταὐτὸν τῇ αἰσθήσει.

428 a, 13. ἀκριβῶς. — V. *ad* I, 1, 402 a, 2.

428 a, 14. ὅταν μὴ ἐναργῶς αἰσθανώμεθα. — ALEXANDRE (*op. cit.*, 67, 7) complète ainsi l'argument : καίτοι, εἰ ἦν ταὐτά, ἔδει τὴν μᾶλλον αἴσθησιν μᾶλλον φαντασίαν εἶναι, καὶ τὴν ἀκριβεστέραν αἴσθησιν καὶ φαντασίαν ἀκριβεστέραν.

428 a, 15. [τότε ἢ ἀληθὴς ἢ ψευδής]. — Ces mots, dont on ne trouve pas de traces chez les commentateurs, à l'exception de SOPHONIAS (118, 16), sont considérés, avec raison, par TORSTRIK (p. 173), MADVIG (*Adv. crit.*, I, p. 473, n. 1) et BIEHL comme interpolés. Ils ont tout l'air d'une glose ajoutée par un lecteur inintelligent. Car il ne s'agit nullement de savoir dans quels cas l'imagination ou la sensation sont vraies ou fausses, mais bien de montrer, par leurs variations indépendantes, que l'une diffère de l'autre.

ὅπερ δὲ ἐλέγομεν πρότερον, φαίνεται καὶ μύουσιν ὁράματα. — *Constr. :* φαίνεται ὁράματα καὶ μύουσιν. — D'après PHILOPON (499, 17 : διὰ τοῦτο δὲ εἶπεν ὃ ἐλέγομεν πρότερον, ἐπειδὴ καὶ ἄνω ἐμνήσθη τῶν λαμπάδων τῶν πρὸ τῆς ὄψεως ἀεὶ μενουσῶν), la référence est à III, 2, 425 b, 24. Mais il est plus probable que, comme le pense SIMPLICIUS (210, 3 : τὰ δὲ ὁράματα καὶ μύουσι φαίνεσθαι εἶπεν ὡς ἐν τοῖς ὕπνοις ·), ARISTOTE fait allusion ici à ce qu'il a dit quelques lignes plus haut (a, 7) : l'imagination en acte peut avoir lieu pendant le sommeil, c'est-à-dire quand la sensibilité en acte est abolie. *Meta.*, Θ, 6, 1048 a, 37 : ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὁρῶν πρὸς τὸ μύον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον (*sc.* οὕτως ἔχει τὸ ἐνεργείᾳ πρὸς τὸ δυνάμει).

428 a, 17. ἔσται. — *Sub. :* ἡ φαντασία.

οἷον ἐπιστήμη ἢ νοῦς. — V. *ad* III, 3, 428 a, 4 ; a, 11 ; 427 b, 14—24.

428 a, 18. ἔστι γὰρ φαντασία καὶ ψευδής. — V. *ad* III, 3, 428 a, 3.

428 a, 19. ἀλλὰ δόξῃ μὲν..... 24. λόγος δ' οὔ. — D'après TORSTRIK (p. 173), les mots a, 19 : ἀλλὰ δόξῃ..... (22) φαντασία δ' ἐν πολλοῖς appartiendraient à la seconde rédaction du *De anima*, et a, 22 : ἔτι πάσῃ ..... (24) λόγος δ' οὔ, à la première. FREUDENTHAL (*Rhein. Mus.*, 1869, p. 405) observe que dans le *De memoria* (2, 451 a, 20—31) deux morceaux, dont l'un paraît n'être que le remaniement de l'autre, sont aussi reliés par ἔτι δέ. Il en conclut qu'il pourrait bien en être de même ici. Mais cette conjecture, qu'adopte aussi BIEHL, ne nous paraît pas suffisamment justifiée. Car la proposition ἔτι πάσῃ μὲν δόξῃ..... λόγος δ' οὔ n'est pas la reproduction pure et simple de la précédente, mais marque un progrès dans la démonstration. La première prouve que l'imagination n'est pas la même chose que la δόξα parce que l'imagination appartient à beaucoup d'animaux qui sont incapables de πίστις. La seconde ajoute que cette seconde opération suppose, à son tour, la raison, laquelle fait défaut à nombre d'animaux qui possèdent l'imagination. La répétition même de la proposition δόξῃ ἀκολουθεῖ πίστις fait mieux sentir la marche de l'argument. — V. MICHAELIS, *zur arist. Lehre vom* Νοῦς, p. 9.

428 a, 20. ἕπεται et **22. ἀκολουθεῖ.** — ἕπεσθαι et ἀκολουθεῖν sont souvent employés par ARISTOTE comme synonymes de ὑπάρχειν, pour indiquer qu'une chose fait partie de la compréhension d'une autre et, par suite, s'en déduit. V. BONITZ, *Ind. Ar.*, 26 b, 1 ; 267 a, 61 ; *ad Meta.*, 981 a, 27 : *Quo quidem verbo* ἀκολουθεῖν *pariter ac verbo* ἕπεσθαι *Aristoteles denotat praedicari aliquam notionem de altera, ita ut hac posita illa etiam ponenda sit, cf.* Γ *2. 1003 b 23. et de interpr. 13 passim.*

πίστις. — Faute d'un équivalent plus exact, nous traduisons πίστις par *conviction*, qui est certainement trop fort (v. *ad* I, 1, 402 a, 11). Mais *croyance*, qui correspond à peu près à ὑπόληψις, serait trop faible, et son emploi ici aurait l'inconvénient de nous faire confondre sous un seul terme deux concepts qu'ARISTOTE distingue. *Top.*, IV, 5, 126 b, 17 : δοκεῖ γὰρ ἡ ἔκπληξις θαυμασιότης εἶναι ὑπερβάλλουσα καὶ ἡ πίστις ὑπόληψις σφοδρά, ὥστε γένος ἡ θαυμασιότης καὶ ἡ ὑπόληψις, ἡ δ' ὑπερβολὴ καὶ ἡ σφοδρότης διαφορά. *Ibid.*, 125 b, 35 : ἐνδέχεται γὰρ τὴν αὐτὴν ὑπόληψιν καὶ μὴ πιστεύοντα ἔχειν.

428 a, 21. τῶν δὲ θηρίων οὐθενὶ ὑπάρχει πίστις. — La πίστις, conséquence de la δόξα, est, comme elle, une espèce de l' ὑπόληψις et, par suite, a quelque chose de rationnel. C'est pour cela que les animaux en sont dépourvus. V. *ad* III, 3, 427 b, 14—24 ; 15—16.

428 a, 22. φαντασία δ' ἐν πολλοῖς. — V. *ad* III, 3, 428 a, 10.

428 a, 23. πειθοῖ δὲ λόγος. — *Rhet.*, I, 11, 1370 a, 18 : τῶν δὲ ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν ἄλογοί εἰσιν αἱ δὲ μετὰ λόγου . λέγω δὲ ἀλόγους μέν, ὅσας μὴ ἐκ τοῦ ὑπολαμβάνειν τι ἐπιθυμοῦσιν · ..... (25) μετὰ λόγου δὲ ὅσα (ὅσας? cf. SPGL., *ad loc.*) ἐκ τοῦ πεισθῆναι ἐπιθυμοῦσιν.

428 a, 24. ἐνίοις φαντασία μὲν ὑπάρχει. — V. l'avant-dernière note.

φανερὸν τοίνυν..... 26. φαντασία ἂν εἴη. — D'après SIMPLICIUS (211, 33), c'est la doctrine exposée par PLATON dans le *Sophiste* (264 A) et dans le *Philèbe* (39 B) qui est visée ici. PHILOPON (504, 6) ne mentionne que le *Sophiste*. BONITZ (*Ind. Ar.*, 598 b, 42) conjecture que l'allusion est au *Théétète* (152 C). Cette opinion, qu'il donne lui-même comme douteuse, ne paraît s'appuyer que sur le texte de THEMISTIUS (166, 25) : λέγει γὰρ Πλάτων, ὅταν αἰσθανώμεθά τι καὶ προσδοξάζωμεν, ὅτι τοῦθ' οὕτως ἔχει, τοῦτ' εἶναι τὴν φαντασίαν. Mais cette doctrine est aussi nettement exprimée dans le *Sophiste* que dans le *Théétète*. Nous lisons, en effet, dans le premier de ces dialogues, *l. l.* : ΞΕ. ὅταν οὖν τοῦτ' (*sc.* φάσις τε καὶ ἀπόφασις) ἐν τῇ ψυχῇ κατὰ διάνοιαν ἐγγίγνηται μετὰ σιγῆς, πλὴν δόξης ἔχεις ὅ τι προσείπῃς αὐτό ; — ΘΕΑΙ . καὶ πῶς ; — ΞΕ . τί δ' ; ὅταν μὴ καθ' αὑτὴν ἀλλὰ δι' αἰσθήσεως παρῇ τινὶ τὸ τοιοῦτον αὖ πάθος, ἆρ' οἷόν τ' ὀρθῶς εἰπεῖν ἕτερόν τι πλὴν φαντασίαν ; — ΘΕΑΙ. οὐδέν. — ΞΕ. οὐκοῦν ἐπείπερ λόγος ἀληθὴς ἦν καὶ ψευδής, τούτων δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς διάλογος, δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεύτησις, φαίνεται δ' ὃ λέγομεν σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης..... κτλ. ARISTOTE semble même avoir reproduit à dessein à peu près les termes dont PLATON s'est servi : δι' αἰσθήσεως..... συμπλοκὴ (PLAT., σύμμιξις) δόξης καὶ αἰσθήσεως. — L'imagination, dit SIMPLICIUS (211, 36),

ne consiste pas dans une opinion résultant d'une sensation antécédente (δι' αἰσθήσεως); ni dans la coexistence et la juxtaposition d'une sensation et d'une opinion (δόξα μετ' αἰσθήσεως), ni, enfin, dans le mélange d'une sensation et d'une opinion (συμπλοκὴ δόξης καὶ αἰσθήσεως). ALEX., *De an.*, 67, 26 : si l'imagination était un composé d'opinion et de sensation, on devrait retrouver en elle les caractères de celles-ci : ἦν γὰρ ἂν τὰ ἑκατέρῳ τούτων ἑπόμενα καὶ τῇ φαντασίᾳ τῷ τὸ συγκείμενον ἔκ τινων σωζομένων ἐν αὐτῷ τῶν ἐξ ὧν σύγκειται οὕτως εἶναι ἐξ αὐτῶν. — Le sens littéral de la phrase n'est pas douteux et la question de savoir s'il faut ou non ajouter ἡ avant φαντασία (v. TORSTRIK, *in app. crit. ad loc.* et *Rhein. Mus.*, 1866, p. 640; SCHNEIDER, *Rhein. Mus.*, 1866, p. 453 et 1867, p. 145), n'offre, par suite, que peu d'intérêt. SIMPLICIUS (211, 32) n'a pas trouvé de difficulté grammaticale dans le texte traditionnel.

428 a, 26. διά τε ταῦτα..... 28. αἴσθησις. — SCHNEIDER (*Rhein. Mus.*, 1866, p. 449 sqq. Cf. ID., *De causa finali Arist.*, p. 118 sqq.) propose de transporter cette phrase avant φανερόν (a, 24). Les mots a, 28 : λέγω δ', ἐκ τῆς τοῦ λευκοῦ..... (29) φαντασία ἐστίν expliquent, pense-t-il, la proposition a, 24 : φανερὸν τοίνυν..... (26) φαντασία ἂν εἴη et doivent la suivre immédiatement. Mais, outre que SIMPLICIUS et PHILOPON commentent ces mots à la place où ils se trouvent dans tous les manuscrits, si on les lisait après a. 24 : λόγος δ' οὔ, ils devraient exprimer l'avis d'ARISTOTE lui-même. Or, quel que soit le sens qu'on attribue à ἄλλου τινός, ils ne sauraient satisfaire à cette condition. Car ARISTOTE n'admettrait ni que l'opinion ne relève pas d'une autre faculté que la sensation, ni qu'elle n'appartienne pas à une autre espèce d'êtres que la sensation, ni qu'elle n'ait pas un autre objet que la sensation. Car elle est, pour lui, une opération dans une certaine mesure rationnelle et dont les êtres doués de raison sont seuls capables (v. *ad* III, 3, 427 b, 14—24; b, 15—16). SCHNEIDER croit rétablir ainsi la suite des idées : l'opinion suppose la croyance à sa vérité, c'est-à-dire à son accord avec son objet, lequel appartient toujours au monde sensible. Il est manifeste, par suite (διά τε ταῦτα), que l'objet de la δόξα est identique à celui de l' αἴσθησις. — Non seulement ARISTOTE n'aurait pas accordé que l'objet de la δόξα soit toujours sensible, mais encore, s'il remarque, dans ce qui précède, que la δόξα s'accompagne de πίστις, c'est uniquement pour prouver qu'elle suppose la

raison, et non pas qu'elle a toujours pour objet le sensible. Il n'y a donc pas lieu de modifier l'ordre traditionnel. Mais on peut se demander, comme le fait PHILOPON (504, 32), s'il faut rattacher διά τε ταῦτα à ce qui précède ou à ce qui suit. La première hypothèse, qu'ont admise SIMPLICIUS, PHILOPON (*l. l.*) et peut-être THEMISTIUS (167, 1), paraît la plus vraisemblable (SIMPL., 212, 12 : διά τε ταῦτά φησι, τὰ εἰρημένα λέγων, ὅσα καὶ τῆς αἰσθήσεως καὶ τῆς δόξης ἑκατέρας ἴδια διέκρινε τὴν φαντασίαν ·). Cette interprétation suppose que l'on supprime la virgule avant διά, pour la placer avant καί, ou y mettre un point en haut. Peut-être aussi faut-il lire διά γε ταῦτα. — οὐκ ἄλλου τινός ἐστιν ἡ δόξα. Il faut expliquer comme s'il y avait ἔσται (cf. TREND., p. 378) : *dans la théorie contestée*, on ne saurait admettre que l'opinion et la sensation, dont l'ensemble constitue l'imagination, ont l'une et l'autre des objets différents. PHILOP., 504, 36 : τί φησιν; ὅτι εἰ ὅλως ἦν ἡ φαντασία ἀπὸ δόξης καὶ αἰσθήσεως, ἔδει ταύτας περὶ τὸ αὐτὸ καταγίνεσθαι. De même THEM., *l. l.*; SIMPL., 212, 30.

428 a, 28. λέγω δ',..... 29. φαντασία ἐστίν. — ἐστὶν doit recevoir la même acception que dans la phrase qui précède. La leçon λέγω δ' εἰ, adoptée par TRENDELENBURG (*l. l.*) et SCHNEIDER (*Rhein. Mus., l. l.*), ne modifie pas le sens général.

428 b, 1. τὸ οὖν φαίνεσθαί ἐστι. — Ici encore, l'indicatif ἐστι a le sens du futur. PHILOP., 505, 11 : ὡσεὶ ἔλεγε τὸ οὖν φαντάζεσθαι καθ' ἐκείνους τοὺς λέγοντας ἐκ συμπλοκῆς εἶναι ἀπὸ δόξης ἐστὶ καὶ αἰσθήσεως.

428 b, 2. μὴ κατὰ συμβεβηκός. — PHILOPON (505, 13) rattache μὴ κατὰ συμβεβηκὸς à αἰσθάνεται. Nous avons suivi l'interprétation de THEMISTIUS (167, 3) et de SIMPLICIUS (212, 32) : οὐκ ἄλλου μὲν τὴν αἴσθησιν εἶναι προσήκει, ἄλλου δὲ τὴν δόξαν,..... οὐδὲ τοῦ αὐτοῦ μὲν ὑποκειμένου κατ' ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, οἷον εἰ τὸ ὑποκείμενον εἴη λευκὸν καὶ ἀγαθόν, τὴν μὲν δόξαν εἶναι περὶ αὐτοῦ καθὸ ἀγαθόν, τὴν δὲ αἴσθησιν καθὸ λευκόν · κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ τοῦ αὐτοῦ ἡ δόξα τε καὶ ἡ αἴσθησις (THEM., *l. l.*). — Il est manifeste que c'est plutôt à la lettre qu'à l'esprit de la doctrine Platonicienne qu'ARISTOTE s'attaque dans cette discussion.

428 b, 3. φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος. — Cf. *De insom.*,

1, 458 b, 28 : καὶ ὑγιαίνουσι δὲ καὶ εἰδόσιν ὅμως ὁ ἥλιος ποδιαῖος εἶναι δοκεῖ. *Ibid.*, 2, 460 b, 18.

428 b, 4. πεπίστευται δ' εἶναι μείζω. — *Meteor.*, I, 8, 345 b, 1 : εἰ καθάπερ δείκνυται ἐν τοῖς περὶ ἀστρολογίαν θεωρήμασιν, οὕτως ἔχει, καὶ τό τε τοῦ ἡλίου μέγεθος μεῖζόν ἐστιν ἢ τὸ τῆς γῆς.

συμβαίνει οὖν..... 9. πρᾶγμα. — La difficulté de ce morceau, sur le sens duquel tous les commentateurs anciens sont d'accord, n'est pas à la hauteur de la peine qu'il a donnée aux modernes. ARISTOTE vient de dire que, dans la doctrine qu'il discute, l'imagination ne peut être qu'un composé d'une opinion et d'une sensation relatives au même objet. Mais, objecte-t-il, il peut arriver que l'opinion et la sensation relatives au même objet soient en contradiction (comme c'est le cas pour la dimension du soleil), que l'opinion, par exemple, soit vraie et la sensation fausse. Comment alors s'uniront-elles pour former un tout? De deux choses l'une : ou bien il faudrait que l'opinion vraie eût disparu, ce qui n'est possible que dans trois cas : quand l'objet se modifie à l'insu de celui qui possède l'opinion; quand celui-ci oublie, en tout ou en partie, son opinion vraie; quand il est amené à changer d'avis. — Mais il est clair que, dans l'exemple invoqué, il se peut qu'aucun de ces cas ne se réalise; — ou bien l'opinion sera à la fois vraie, par hypothèse, et fausse en tant qu'elle ne formera qu'un tout avec une sensation fausse (THEM., 167, 19 : πῶς ταύτας οἷόν τε συμπλακῆναι, ἢ πῶς οἷόν τε μίαν ἐξ αὐτῶν γενέσθαι κρᾶσιν τῆς μὲν ἀληθευούσης τῆς δὲ ψευδομένης; ἀνάγκη γὰρ ἔσται τηνικαῦτα ἢ τὴν ἀληθινὴν περὶ τοῦ ἡλίου δόξαν ἀποβαλεῖν, ἵνα μεταλάβωμεν τὴν ψευδῆ καὶ σύμφωνον τῇ αἰσθήσει,.... κτλ. PHILOP., 502, 12; 505, 18; SIMPL., 213, 5; SOPHON., 119, 14). PHILOPON (502, 27) explique très clairement les mots b, 6. σωζομένου..... μεταπεισθέντα : ἡ δόξα κατὰ τέσσαρας τρόπους φθείρεται, ἢ τοῦ δοξάζοντος φθειρομένου, οἷον τοῦ ἀνθρώπου θνήσκοντος, ἢ τοῦ δοξαστοῦ πράγματος μεταβάλλοντος, οἷόν ἐὰν νῦν δοξάζω ὅτι Σωκράτης καθέζεται, καὶ ἀναστῇ Σωκράτης ..... φθείρεται δὲ δόξα καὶ λήθης παρακολουθούσης ἢ ἐναντίας δόξης τὴν πρώτην καταβαλούσης. νυνὶ δὲ οὐδὲν τῶν τεσσάρων παρηκολούθησεν. Cf. *Cat.*, 5, 4 a, 26 : εἰ γάρ τις ἀληθῶς δοξάζοι τὸ καθῆσθαί τινα, ἀναστάντος αὐτοῦ ψευδῶς δοξάσει, τὴν αὐτὴν ἔχων περὶ αὐτοῦ δόξαν. Le mot φαίνεται (b, 2 et 3) doit être pris dans son sens fréquent de : *il apparaît, on perçoit par les sens* (*Ind. Ar.*, 809 a, 1; V. *ad* II, 3, 414 a, 25). Cf. THEM., 167, 15 : ..... ἡ μὲν δόξα ἀληθεύῃ, ἡ αἴσθησις δὲ διαψεύδηται. SIMPL., 213, 15 : ..... ψευδὴς διὰ τὴν αἴσθησιν (τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸ φαίνεται καὶ ψευδῆ). PHILOP., 505, 18 : ἡ αἴσθησις ποδιαῖον τὸν ἥλιον ὁρᾷ. La phrase b, 8 : ἀλλὰ ψευδὴς ἐγίνετο..... μεταπεσὸν τὸ πρᾶγμα ne peut avoir que le sens suivant : puisque l'opinion, qui s'unit à la sensation (fausse dans l'hypothèse) pour constituer l'imagination, ne devient fausse ni parce que celui qui la possède change d'avis, ni parce qu'il oublie, elle sera vraie et fausse à la fois, *car elle ne deviendrait fausse que si l'objet se modifiait à l'insu de sujet*, ce qui n'a certainement pas lieu dans tous les cas où l'on imagine. Il faut reconnaître, d'ailleurs, que cette remarque, qui, comme le suggère judicieusement SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, XXX, p. 47), doit être considérée comme une parenthèse, n'ajoute pas grand chose à ce qui précède (b, 6 : σωζομένου τοῦ πράγματος... κτλ.). Comme, en outre, on n'en trouve aucune trace, ni dans la paraphrase de THEMISTIUS, très détaillée à cet endroit, ni dans celle de SOPHONIAS, ni dans le commentaire de SIMPLICIUS, il y a quelques raisons de la considérer comme une glose (v. TORSTRIK, *in app. crit.*). Les diverses corrections proposées par TRENDELENBURG (p. 379) et WALLACE (p. 264) ne sont pas nécessaires. — V., en outre, sur ce passage, MICHAELIS (*zu Ar. De an.* III, 3, p. 8 sqq.), qui discute longuement l'interprétation de TRENDELENBURG.

428 b, 10. ἀλλ' ἐπειδή..... 17. ψευδῆ. — TORSTRIK (p. 174) fait, à propos de ce passage, la remarque suivante : *Haec verba mirâ laborant et prorsus insolitâ apud Aristotelem* ταυτολογίᾳ *et repetitione : postquam enim omiseris quae omitti possunt, hoc invenies enuntiatum :* ἐπειδὴ ἡ φαντασία δοκεῖ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίγνεσθαι ἀλλ' αἰσθανομένοις καὶ ὧν αἴσθησίς ἐστιν, εἴη ἂν οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως ἐνδεχομένη οὔτε μὴ αἰσθανομένοις ὑπάρχειν. Il pense que les mots b, 11 : ἡ δὲ φαντασία..... (12) ὧν αἴσθησίς ἐστιν faisaient partie de la première rédaction du *De anima* et ont été, à tort, insérés dans la seconde. — Mais cette opinion ne paraît reposer que sur une intelligence imparfaite de l'ensemble du passage. ARISTOTE dit d'abord qu'on peut penser (δοκεῖ) que l'imagination est κίνησίς τις... κτλ., puis il montre que cette opinion rendrait compte des caractères de l'imagination (SIMPL., 213, 24 : ἀπὸ τῶν ἐνεργειῶν αὐτῆς τὴν οὐσίαν τεκμαιρόμενος.), que les définitions qu'il vient de réfuter n'expliquent pas.

428 b, 10. κινηθέντος τουδὶ..... ὑπὸ τούτου. — V. *Phys.*, VIII, 5, 256 a, 4 sqq.

428 b, 11. κίνησίς τις. — L'imagination est une sensation affaiblie (*Rhet.*, I, 11, 1370 a, 28; V. *ad* III, 3, 427 b, 14—24; *De an.*, III, 8, 432 a, 9 : τὰ γὰρ φαντάσματα ὥσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης.). Comme la sensation et, d'une manière générale, comme tout état de l'âme qui s'accompagne d'un mouvement corporel (v. *ad* I, 2, 403 a, 28 — b, 16), elle peut donc être considérée soit dans sa matière, soit dans son ensemble. Considérée dans sa matière, elle est la persistance du mouvement physique qui a accompagné la sensation. Ce mouvement subsiste, en effet, dans l'organisme, comme l'empreinte dans la cire (*De insom.*, 2, 459 a, 26 : καὶ τὸ γινόμενον ὑπ' αὐτῶν — *sc.* τῶν αἰσθητῶν — πάθος οὐ μόνον ἐνυπάρχει ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις ἐνεργουσῶν τῶν αἰσθήσεων, ἀλλὰ καὶ ἀπελθουσῶν. *De mem.*, 1, 450 a, 30; V. *ad* III, 2, 425 b, 22—24), et c'est pour cela que ceux dont les organes sont trop durs ou trop mous n'ont pas plus d'imagination que de mémoire (*De mem.*, 1, 450 b, 10 : τοῖς μὲν οὖν οὐ μένει τὸ φάντασμα ἐν τῇ ψυχῇ, τῶν δ' οὐχ ἅπτεται.), car celle-ci n'est qu'une forme de l'imagination (v. *ad* III, 3, 427 b, 14—24). Le mouvement provoqué par le sensible se propage, en effet, dans l'organisme, jusqu'à ce qu'il soit parvenu à l'organe central de la sensibilité, et c'est en cela que consiste l'état physique qui rend possible la sensation (*De insom.*, 2, 459 a, 29—b, 7). Mais ce mouvement, qui a ainsi pénétré dans les profondeurs de l'organisme, ne s'arrête pas quand le sensible cesse d'agir; il persiste plus ou moins longtemps, et ainsi s'expliquent les images postérieures (*ibid.*, 460 b, 2; V. *ad* III, 2, 425 b, 24—25) et les erreurs que causent les résidus de ces états passés dans la perception des états présents (*De insom.*, 2, 460 b, 3 sqq.). Seulement, la plupart du temps, pendant la veille, ces mouvements affaiblis sont refoulés par les mouvements forts que produisent les sensibles présents. Dans le sommeil, au contraire, n'étant plus *réduits* par les mouvements qui accompagnent les états forts, ils donnent lieu aux images qu'on aperçoit en rêve (*ibid.*, 3, 460 b, 28 sqq.; 461 a, 18 sqq.). On peut dire, à ce point de vue, que l'imagination est une affection de l'organe central de la sensibilité. *De mem.*, 1, 450 a, 10 : καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν. ALEX., *De an.*, 68, 4 : δεῖ νοεῖν γίνεσθαι ἐν ἡμῖν ἀπὸ τῶν ἐνεργειῶν τῶν περὶ τὰ αἰσθητὰ οἷον τύπον τινὰ καὶ ἀναζωγράφημα ἐν τῷ πρώτῳ αἰσθητη-

ρίῳ..... (10) τὸ τοιοῦτον ἐγκατάλειμμα καὶ τὸν τοιοῦτον ὥσπερ τύπον φαντασίαν καλοῦσιν. V. ZELLER, II, 2³, p. 545, n. 2 et 3 t. a. — Considérée dans son ensemble, matière et forme, l'imagination peut être définie la persistance de la sensation (μονὴ τοῦ αἰσθήματος. Cf. *An post.*, II, 19, 99 b, 36; V. *ad* I, 4, 408 b, 15—18; III, 11, 434 a, 8—11), ou, plus exactement, l'imagination est la fonction du sujet que rend possible cette persistance. Pas plus que la sensation, en effet (v. *ad* II, 5, 417 b, 12—16; 16—19; 20; 11, 424 b, 12—18), l'imagination n'est un état passif, mais plutôt le développement du sujet et le passage à l'acte de ses puissances (THEM., 170, 8 : τὸ γὰρ πάσχειν ἐπὶ τούτων (*sc.* τῶν ἐμψύχων) ἐνεργεῖν ἐστὶ μᾶλλον καὶ τελειοῦσθαι, τελειοῦται δὲ ἡ φαντασία ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως εἰς ἐνέργειαν προϊοῦσα, ὥσπερ ἡ αἴσθησις ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν). Suivant la profonde remarque d'ALEXANDRE (*De an.*, 68, 12), l'imagination n'est pas la trace que la sensation a laissée, mais l'acte de la faculté imaginative. Car, si l'imagination était la trace même, comment s'expliquerait le choix entre les images, comment ne seraient-elles pas toutes présentes à la fois à la conscience (εἰ γὰρ ἦν αὐτὸς ὁ τύπος ἡ φαντασία, ἦμεν ἂν ἐν φαντασίᾳ καὶ μὴ ἐνεργοῦντες περὶ αὐτόν, ἔχοντες δὲ αὐτόν, καὶ ἅμα ἂν ἐν πλείοσιν ἦμεν φαντασίαις καὶ τοσαύταις ὅσων τὸν τύπον σώζομεν.)? En réalité, le résidu de la sensation joue, par rapport à l'imagination, le même rôle que le sensible par rapport à la sensibilité (ID., 68, 26 : τὸ ἀπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινόμενον ἐγκατάλειμμα, ἀνάλογον ὂν τῷ αἰσθητῷ, cf. THEM., *l. l.*), et, c'est pour cela que l'imagination est une fonction supérieure à la sensation. Car la sensation n'implique pas l'imagination, c'est, au contraire, celle-ci qui implique la sensation et qui s'en sert comme d'un moyen. (PHILOP., 507, 34 : ᾧ δῆλον ὅτι ἡ φαντασία ἀεὶ διὰ μέσου τῶν αἰσθήσεων ἐνεργεῖ..... (508, 10) μὴ νόμιζε δὲ διὰ τοῦτο κρεῖττονα εἶναι τὴν αἴσθησιν τῆς φαντασίας, ... οὐ γὰρ ὡς ποιητικὴ τῆς φαντασίας ἡ αἴσθησις συμβάλλεται αὐτῇ, ἀλλ' ὡς διακονοῦσα μόνον, ὥσπερ τὸ μεταξύ · διὸ οὐκ ἔστι κρεῖττων ·). L'imagination, disait PLUTARQUE, est double : elle touche, par sa partie supérieure, aux plus humbles des fonctions rationnelles, et, par sa partie inférieure, elle rejoint les fonctions sensibles les plus élevées : τὴν δὲ φαντασίαν διττὴν οἴεται Πλούταρχος · καὶ τὸ μὲν πέρας αὐτῆς τὸ ἐπὶ τὰ ἄνω, ἧγουν ἡ ἀρχὴ αὐτῆς, πέρας ἐστὶ τοῦ διανοητικοῦ, τὸ δὲ ἄλλο πέρας αὐτῆς κορυφή ἐστι τῶν αἰσθήσεων (PHILOP., 515, 12). On voit par là que ni l'opinion soutenue d'abord par TRENDELENBURG (*Imaginatio est..... proprius motus menti inditus*), ni celle qu'il a adoptée

plus tard (*non mentis motus, sed ipsius sensus instrumenti.* V. BELGER, *in alt. ed.* TREND., p. 379) ne représentent exactement la pensée d'ARISTOTE. L'imagination n'est pas un mouvement de l'âme, car l'âme est immobile (v. *ad* I, 3, 405 a, 4 — b, 5; 4, 408 a, 34 — b, 18; II, 1, 412 b, 5—6). Elle est une fonction de l'animal (du σύνολον ou du συναμφότερον), comme tout état de consc ence (ALEX., *De an.*, 68, 12 : μήποτε δὲ οὐχ ὁ τύπος αὐτὸς ἡ φαντασία, ἀλλὰ ἡ περὶ τὸν τύπον τοῦτον τῆς φανταστικῆς δυνάμεως ἐνέργεια) et, à ce point de vue, elle admet la vérité et l'erreur. Mais, si l'on considère, par abstraction (car la matière ne se sépare pas de la forme, et l'organisme séparé de l'âme n'est plus un organisme, v. *ad* I, 1, 402 a, 6; II, 1, 412 b, 21), la matière de cet ensemble, on peut dire que l'imagination est : un mouvement... etc.

428 b, 11. οὐκ ἄνευ αἰσθήσεως γίγνεσθαι. — Cf. *De insom.*, 1, 458 b, 29 : ἀλλ' εἴτε δὴ ταὐτὸν εἴθ' ἕτερον τὸ φανταστικὸν τῆς ψυχῆς καὶ τὸ αἰσθητικόν, οὐδὲν ἧττον οὐ γίνεται ἄνευ τοῦ ὁρᾶν καὶ αἰσθάνεσθαί τι..... *Ibid.*, 459 a, 15 : ἔστι μὲν τὸ αὐτὸ τῷ αἰσθητικῷ τὸ φανταστικόν, τὸ δ' εἶναι φανταστικῷ καὶ αἰσθητικῷ ἕτερον, ἔστι δὲ φαντασία ἡ ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως γινομένη κίνησις.

428 b, 14. καὶ ταύτην ὁμοίαν ἀνάγκη εἶναι τῇ αἰσθήσει. — Il y a toujours identité spécifique entre la cause et l'effet, le moteur et le mouvement exercé. V. *ad* III, 7, 431 a, 2—5.

εἴη ἂν..... 17. ἀληθὴ καὶ ψευδῆ. — On peut construire : ἡ κίνησις αὕτη εἴη ἂν ὑπάρχειν οὔτε ἄνευ αἰσθήσεως..... καὶ πολλὰ κατ' αὐτὴν καὶ ποιεῖν..... κτλ. Le sens n'est pas douteux.

428 b, 16. καὶ πολλὰ..... 17. τὸ ἔχον. — Cf. *Meta.*, A, 1, 980 b, 25; V. *ad* II, 3, 415 a, 11; III, 10, 433 a, 9—10; 11, 434 a, 8—11.

428 b, 17. καὶ εἶναι καὶ ἀληθῆ καὶ ψευδῆ. — V. *ad* III, 3, 428 a, 3.

428 b, 18. ἡ αἴσθησις..... 19. τὸ ψεῦδος. — SIMPL., 216, 3 : ἀληθῆ λέγων ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, ὅταν μὴ διὰ τὸ πόρρω ἢ ἄλλο τι παρεμπῖπτον καὶ αὐτὴ ἡ αἴσθησις ἁμαρτάνῃ. PHILOP., 513, 18 : διὰ τί δὲ ὀλίγον λέγει ἔχειν ψεῦδος τὴν αἴσθησιν περὶ τὰ ἴδια αἰσθητά;

διὰ τὴν σμικρότητα αὐτῶν..... κτλ. V. *ad* II, 6, 418 a, 12—16; III, 3, 427 b, 11; 428 a, 3. — Quand ARISTOTE affirme que la sensation des propres est toujours vraie, il n'entend pas parler de la certitude subjective immédiate de la sensation, comme le prouve la restriction même qu'il fait ici. Il veut dire, en réalité, que l'attribution à l'objet des qualités que chaque sens perçoit en propre est toujours vraie. Ce jugement : je vois une chose qui est blanche, n'est jamais, ou presque jamais entaché d'erreur. On se trompe, au contraire, souvent dans l'attribution, à cet objet, des sensibles communs ou des sensibles par accident, b, 21 : εἰ δὲ τοῦτο τὸ λευκὸν ἢ ἄλλο τι, ψεύδεται. Cf. III, 6, 430 b, 29 : εἴ δ' ἄνθρωπος τὸ λευκὸν ἢ μή, οὐκ ἀληθὲς ἀεί.

428 b, 19. δεύτερον δὲ τοῦ συμβεβηκέναι ταῦτα. — Le sens n'est pas douteux. ARISTOTE veut dire que l'erreur est possible dans la connaissance des sensibles par accident, c'est-à-dire des choses dont les sensibles propres sont des accidents, comme la blancheur est un accident du fils de Cléon (v. *ad* II, 6, 418 a, 18—19; III, 1, 425 a, 21; 31). Cf. THEM., 171, 19 : δεύτερον δὲ τῶν ὑποκειμένων τοῖς ἰδίοις καὶ οἷς ἐκεῖνα συμβέβηκε,..... (ὅτι μὲν γὰρ λευκὸν τὸ προσιόν, ὀρθῶς καὶ κρίνει καὶ ἀποφαίνεται, ὅτι δὲ Σωκράτης ὁ προσιών, διαμαρτάνει); il faut donc expliquer : δεύτερον δὲ ἡ αἴσθησις τῶν οἷς συμβέβηκε τὰ ἴδια (cf. BONITZ, *Ind. Ar.*, 20 a, 41). Mais on ne voit guère comment cette interprétation peut se concilier avec notre texte. SIMPLICIUS (216, 9) et PHILOPON (513, 23) paraissent avoir lu τοῦ συμβεβηκότος ou τοῦ ὃ συμβέβηκε τούτοις, que TORSTRIK (p. 175) considère comme le texte authentique. La correction la plus vraisemblable nous paraît être celle qu'a proposée STEINHART (*Symb. crit.*, p. 6) τούτῳ pour ταῦτα. On pourrait aussi penser à ταῦτα τούτῳ. Nous avons traduit le texte des manuscrits en sous-entendant τούτῳ.

428 b, 22. τρίτον δὲ..... 23. τὰ ἴδια. — Les sensibles communs sont, en effet, des caractères (ἑπομένων, v. *ad* II, 6, 418 a, 18—19; III, 1, 425 b, 5; 3, 428 a, 20) des objets (sensibles par accident) auxquels les sensibles propres appartiennent. PHILOP., 514, 6 : τρίτον..... φησὶ τὰ ἑπόμενα τοῖς κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητοῖς, ἐν οἷς καὶ τὰ ἴδια ὑπάρχει.

428 b, 24. ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς. — Peut-être TORSTRIK (p. 176) et BIEHL ont-ils raison de regarder ces mots comme interpolés. En tout cas, il faut les expliquer comme

une parenthèse. Autrement, le sens exigerait καὶ avant περί. — La signification de τοῖς αἰσθητοῖς est ambiguë. Elle peut être soit : τοῖς κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητοῖς (SIMPL., 216, 14 : ὑπάρχει δὲ τὰ κοινὰ ὥσπερ καὶ τὰ ἴδια συμβεβηκότα ὄντα ἄμφω τοῖς κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητοῖς, ἅπερ αἱ ὑποκείμεναι οὐσίαι.) — et nous avons adopté ce sens qui est mieux en harmonie avec ce qui précède immédiatement; — soit τοῖς ἰδίοις αἰσθητοῖς, — les sensibles communs sont, en effet, des conséquents des sensibles propres. V. *ad* III, 1, 425 b, 5. D'ailleurs, de ce que les sensibles communs sont des accidents des sensibles propres ou des sensibles par accident, il ne résulte nullement qu'ils soient sentis par accident (v. *ad* III, 1, 425 a, 15), puisque les sensibles propres eux-mêmes sont, en un sens, des accidents des sensibles par accident. — Le texte traditionnel n'est donc pas absolument dépourvu de signification. Mais la conjecture de BYWATER (*Arist., Journ. of Philol.*, 1888, p. 58), approuvée par SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, LXVII, p. 109), qui, en transportant ἃ συμβέβηκε τοῖς αἰσθητοῖς après b, 20. συμβεβηκέναι ταῦτα, remédie, du même coup, à l'obscurité de ces mots, est très vraisemblable.

428 b, 24. περὶ ἃ μάλιστα ἤδη ἔστιν ἀπατηθῆναι. — D'après SIMPLICIUS (216, 17), ces mots s'appliqueraient à la fois aux sensibles par accident et aux sensibles communs. PHILOPON (509, 25) admet, au contraire, avec raison semble-t-il, que, d'après ce passage, la connaissance des sensibles communs est plus souvent fausse que celle des sensibles par accident. ARISTOTE a dû penser aux erreurs nombreuses que l'on commet dans l'appréciation de la distance et du mouvement. Cf. *De sensu*, 4, 442 b, 5 : μέγεθος γὰρ καὶ σχῆμα καὶ τὸ τραχὺ καὶ τὸ λεῖον, ἔτι δὲ τὸ ὀξὺ καὶ τὸ ἀμβλὺ τὸ ἐν τοῖς ὄγκοις κοινὰ τῶν αἰσθήσεών ἐστιν, εἰ δὲ μὴ πασῶν, ἀλλ' ὄψεώς γε καὶ ἁφῆς. διὸ καὶ περὶ μὲν τούτων ἀπατῶνται περὶ δὲ τῶν ἰδίων οὐκ ἀπατῶνται. — La contradiction que PHILOPON (509, 23 et 456, 28, v. *ad* III, 1, 425 a, 14) croit apercevoir entre ce morceau et la fin du premier chapitre de ce livre est purement apparente. Nous avons, sans doute, une *notion* exacte des sensibles communs parce que chacun d'eux est accessible à plusieurs sens (v. *ad* I, 1, 425 b, 4—11), mais cela n'empêche pas les perceptions ou les sensations que nous en avons d'être souvent erronées.

428 b, 25. ἡ δὴ κίνησις..... 29. αἰσθητὸν ᾖ. — Nous lisons ἡ δὴ κίνησις avec les manuscrits TU, car cette phrase exprime manifestement la conséquence de ce qui précède. THEMISTIUS (171, 28) paraphrase : οὕτω δὴ καὶ ἡ φαντασία..... κτλ. — Il faut évidemment expliquer : ἡ κίνησις ἡ γινομένη ὑπὸ τῆς κατ' ἐνέργειαν αἰσθήσεως, τουτέστιν ἡ φαντασία, ἥτις ἀπὸ τούτων τῶν εἰρημένων τριῶν αἰσθήσεων διεγείρεται..... διοίσει... κτλ. (PHILOP., 514, 16. Cf. ALEX., *De an.*, 70, 5 : ἡ μὲν οὖν περὶ τὸ ἐγκατάλειμμα τὸ ἀπὸ τοῦ καθ' αὑτὸ αἰσθητοῦ σωζόμενον γινομένη ἐνέργειά τε καὶ φαντασία ὁμοίως τὸ ἀληθές τε καὶ τὸ ψεῦδος ἕξει τῇ αἰσθήσει ἐφ' ᾗ γίνεται . διὸ αἱ πλεῖσται τῶν τοιούτων καὶ περὶ τὰ τοιαῦτα φαντασιῶν ἀληθεῖς, αἱ δὲ περὶ τὰ ἐγκαταλείμματα ἀπὸ τῶν κοινῶν τε αἰσθητῶν καὶ κατὰ συμβεβηκὸς πολὺ τὸ ψεῦδος ἔχουσιν). Mais il ne paraît pas grammaticalement possible d'admettre, comme le fait PHILOPON (514, 13 : ἀναγνωστέον δὲ τὸν λόγον ὡς ἐν ὑπερβατῷ.), l'inversion de τῆς αἰσθήσεως. Il est donc probable que ces mots doivent être considérés, suivant la conjecture de TORSTRIK (p. 178), comme une glose à τῆς ἐνεργείας. Peut-être aussi faut-il lire ᾗ ἀπὸ τούτων que conjecture CHRIST. Toutefois, la correction n'est pas indispensable. SCHNEIDER (*Zeitschr. f. d. Gym.*, 1867, p. 631) propose de supprimer ἡ avant ἀπὸ τούτων. Mais le sens n'y gagnerait pas en clarté et il faudrait prendre ἀπό dans le sens de *im Folge, gemäss,* dont il serait difficile de trouver des exemples analogues chez ARISTOTE. TRENDELENBURG (p. 381), qui cite à cet endroit le commentaire de PHILOPON, ne paraît pas s'apercevoir que le sens en est incompatible avec le texte de BEKKER (τῆς ἀπὸ τούτων) qu'il adopte.

428 b, 27. ἡ μὲν πρώτη παρούσης τῆς αἰσθήσεως ἀληθής. — L'imagination se produit dès que la sensation a lieu (SIMPL., 216, 20 : ἐγείρεται... καὶ παρούσης εὐθὺς ἡ φαντασία), puisqu'elle en résulte immédiatement (v. *ad* I, 1, 403 a, 8). Tant que la sensation dure, l'imagination est vraie comme elle. Lorsque la sensation a cessé de se produire, l'affaiblissement graduel du mouvement imprimé au sensorium peut avoir pour résultat de dénaturer l'image (THEM., 172, 4 : ἀπούσης δὲ — *sc.* τῆς αἰσθήσεως διαψεύδεται ἡ φαντασία — ὅταν ἐγκαταλείμματα μὴ οἷάπερ εἴληφε διαφυλάττῃ), et celle-ci est fausse si l'on continue à la considérer comme la reproduction exacte de la sensation primitive. ALEX., *op. cit.*, 70, 12 : αἱ δὲ (*sc.* φαντασίαι) γινόμεναι μὲν ἀπὸ τῶν ἐγκαταλειμμάτων, μὴ πάντῃ δὲ σωζομένων,..... πολὺ τὸ ψεῦδος ἔχουσιν. — SCHIEBOLDT (*De imag. disq. ex Ar. libb. rep.*, p. 16) remarque avec raison que πόρρω indique ici l'éloignement dans le temps (cf. *Hist. an.*, VII, 1, 581 a, 26), et non

la distance dans l'espace, comme le pense FREUDENTHAL (*Üb. d. Begr. d. Wort.* φαντ. *b. Arist.*, p. 12).

428 b, 30. εἰ οὖν μηθὲν..... 429 a, 1. τὸ λεχθέν. — Pour justifier sa définition de l'imagination, ARISTOTE peut se placer soit au point de vue de l'extension, soit au point de vue de la compréhension et dire ou bien que cette définition convient à tout le défini et au seul défini, ou bien que l'imagination possède tous les caractères indiqués et n'en a aucun autre. Suivant la leçon qu'on adopte, ce passage peut avoir soit l'un soit l'autre de ces deux sens. C'est le second qu'il faut lui attribuer si l'on suit, comme le fait BIEHL, le texte de E : εἰ οὖν μηθὲν μὲν ἄλλο ἔχοι ἢ τὰ εἰρημένα ἡ φαντασία... κτλ. Mais tous les autres manuscrits ont : εἰ οὖν μηθὲν [μὲν] ἄλλο ἔχει (ou ἔχοι) τὰ εἰρημένα ἢ ἡ φαντασία (ou ἢ φαντασία)..... κτλ. et il nous semble que les probabilités sont en faveur de ce texte. Si l'on considère, en effet, le contenu de ce chapitre, on constate qu'ARISTOTE y a démontré : 1° que l'imagination n'est aucune des autres opérations intellectuelles (sensation, opinion etc.), parce que les caractères indiqués n'appartiennent qu'à elle seule et 2° que ces caractères lui appartiennent dans tous les cas. C'est d'ailleurs ainsi qu'a compris PHILOPON (514, 31) : εἰ οὖν μηδὲν ἄλλο ἔχει τὰ εἰρημένα, τουτέστι πλὴν φαντασίας, ἡ δὲ φαντασία ἐστὶν ἡ ἔχουσα τὰ λεχθέντα..... κτλ. (ZELLER, II, 2³, p. 545, n. 3 t. a., lit aussi : .....ἔχει τὰ εἰρημένα ἢ φαντ.). Le sens de τοῦτο δ' ἔστι τὸ λεχθέν est, sans doute, celui qu'indique PHILOPON. Il serait plus clair si nous pouvions lire ἀεὶ δ' ἔστι. Mais ni cette correction, ni celles que proposent TORSTRIK (p. 179) et CHRIST (v. app. crit.), ne sont nécessaires à la rigueur.

429 a, 1. ἡ φαντασία ἂν εἴη..... 2. γιγνομένη. — Cf. *De insom.*, 1, 459 a, 17 (ce passage prouve, comme le remarque ZELLER, *l. l.*, que la leçon γιγνομένη est celle qui convient ici); V. *ad* III, 3, 428 b, 10; 11.

429 a, 2. ἡ ὄψις μάλιστα αἴσθησίς ἐστι. — V. *ad* II, 6, 418 a, 13 et la note finale du livre II. Il est naturel que l'imagination qui, dans l'ordre de la perfection croissante, est la fonction qui suit immédiatement la sensibilité, se rattache plus étroitement à la partie la plus haute de celle-ci.

429 a, 5. πολλὰ κατ' αὐτὰς, *sc.* τὰς φαντασίας. Cf. THEM., 172, 16 et, sur ce sens de φαντασία, *Ind. Ar.*, 812 a, 9; V. *ad* II, 8, 420 b, 31; III, 3, 428 b, 16.

429 a, 7. πάθει. — SIMPL., 217, 11 : ἐν τοῖς πάθεσιν ὡς ἐν ταῖς ἀμέτροις ἐπιθυμίαις καὶ ὀργαῖς ἡδοναῖς τε καὶ λύπαις καὶ φόβοις.

429 a, 9. διὰ τί ἐστιν. — Nous avons indiqué, en effet, la cause efficiente et la cause finale de l'imagination. SIMPL., 217, 18 : τὰς αἰτίας δὲ αὐτῆς..... παραδέδωκε, τὴν μὲν ὡς ποιητικὴν τὴν κατ' ἐνέργειαν αἴσθησιν, τὴν δὲ ὡς τελικήν, ἵνα κατ' αὐτὴν πολλὰ ποιῇ τε καὶ πάσχῃ τὰ ζῷα.

CHAPITRE IV

429 a, 10. ᾧ γινώσκει τε ἡ ψυχὴ καὶ φρονεῖ. — Ces mots désignent la double fonction (théorique et pratique) de l'intellect. THEM., 172, 23 : ᾧ χρώμεθα εἰς θεωρίαν καὶ πρᾶξιν. De même PHILOP., 520, 25; SIMPL., 222, 5.

429 a, 11. εἴτε χωριστοῦ ὄντος..... 12. κατὰ λόγον. — SIMPL., 222, 10 : οὐ πρὸς τὸ σῶμα ἀκουστέον,..... ἀλλὰ πρὸς τὰ εἰρημένα ἤδη τῆς ψυχῆς μόρια, τὸ θρεπτικόν, τὸ φανταστικόν. Cette interprétation, qui remonte à PLUTARQUE (PHILOP., 520, 34), est la seule admissible. La même question est, en effet, soulevée ci-dessus (I, 1, 403 a, 8—10; II, 2, 413 b, 13 : πότερον δὲ τούτων ἕκαστόν — *sc.* θρεπτικόν, αἰσθητικόν, διανοητικόν, κίνησις — ἐστι ψυχὴ ἢ μόριον ψυχῆς, καὶ εἰ μόριον, πότερον οὕτως ὥστ' εἶναι χωριστὸν λόγῳ μόνον ἢ καί τόπῳ), ci-dessous (III, 9, 432 a, 20—b, 7) et *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a, 28 : ταῦτα δὲ (*sc.* τὸ μὲν ἄλογον, τὸ δὲ λόγον ἔχον) πότερον διώρισται καθάπερ τὰ τοῦ σώματος μόρια..... ἢ τῷ λόγῳ δύο ἐστὶν ἀχώριστα πεφυκότα, καθάπερ ἐν τῇ περιφερείᾳ τὸ κυρτὸν καὶ τὸ κοῖλον..... κτλ.

429 a, 12. τίν' ἔχει διαφοράν. — On peut soit expliquer, comme le fait THEMISTIUS (173, 4) : τίνα ἔχει διαφορὰν πρὸς τὰς προειρημένας δυνάμεις, soit admettre, avec SIMPLICIUS (222, 25 : πρὸς τὰς ἐν αὐτῷ τῷ φρονεῖν διαφοράς), qu'ARISTOTE désigne la diversité des fonctions de l'intellect. La première interpréta-

tion, qui se présente le plus naturellement, est celle que nous avons suivie. L'objection que lui adresse SIMPLICIUS (l. 23), à savoir qu'ARISTOTE a déjà dit en quoi les opérations intellectuelles diffèrent des autres, ne porte pas. Car, dans la suite, il est question, notamment, des caractères qui distinguent la pensée de la sensation.

429 a, 15. ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι. — Non seulement cette proposition ne contredit qu'en apparence celle qui la précède immédiatement, mais elle en est la conséquence. Comme le remarque très justement WALLACE (p. 265), ARISTOTE vient de dire que l'intellection consiste à saisir les formes intelligibles, de même que la sensation saisit les formes sensibles. Il en conclut que l'intellect doit être impassible pour ne pas altérer les formes qu'il est chargé de saisir. πάσχειν, dans la phrase précédente, a donc, en réalité, le sens de ποιεῖν (*agir en présence de l'intelligible; le saisir*). Si, ni dans l'imagination (v. *ad* III, 3, 428 b, 11), ni dans la sensation (v. *ad* III, 1, 425 b, 26—426 a, 1; II, 5, 417 b, 12—16; 16—19; 20), le sujet ne pâtit à proprement parler, à plus forte raison en est-il de même dans l'intellection. PRISCIEN (27, 26) déclare, peut-être à la suite de THÉOPHRASTE, que l'influence de l'intelligible sur l'intellect ne peut être appelée une passion que par pure homonymie : διὰ ταῦτα τοίνυν ἑτέρως ἢ ὡς αἱ αἰσθήσεις πάσχει, (*sc.* ὁ νοῦς), καὶ ὅλως οὐ κυρίως ἀλλὰ καθ' ὁμωνυμίαν πάσχει, ἐνεργεῖ δὲ μᾶλλον. — Cette acception de πάσχειν est, d'ailleurs, assez fréquente chez ARISTOTE, même dans des endroits où il n'ajoute aucune restriction (v. *ad* II, 5, 417 b, 2—7; III, 3, 427 b, 17), et nous sommes d'autant plus fondés à la lui attribuer ici, que les mots ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον indiquent nettement qu'il ne faut pas prendre ce terme à la rigueur (THEM., 173, 10 : τὸ πάσχοι δ' ἂν καὶ ἐνταῦθα ἀκουστέον παραπλησίως · κυριώτερον γὰρ εἰπεῖν, ὅτι μάλιστα τελειοῖτο ἂν εἰς ἐνέργειαν ἐκ δυνάμεως προαγόμενος. PHILOP., 522, 12 : ἐπειδὴ γὰρ ἐδόκει φορτικὸν εἶναι τὸ λέγειν πάσχειν τὴν λογικὴν ψυχήν, διὰ τοῦτο εἶπεν ἢ τι τοιοῦτον ἕτερον, τουτέστι τελειωτικὸν πάθος καὶ οὐ φθαρτικόν.). Contrairement à l'opinion de TRENDELENBURG (p. 383), que WALLACE (p. 265) reproduit de confiance, il n'y a rien dans le commentaire de THEMISTIUS à cet endroit qui permette de penser qu'il a lu : ἤ τι τοιοῦτον · ἑτέρων ἀπαθὲς... κτλ. — V. *ad* III, 4, 429 b, 29—430 a, 1; *De an.*, I, 3, 407 a, 33 : ἡ νόησις ἔοικεν ἠρεμήσει τινὶ καὶ ἐπιστάσει μᾶλλον ἢ κινήσει. *Phys.*, VII, 3, 247 b, 1 : οὐδ' αἱ τοῦ νοητικοῦ μέρους ἕξεις

ἀλλοιώσεις. *Ibid.*, a, 28 : ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῷ διανοητικῷ μέρει τῆς ψυχῆς ἡ ἀλλοίωσις.

429 a, 16. ἀλλὰ μὴ τοῦτο. — PHILOP., 522, 21 : ἐντεῦθεν ἠπατήθη Ἀλέξανδρος καὶ ἐνόμισεν αὐτὸν δεκτικὸν εἶναι τῶν εἰδῶν, λέγω δὴ τὸν νοῦν,..... ἀλλὰ μὴ τοῦτο, ἀντὶ τοῦ ἀλλὰ μὴ εἶδος..... δεῖ γὰρ τὸ ἀλλὰ μὴ τοῦτο νοῆσαι ' ἀλλὰ μὴ ἐνεργείᾳ τοῦτο ὅπερ νοεῖ '.

429 a, 18. ἀνάγκη ἄρα,..... 27. οὐθέν ἐστιν. — La marche de l'argument est facile à saisir : L'intellect, comme le dit ANAXAGORE, ne doit posséder par lui-même aucune forme pour ne pas altérer celles qu'il est chargé de percevoir. Son unique propriété est donc d'être les formes en puissance seulement. Par conséquent, avant de s'être exercé, l'intellect n'est rien en acte. TORSTRIK (p. 180, cf. *app. crit.*) a donc tort de considérer ce morceau comme formé par la juxtaposition de deux rédactions successives (la première de a, 22. ὁ ἄρα à 27. ἐστιν, la seconde de a, 18. ἀνάγκη à 22. δυνατόν). Cette conjecture est d'autant plus invraisemblable que les considérations relatives à la théorie d'ANAXAGORE ne font nullement double emploi avec ce qui suit, et que nous trouvons dans le passage soi disant emprunté à la première rédaction, deux additions importantes : οὐθέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν et οὐδὲ μεμῖχθαι εὔλογον αὐτὸν τῷ σώματι. Cf. DITTENBERGER, *Götting. gelehr. Anz.*, 1863, p. 1610 et NOETEL, *Zeitschr. f. d. Gym.*, 1864, p. 140.

ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας. — V. *ad* I, 3, 405 a, 16—17; b, 20; 22 et cf. PLAT., *Crat.*, 413 C : εἶναι δὲ τὸ δίκαιον ὃ λέγει Ἀναξαγόρας, νοῦν εἶναι τοῦτο · αὐτοκράτορα γὰρ αὐτὸν ὄντα καὶ οὐδενὶ μεμιγμένον πάντα φησὶν αὐτὸν κοσμεῖν τὰ πράγματα διὰ πάντων ἰόντα.

429 a, 20. παρεμφαινόμενον..... ἀντιφράττει. — Pour le sens de παρεμφαινόμενον, cf. *Probl.*, XXIII, 9, 932 b, 22. — Nous avons adopté l'interprétation des commentateurs grecs : ALEX., *De an.*, 84, 15 : παρεμφαινόμενον γὰρ τὸ οἰκεῖον εἶδος κωλύει τὴν τοῦ ἀλλοτρίου λῆψιν. THEM., 174, 1 : οὕτω γὰρ ἂν ῥᾷστα γνωρίζοι μηδενὸς οἰκείου παρεμφαινομένου καὶ συνυπάρχοντος · κωλύσει γὰρ καὶ ἀντιφράξει τὸ ἐνυπάρχον εἶδος τὰ ἄλλα ὥσπερ ἀλλότρια. PHILOP., 523, 14 : παρεμφαινομένη καὶ ἀντιφράττουσα αὐτὸν ἐκώλυε νοεῖν..... τὰ ἀλλότρια νοητά, τουτέστι τὰ ἄλλα. ARGYROPULE traduit : *alienum namque, quum apparet juxta, prohibet atque sejungit.* TEICH-

MÜLLER (*Stud. z. Gesch. d. Begr.*, p. 333 note) et WALLACE (p. 266) font aussi de τὸ ἀλλότριον le sujet de κωλύει καὶ ἀντιφράττει. Mais il n'y a, en somme, aucune raison décisive pour rejeter l'interprétation des anciens. — TEICHMÜLLER (*l. l.*) rapproche *Tim.*, 50 D : .....οὐκ ἂν ἄλλως..... γένοιτ' (*sc.* τὸ δεχόμενον, la matière) ἂν παρασκευασμένον εὖ, πλὴν ἄμορφον ὂν ἐκείνων ἁπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαί ποθεν . ὅμοιον γὰρ ὂν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως, ὁπότ' ἔλθοι, δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὑτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν.

429 a, 21. μηδ' αὐτοῦ εἶναι. — Comme le remarque SIMPLICIUS (226, 16), il faut rattacher μηδέ, non pas à αὐτοῦ, mais à εἶναι : ὥστε μηδὲ εἶναι φύσιν αὐτοῦ μηδεμίαν (ID., *ibid.*, 22).

429 a, 22. ὅτι δυνατόν, *i. e.* : ὅτι δυνάμει ἐστίν (PHILOP., 523, 22).

429 a, 23. ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή. — TRENDELENBURG (p. 387) explique : διανοεῖν *mera mentis ad verum inveniendum actio*, ὑπολαμβάνειν *veri inventi decretum. Illud antecedere debet, ut hoc consequi possit. Si* διάνοια *vagatur*, ὑπόληψις *defigit ;* διανοεῖν *mentis operatio, quae in* ὑπόληψιν *desinit de rebus, quales apparent, certi quid definientem.* Cf. BONITZ, *Ind. Ar.*, 186 a, 60 ; *ad Meta.*, 981 a, 7 : ὑπόληψις *quid sit Aristoteli explicat Trendel. de anim. p. 469, ibi quae forte desiderentur supplevit Biese I. p. 211 et rectius Waitz Org. I. p. 523. Significat enim* ὑπολαμβάνειν *sumere ac statuere aliquid pro vero, sive illud est verum sive secus. Itaque opponitur verbo* λέγειν Γ *3. 1005 b 25 :* οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν, *coniungitur enim pro synonymo cum verbo* τιθέναι B *3. 998 a 20. 22, et* ὑπόληψις *cum nomine* δόξα (*cuius voc. de notione cf. ad* B *2. 996 b 28*) *promiscue usurpatur, veluti* Λ *8. 1073 a 17 :* ἡ περὶ τὰς ἰδέας ὑπόληψις, M *4. 1078 b 13 :* ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα. — Comme, d'ailleurs, la διάνοια aboutit toujours à une ὑπόληψις plus ou moins nette, on comprend qu'ARISTOTE ait pu, dans le chapitre précédent, prendre celle-ci pour caractéristique générale des opérations intellectuelles. V. *ad* III, 3, 427 b, 15—16 ; 16—17 ; 14—24. — D'après THEMISTIUS (174, 9) et PHILOPON (523, 29), ARISTOTE, en précisant ici le sens du mot νοῦς, aurait l'intention d'exclure l'acception générale

dans laquelle il comprend aussi la φαντασία. V. *ad* III, 3, *ll. l.* ; 427 b, 27 ; 428 b, 11.

429 a, 25. εὔλογον = *vraisemblable* et *conséquent*. V. *ad* I, 1, 402 a, 4.

ποιός τις γὰρ..... 26. αἰσθητικῷ. — Si l'intellect, dit SOPHONIAS (124, 32), était mélangé (κατὰ κρᾶσιν) à la substance corporelle, il deviendrait avec elle chaud ou froid ; s'il était même, seulement, la forme du corps, comme l'âme sensitive, il devrait avoir un organe : εἰ δὲ ὡς εἶδος, κἂν ὄργανόν τι εἴη αὐτῷ, ὥσπερ ἐκεῖ αἰσθήσει μὲν τὸ πνεῦμα ἢ τὸ αἰσθητήριον. Le sens indiqué par les autres commentateurs (THEM., 174, 15 ; SIMPL., 227, 14 ; PHILOP., 524, 1) est le même, à cette nuance près qu'ils paraissent avoir compris : ou bien même le corps serait pour lui un organe (PHILOP., *l. l.* : οὔτε μὴν ὀργάνῳ κέχρηται τῷ σώματι·). Le commentaire de SOPHONIAS nous semble mieux en harmonie avec le texte ὄργανόν τι εἴη. DITTENBERGER (*l. l.*, p. 1611 n.) interprète de la même façon et critique, avec raison, l'explication de TRENDELENBURG. — Si l'intellect était matériel, il ne pourrait recevoir simultanément la forme du chaud et celle du froid ; s'il était immatériel comme la sensibilité, mais doué, comme elle, d'un organe corporel, l'état de cet organe l'empêcherait de recevoir les formes dans leur pureté et même de saisir certaines d'entre elles, comme la constitution physique de l'organe du toucher le rend impropre à la perception de certaines températures, etc. (*De an.*, II, 11, 424 a, 2). — L'interprétation de BRENTANO (*op. cit.*, p. 120) et celle de ZELLER (II, 2^3, p. 568, n. 1 t. a.) ne s'excluent pas.

429 a, 27. νῦν δ' οὐθέν ἐστιν, *i. e.* : νῦν δ' οὐδέν ἐστιν αὐτῷ ὄργανον. Cf. SIMPL., 227, 30. — Sur le sens de νῦν δέ, v. *ad* II, 1, 412 b, 15.

καὶ εὖ δὴ οἱ λέγοντες... — Allusion manifeste à la doctrine Platonicienne, quoique l'expression elle-même ne se retrouve pas dans PLATON. PHILOP., 524, 6 : ἐπαινεῖ Πλάτωνα..... πλὴν μέμφεται αὐτῷ εἰς δύο τινά, πρῶτον μὲν ὅτι πᾶσαν ψυχὴν λέγει τόπον εἰδῶν καὶ οὐ μόνον τὴν λογικήν,.... (12) καὶ εἰς ἄλλο ὅτι ἐνεργείᾳ λέγει ἐν τῇ ψυχῇ τὰ εἴδη καὶ οὐ δυνάμει. ὁ γὰρ Ἀριστοτέλης ἀγράφῳ γραμματείῳ αὐτὴν εἰκάζει καὶ κυρίως λέγει μάθησιν, ὁ μέντοι Πλάτων ἐγγράφῳ γραμματείῳ, καὶ τὴν μάθησιν ἀνάμνησιν λέγει.

429 a, 31. ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις..... b, 4. τὰ ὑποδεέστερα. — Le plus fort sensible exerce sur le sensorium une action qui tend à le détruire (v. *ad* II, 10, 422 a, 20—31 ; 12, 424 a, 28—34 ; III, 2, 426 a, 27 — b, 7). Si l'intelligible agissait, de même, sur un organe corporel, son intensité excessive devrait produire le même résultat (SIMPL., 228, 29 : τὸ μὲν αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος ἐνεργεῖ καὶ δέχεται τὰ εἴδη, ἐν τῇ ὑποδοχῇ διακρινομένου ἢ συγκρινομένου..... τοῦ ὀργάνου, ... μειζόνως οὖν φέρε διακεκριμένον τὸ αἰσθητήριον ὑπὸ τοῦ ἔλαττον διακρίνοντος ἀπαθὲς μένον οὐ κινεῖ τὴν περὶ αὐτὸ τῆς αἰσθητικῆς ζωῆς ἐνέργειαν · ὁ δὲ νοῦς χωριστὸς ὢν παντὸς σώματος οὐδὲν δεῖται τροπῆς ἢ σωματοειδοῦς πείσεως ·). C'est pour une raison analogue que la pensée, bien qu'elle soit parfois pénible pour l'homme, à cause de ce qu'il y a, dans l'intellect humain, de potentiel et d'imparfait (*Meta.*, Λ, 9, 1074 b, 28 : εἰ μὴ νόησίς ἐστιν ἀλλὰ δύναμις, εὔλογον ἐπίπονον εἶναι τὸ συνεχὲς αὐτῷ τῆς νοήσεως. *Ibid.*, 7, 1072 b, 14 : διαγωγὴ δ' ἐστὶν οἵα ἡ ἀρίστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν. οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνό ἐστιν. *Eth. Nic.*, X, 4, 1175 a, 4 : πάντα γὰρ τὰ ἀνθρώπεια ἀδυνατεῖ συνεχῶς ἐνεργεῖν. *Ibid.*, IX, 9, 1170 a, 5. V. *ad* III, 4, 430 a, 5—6 ; 5, 430 a, 21—22) est, cependant, l'acte que nous pouvons continuer le plus longtemps sans fatigue. *Eth. Nic.*, X, 7, 1177 a, 21 : ἔτι δὲ συνεχεστάτη (*sc.* αὕτη ἐστὶν ἡ ἐνέργεια) · θεωρεῖν τε γὰρ δυνάμεθα συνεχῶς μᾶλλον ἢ πράττειν ὁτιοῦν.

429 b, 4. ἀλλὰ καὶ μᾶλλον. — TORSTRIK (*Jahrb. f. class. Philol.*, 1867, p. 246) pense que ces mots sont interpolés, οὐχ ἧττον ayant fréquemment le sens de καὶ μᾶλλον (cf. *Ind. Ar.*, 321 b, 26). Il rappelle à ce propos la remarque de son commentaire du *De anima* (p. 155) : *Sed qui ejusmodi additamenta in margine adscripserunt, videntur valde amantes fuisse particulae* ἀλλά : *nam fere ubique eam ponunt.*

429 b, 5. ὅταν δ' οὕτως..... 9. νοεῖν. — L'intellect s'identifie avec l'intelligible (après b, 6. ἕκαστα, il faut sous-entendre τῶν νοητῶν ou τῶν εἰδῶν, cf. SIMPL., 229, 9 ; 32), plus complètement encore que la sensibilité avec le sensible, parce que l'intelligible est pure forme, sans matière (v. *ad* III, 2, 425 b, 26 — 426 a, 1 ; 4, 430 a, 2 ; II, 5, 417 b, 24 ; *Meta.*, Λ, 7, 1072 b, 20 : αὐτὸν δὲ νοεῖ ὁ νοῦς κατὰ μετάληψιν τοῦ νοητοῦ · νοητὸς γὰρ γίγνεται θιγγάνων καὶ νοῶν, ὥστε ταὐτὸν νοῦς καὶ νοητόν. τὸ γὰρ δεκτικὸν τοῦ νοητοῦ καὶ τῆς οὐσίας νοῦς.). Lors donc que l'intellect

est devenu l'intelligible et qu'il est l'intelligible dans le sens où l'on dit que l'homme qui sait est savant, alors il est encore en puissance, mais pas dans le même sens qu'avant de s'être exercé. Entre la pure puissance, en effet, et l'acte proprement dit, se place l'habitude (état du savant qui ne prend pas sa science pour objet de sa contemplation actuelle), qu'on peut appeler soit le plus bas degré de l'acte, soit le plus haut degré de la puissance (v. *ad* II, 1, 412 a, 21 ; b, 25 — 413 a, 3 ; 5, 417 b, 16—19). C'est l'état de l'intellect qui a déjà pensé et qui peut alors, quand il le veut, faire de l'intelligible l'objet d'une intellection actuelle (v. *ad* II, 5, 417 b, 23 ; 24 ; PHILOP., 524, 28 : τὸ γὰρ πρὶν τοῦ μαθεῖν ἢ εὑρεῖν δυνάμει ἐστὶν ὁ νοῦς κατὰ τὸ πρότερον σημαινόμενον τοῦ δυνάμει, τουτέστι τὸ κατ' ἐπιτηδειότητα, τὸ δὲ μετὰ τὸ μαθεῖν δυνάμει καθ' ἕξιν ἐστίν, ὅπερ ἦν δεύτερον σημαινόμενον τοῦ δυνάμει, ὅπερ αὐτὸς εἶπε δυνάμει πως.). Lorsqu'il le fait, c'est lui-même que l'intellect pense en pensant l'intelligible, puisque chaque acte d'intellection est l'identification de la pensée avec l'intelligible (v. *ad* I, 3, 407 a, 6—7 ; THEM., 175, 24 : καὶ αὐτὸς δὲ ἑαυτὸν τηνικαῦτα δύναται νοεῖν · οὐδὲν γὰρ ἄλλο ὁ νοῦς ἐστὶν ἢ τὰ νοήματα. γινόμενος οὖν ὁ αὐτὸς τοῖς νοουμένοις νοεῖ τηνικαῦτα καὶ ἑαυτόν. ALEX., *De an.*, 86, 14 : καὶ ἐπεί ἐστιν ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῦς, οὐδὲν ἄλλο ἢ τὸ εἶδος τὸ νοούμενον, ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως ἐδείχθη, ὁ ἐν ἕξει νοῦς (οὗτος δέ ἐστιν ὁ νοεῖν ἐπ' αὐτοῦ δυνάμενος καὶ τὰ τῶν νοητῶν εἴδη λαμβάνειν καθ' αὑτά), οὗτος ἤδη δύναται καὶ αὐτὸν νοεῖν. ἐπεὶ γὰρ τὸ νοούμενον εἶδος αὐτός ἐστιν, εἴ γε νοῶν ὃ νοεῖ γίνεται, ὁ ἄρ' ἕξιν ἔχων τοῦ τὰ εἴδη νοεῖν, οὗτος ἕξιν καὶ δύναμιν ἔχει τοῦ νοεῖν ἑαυτόν. ὃ γὰρ δύναται νοεῖν, τοῦτο αὐτὸ αὐτὸς νοῶν γίνεται... κτλ.). — Nous suivons l'interprétation d'ALEXANDRE et nous conservons, par conséquent b, 9. δὲ αὐτὸν, au lieu de δι' αὐτοῦ que conjecture BYWATER (*Arist., Journ. of Philol.*, 1885, p. 40) approuvé par SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, XLII, p. 240).

Le sens de la parenthèse b, 7. τοῦτο δὲ συμβαίνει..... δι' αὐτοῦ est assez obscur. Le plus simple serait, semble-t-il, de prendre ὁ ἐπιστήμων pour sujet de δύνηται. Mais on peut aussi attribuer ce rôle à ὁ νοῦς, ce que font tous les commentateurs (THEM., 175, 11 ; SIMPL., 229, 37 ; PHILOP., 524, 20 ; cf. ALEX., *De an.*, 85, 25). Ainsi comprise, la phrase ne peut avoir pour but que d'indiquer ce qui correspond, quand il s'agit de l'intellect, à l'état de science en acte chez le savant : Le savant en acte est celui qui peut, de lui-même et sans avoir besoin de recevoir un enseignement, penser la science ; l'intellect est en acte dans le même sens (τοῦτο δὲ συμβαίνει) quand il peut

réaliser de lui-même la pensée. THEMISTIUS et PHILOPON (*ll. ll.*) semblent croire qu'ARISTOTE fait allusion aux conditions d'âge et d'expérience qui permettent à l'activité de l'intellect de se manifester. Mais il serait singulier, bien que la chose ne soit pas impossible (v. *ad* I, 1, 403 a, 8—9), qu'ARISTOTE eût mentionné ces conditions au moment même où il vient d'affirmer la transcendance de l'intellect et son indépendance par rapport aux organes et aux fonctions sensibles. ALEXANDRE (*l. l.*) paraît avoir raison de ne pas préciser plus qu'ARISTOTE ne l'a fait lui-même et de dire seulement que l'intellect s'élève à l'état dont il s'agit quand il s'est exercé : ὅταν γὰρ ἐν ἕξει γένηται διὰ τὰς συνεχεῖς ἐνεργείας τοιαύτη, ὡς δι' αὐτοῦ λοιπὸν ἐνεργεῖν δύνασθαι..... κτλ.

429 b, 10. τὸ μέγεθος καὶ τὸ μεγέθει εἶναι. — τὸ μεγέθει εἶναι désigne le concept ou l'essence de la grandeur, τὸ μέγεθος la grandeur concrète. V. *ad* II, 1, 412 b, 11; III, 2, 425 b, 27. — La forme (εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι) se distingue de l'objet concret en qui elle se réalise, parce qu'elle est nécessaire et éternelle, qu'elle ne saurait naître ni mourir (*Meta.*, Z, 8, 1033 b, 16 : φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τὸ μὲν ὡς εἶδος ἡ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται. *Ibid.*, 9, 1034 b, 8 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 219 a, 54). La forme est soustraite, non seulement à la production et à la destruction, mais au mouvement en général; elle est immobile (*Phys.*, V, 1, 224 b, 5 : οὔτε γὰρ κινεῖ οὔτε κινεῖται τὸ εἶδος. *Ibid.*, b, 11 : τὰ δ' εἴδη καὶ τὰ πάθη καὶ ὁ τόπος, εἰς ἃ κινοῦνται τὰ κινούμενα, ἀκίνητά ἐστιν, οἷον ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ θερμότης. *Ibid.*, II, 7, 198 b, 2; *Meta.*, K, 11, 1067 b, 9). Enfin la forme est indivisible physiquement et même, dans bien des cas, logiquement (v. *ad* II, 1, 412 b, 6—9; III, 5, 430 b, 6—20; III, 6).

429 b, 11. οὕτω δὲ καὶ..... 12. ταὐτόν ἐστι. — Si l'on considère, d'une part, une forme, celle de la chair par exemple, et, d'autre part, l'objet concret (ὑποκείμενον) en qui elle se réalise, par exemple la chair de Callias, l'essence de la chose et la chose même sont distinctes; l'âme en soi et l'essence de l'âme sont identiques, mais l'âme réalisée dans tel organisme, c'est-à-dire l'homme, et l'essence de l'homme sont choses distinctes (*Meta.*, Z, 11, 1037 a, 4; H, 3, 1043 b, 1 : τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἴδει καὶ τῇ ἐνεργείᾳ ὑπάρχει ψυχὴ μὲν γὰρ καὶ ψυχῇ εἶναι ταὐτόν, ἀνθρώπῳ δὲ καὶ ἄνθρωπος οὐ ταὐτόν). Il y

a encore distinction entre l'essence et la chose quand il s'agit de caractères accidentels. Par exemple, l'essence de l'accident blancheur et la chose blanche, l'homme blanc, ne sont pas identiques (*ibid.*, Z, 6, 1031 b, 22 sqq. — j'adopte, b, 27, la conjecture de CHRIST). Si, enfin, l'on considère la forme quidditative d'une notion, par exemple l'essence propre de la chair, qui consiste dans telle fonction (v. la note suivante), et cette notion tout entière, forme et matière, on peut dire, dans une certaine mesure et sauf réserves (v. *ad* III, 5, 430 b, 6—20), que la notion de la chair et la quiddité de cette notion (τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα) sont distinctes. En d'autres termes, il y a distinction de l'essence et de la chose toutes les fois qu'il s'agit de concepts qui sont susceptibles, d'une part, d'être pensés en soi, d'autre part, de se réaliser dans une matière sensible ou abstraite (v. la note suivante). Telles sont toutes les formes génériques qui, soit médiatement soit immédiatement, se réalisent dans les individus, tout en en étant distinctes au moins pour la pensée. *De cælo*, I, 9, 277 b, 30 : ἐν ἅπασι γὰρ καὶ τοῖς φύσει καὶ τοῖς ἀπὸ τέχνης συνεστῶσι καὶ γεγενημένοις ἕτερόν ἐστιν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἡ μορφὴ καὶ μεμιγμένη μετὰ τῆς ὕλης.

Mais il y a des cas dans lesquels l'essence n'est pas distincte de la chose : 1° Il y a identité entre la notion de chaque chose en soi et la chose en soi, ou entre la définition et le défini. Cf. *Meta.*, H et Z, *præs.* 6, 1031 a, 31 sqq. : Si le bien en soi est autre chose que l'essence du bien et l'animal en soi autre chose que l'essence de l'animal, et l'essence de l'être autre chose que l'être, il faudra admettre la théorie des Idées et les conséquences absurdes qu'elle entraîne. On doit nécessairement supposer, pour éviter ces difficultés, l'identité de chaque chose en soi et de l'essence de cette chose (b, 11) : ἀνάγκη ἄρα ἓν εἶναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ἀγαθῷ εἶναι καὶ καλὸν καὶ καλῷ εἶναι, ὅσα μὴ κατ' ἄλλο λέγεται, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ καὶ πρῶτα. Chaque chose considérée en soi et son essence, comme le cheval en soi et l'essence du cheval, Socrate et l'essence de Socrate, l'un et l'essence de l'un, sont donc identiques : ὅτι μὲν οὖν ἐπὶ τῶν πρώτων καὶ καθ' αὑτὰ λεγομένων τὸ ἑκάστῳ εἶναι καὶ ἕκαστον τὸ αὐτὸ καὶ ἓν ἐστι δῆλον (*ibid.*, 1032 a, 4; cf. 4, 1029 b, 12). 2° Dans les individus; l'essence de Socrate et Socrate sont identiques (*ibid.*, 6, 1032 a, 8 : ταὐτὸ Σωκράτης καὶ Σωκράτει εἶναι ·); conclusion qu'ARISTOTE peut maintenir à la fois quand il se place au point de vue de l'individuation par la forme, — car alors c'est précisément la quiddité de Socrate qui constitue

son individualité, — et quand il professe l'individuation par la matière, car soutenir que Socrate, en tant que tel, peut être pensé à part de sa matière, ce serait admettre qu'il est individué par autre chose que celle-ci. 3° Dans les concepts qui ne sont pas des genres et qui ne sauraient, par suite, se retrouver dans des choses. Ici on ne peut pas dire que l'essence soit distincte de la chose, car il n'y a pas, à proprement parler, d'essence, ni de choses dans lesquelles elle se réalise. Telles sont les notions constituées par analogie et supérieures aux genres suprêmes : l'être, l'un, le bien. V. *ad* I, 5, 410 a, 13 ; II, 1, 412 b, 6—9 ; 3, 414 b, 20—24 ; *Meta.*, Z, 6, 1031 b, 11 ; V. ci-dessus ; *Ibid.*, 1032 a, 1 ; V. *ad* III, 5, 430 b, 6—20 ; *Ibid.*, Z, 11, 1037 a, 33 : τὸ τί ἦν εἶναι καὶ ἕκαστον ἐπὶ τινῶν μὲν ταὐτόν, ὥσπερ ἐπὶ τῶν πρώτων οὐσιῶν, οἷον καμπυλότης καὶ καμπυλότητι εἶναι, εἰ πρώτη ἐστίν (λέγω δὲ πρώτην ἣ μὴ λέγεται τῷ ἄλλο ἐν ἄλλῳ εἶναι καὶ ὑποκειμένῳ ὡς ὕλῃ) ὅσα δ' ὡς ὕλη ἢ ὡς συνειλημμένα τῇ ὕλῃ, οὐ ταὐτό. 4° Enfin pour certains concepts, comme l'unité, le point, l'infini, qui ne sont réalisés dans aucune matière ni sensible, ni intelligible. Il n'y a pas ici de dualité entre l'essence et la chose, puisque le second terme fait défaut. *An. post.*, II, 9, 93 b, 21 ; *Phys.*, III, 5, 204 a, 23 ; *Meta.*, K, 10, 1066 b, 13 (v. *ad l. l.*). THEM., 176, 30 : ἐπ' ἐνίων γὰρ ταὐτόν ἐστιν οἷον στιγμὴ καὶ στιγμῇ εἶναι, ἢ εἴ τι ἄϋλον παντελῶς καὶ ἁπλοῦν, ἐφ' ὧν ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ εἶδος καθ' ὅ ἐστι, ταὐτόν ἐστιν ὕλῃ τῇ φύσει τοῦ πράγματος. — Il est manifeste qu'il faut modifier la ponctuation traditionnelle (ἐπ' ἐνίων γὰρ ταὐτόν ἐστι τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα ·) et mettre, avec TRENDELENBURG (p. 390), un point en haut après ἐστι, ou plutôt, comme le propose BONITZ (*Arist. Stud.*, IV, p. 376), placer b, 11 : οὕτω δὲ..... (12) ταὐτόν ἐστι entre parenthèses. Car la chair est précisément, comme le montre la suite, une des choses pour lesquelles il y a lieu de distinguer l'objet concret, de l'essence. SIMPLICIUS (231, 39 : οὐκ ἀληθὲς παράδειγμα εἰληφώς) et PHILOPON (529, 10), qui n'ont pas aperçu la correction à faire, en sont réduits à reconnaître que l'exemple est mal choisi. THEMISTIUS (*l. l.*) n'en fait pas mention dans sa paraphrase.

429 b, 12. τὸ σαρκὶ εἶναι..... 17. τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει. — Ni les commentateurs anciens, ni les modernes, n'ont réussi à donner de ce passage une explication entièrement satisfaisante. La plus généralement suivie est celle de THEMISTIUS (177, 8) : « Pour connaître l'eau, comme tout, et la chair,

« comme tout, la faculté sensitive nous suffit..... Mais quand « nous cherchons quelle est l'essence de l'eau ou l'essence de « la chair, ce qui saisit cette essence est ἄλλο ou plutôt ἄλλως « ἔχον. En effet, de même que c'est nécessairement une seule « faculté qui connaît que le doux diffère du jaune, de même « ce doit être nécessairement une seule et même faculté qui « connaît qu'autre chose est l'eau et autre chose l'essence de « l'eau, et il faut penser que cette même faculté connaît l'une « et l'autre mais ἄλλως ἔχουσαν καὶ ἄλλως. » Seulement, pour saisir les formes séparées, cette faculté (l'intellect) se suffit à elle-même ; pour saisir les formes avec leur matière, elle a besoin de la sensibilité. Lorsque l'intellect connaît les formes en elles-mêmes, il est simple comme la ligne droite, et, quand il saisit les choses, matière et forme, il est composé comme la ligne brisée (177, 26 : συνεξομοιοῦται γὰρ τοῖς πράγμασιν ἃ θεωρεῖ, καὶ ποτὲ μὲν ὥσπερ σύντεθος γίνεται, ὁπόταν τὸ σύνθετον νοῇ, ποτὲ δὲ ὡς ἁπλοῦς, ὅταν τὸ εἶδος ἐκλαμβάνῃ μόνον..... (178, 4) γίνεται γὰρ ἀνθ' ἑνὸς ὥσπερ διπλοῦς τηνικαῦτα, ὅταν τὴν ὕλην συμπαρασκοπῇ τῇ μορφῇ. — L'opinion de WALLACE (p. 268), qui croit voir une contradiction entre ces deux textes, n'est fondée que sur un contre-sens). THEMISTIUS (178, 1) ajoute : Πλάτων μὲν γὰρ κύκλοις ἀφομοιοῖ τὰς ἐνεργείας τοῦ νοῦ τῷ τε εὐτρόχῳ καὶ τῷ ὀρθῷ, Ἀριστοτέλης δὲ γραμμῇ ἐκτεινομένῃ τε καὶ κλωμένῃ (SIEBECK, *Philolog.*, 1881, p. 349 rapproche *Tim.*, 43 E : πάσας δὲ κλάσεις καὶ διαφορὰς (*vulg.* διαφθορὰς) τῶν κύκλων ἐμποιεῖν. — 44 B : τότε ἤδη πρὸς τὸ κατὰ φύσιν ἰόντων σχῆμα ἑκάστων τῶν κύκλων αἱ περιφοραὶ κατευθυνόμεναι... κτλ., et conclut que ἐκταθῇ, dans le texte d'ARISTOTE, doit avoir un sens analogue à celui de κατευθυνόμεναι dans le *Timée*. Mais cette conjecture, peu vraisemblable *a priori*, car ἐκτείνειν et ἔκτασις ont, dans la langue d'ARISTOTE, un sens très précis et toujours le même, v. *Ind. Ar. s. vv.*, n'est pas justifiée et ne contribue pas à faciliter l'explication de l'ensemble du morceau). — L'interprétation de SIMPLICIUS (que WALLACE n'a guère mieux comprise que la précédente) est, au fond, la même : c'est en tant que séparé et distinct que l'intellect saisit les formes pures. Toutefois, il serait plus juste de dire que c'est toujours la même faculté qui saisit les formes pures et les formes unies à la matière, mais qu'elle ne se comporte pas de la même façon dans les deux cas. Quand elle saisit la forme pure elle est comme la ligne droite ; quand elle saisit la forme avec sa matière elle ressemble à la ligne brisée : ἄλλῳ μὲν γάρ, ὅταν χωριστῷ,..... κρίνει τὰ εἴδη · εἰ μὴ ἄρα καὶ

τότε οὐκ ἄλλῳ ἀλλὰ τῷ αὐτῷ ἑτέρως ἔχοντι, διὰ τὸ μίαν εἶναι τὴν ὅλην ψυχήν,..... καὶ γὰρ ἡ κεκλασμένη, ὡς ἤδη διωρίσαμεν, τὴν τῶν εἰδοποιημένων σύστοιχον δηλοῖ γνῶσιν, ἡ δὲ ἐκταθεῖσα ὡς ὀρθὴ καὶ ἀκαμπὴς τῆς τῶν ὅρων..... γνώσεως εἴληπται σύμβολον (SIMPL., 232, 33, cf. 231, 18). PHILOPON (529, 23 sqq.) comprend à peu près ainsi. — ZELLER adopte, enfin, le même sens général : « Après avoir, dit-il (II, 2[3], p. 566, n. 8 t. a.), exposé (*De* « *an.*, III, 4, 429 b, 10 sq.) la distinction de la chose concrète « unie à la matière et de la forme pure, Aristote continue « (l. 12) : τὸ σαρκὶ εἶναι καὶ σάρκα — τὸ σαρκὶ εἶναι (le pur concept « de la chair) κρίνει. Il en est ainsi pour tous les concepts abs- « traits. ἑτέρῳ ἄρα ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει. καὶ ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ « τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν. Le sujet de « κρίνει est, d'après ce qui précède, le νοῦς. On pourrait être « surpris de voir Aristote dire de l'intellect qu'il connaît (car « nous devons prendre ici κρίνειν dans ce sens général comme « *De an.*, III, 3, 428 a, 2) le chaud et le froid et, d'une manière « générale, les propriétés sensibles des choses τῷ αἰσθητικῷ « (non seulement il n'est pas nécessaire mais il est absolument « impossible, d'après le contexte, de remplacer ce mot par « αἰσθητῷ, comme le propose BRENTANO, *Psychol. d. Ar.*, 134). « Toutefois, bien que la perception de l'objet sensible comme « tel ne soit pas l'affaire du νοῦς mais de l' αἴσθησις, il n'en est « pas moins vrai que l'intellect (le νοῦς au sens large) intervient « dans tout ce que l'on peut attribuer à celle-ci (v. p. 201, 1; « 202, 1), et que, par suite, le νοῦς peut, lui aussi, être désigné « comme ce qui connaît les choses sensibles au moyen de la « faculté de percevoir. Au contraire, le concept comme tel, le « général, les pensées qui ne sont liées à aucune intuition « sensible particulière, le Noῦς les connaît par lui-même, lors « même que la sensibilité lui en fournit la matière, (comme « c'est le cas pour le concept de σάρξ). Mais, au lieu d'exposer « ses idées sous cette forme simple, Aristote s'exprime de « telle sorte qu'il laisse place à une double possibilité : il le « connaît soit avec une faculté autre que celle avec laquelle « il connaît le sensible, soit par une autre façon de se com- « porter de cette faculté. Si cette phrase exprimait un dilemme « entre les deux membres duquel nous aurions à nous pro- « noncer, nous ne pourrions, pour rester fidèles à la pensée « d'Aristote, dire qu'une chose, c'est qu'il (l'intellect) le con- « naît ἄλλῳ, car le νοῦς est une faculté autre que l' αἰσθητικόν. « Mais la triple répétition de cette disjonction nous indique

« déjà qu'Aristote considère, en un sens, les deux hypothèses « comme admissibles. Le νοῦς connaît ce qui n'est pas sen- « sible grâce à une faculté autre que celle par laquelle il « connaît le sensible et, effectivement, grâce à une faculté « séparée, quant à son essence et à son être, de la perception « sensible, car il le connaît par lui-même. Mais, en tant qu'il « est aussi ce qui connaît le sensible, on peut dire encore qu'il « connaît ce qui n'est pas sensible par une autre manière de « se comporter différente de celle par laquelle il connaît le « sensible..... C'est cette dernière façon de se comporter qui « est indiquée par les mots ἢ ὡς ἡ κεκλασμένη etc., dont une « interprétation plus précise n'a qu'une importance secondaire « pour le sens général du passage, lequel ne change pas lors « même que l'on considérerait l'exemple de la ligne brisée « comme n'ayant d'autre but que l'explication de ἄλλως ἔχειν. » Cette interprétation ne nous paraît pas admissible. Si vrai qu'il puisse être que le νοῦς, au sens large du mot, joue un rôle dans la perception sensible, il n'en est pas moins certain qu'ARISTOTE a ici l'intention d'opposer la sensibilité à la pensée; qu'il vient d'affirmer de la façon la plus catégorique l'indépendance de l'intellect par rapport aux fonctions qui exigent le concours du corps, et sa séparation (429 b, 5). Le moment serait donc très mal choisi pour soutenir que c'est encore l'intellect qui saisit le chaud et le froid τῷ αἰσθητικῷ. D'ailleurs, s'il est vrai que le sujet sous-entendu de κρίνει soit ὁ νοῦς, ce mot ne peut avoir ici que le sens étroit qu'il a précédemment. Or, depuis le début du chapitre et même depuis III, 3, 427 b, 27, il désigne exclusivement les fonctions proprement intellectuelles, par opposition à celles qui se rattachent à la sensibilité. Enfin, d'une manière générale, aucune des interprétations que nous avons indiquées ne rend compte d'une façon satisfaisante de l'exemple employé.

Pour obtenir une explication plus plausible, sinon plus vraie, il faut renoncer d'abord à faire de l'intellect le sujet de κρίνει, mais sous-entendre l'âme, ou l'homme, ou τὸ κρῖνον (cf. III, 2, 426 b, 17). Il est à peine besoin de rappeler que dans la langue d'ARISTOTE, « le sujet » est fréquemment sous-entendu devant les verbes qui désignent des fonctions psychiques (v. III, 3, 428 b, 1 : αἰσθάνεται — b, 3 : ὑπόληψιν ἀληθῆ ἔχει, — b, 5; b, 7; b, 21 et 22 : ψεύδεται *et al.*). Nous pouvons donc traduire ainsi la première phrase du morceau en question : c'est ou bien par des facultés différentes, ou bien par des attitudes

différentes de la même faculté que le sujet connaît la chair et l'essence de la chair. D'autre part, il est aisé d'apercevoir dans quel cas c'est la même faculté qui connaît la chair et l'essence de la chair et dans quel cas ce sont des facultés différentes. C'est que *la chair* peut signifier ou bien telle chair concrète qui tombe sous les sens, — et alors ce sont deux facultés distinctes, à savoir la sensibilité et l'intellect, qui connaissent l'une la chair et l'autre l'essence de la chair; — ou bien *la chair* peut désigner la chair en général et *in abstracto*. Or, même dans les concepts abstraits qui sont l'objet de l'intellect ou, du moins, dans la plupart d'entre eux, il y a lieu de distinguer une forme et une matière. La notion de la chair, par exemple, contient non seulement l'essence ou la forme propre de la chair, mais sa matière logique. La chair en général c'est du feu et de la terre (matière) et encore quelque chose (la forme réalisée par cette matière, la fonction de la chair. *Gen. an.*, II, 1, 734 b, 30 : σάρκα · καὶ γὰρ ταύτης ἔργον τί ἐστιν. *Meta.*, Z, 17, 1041 b, 17 : καὶ ἡ σὰρξ οὐ μόνον πῦρ καὶ γῆ, ἢ τὸ θερμὸν καὶ ψυχρόν, ἀλλὰ καὶ ἕτερόν τι. V. *ad* II, 1, 412 b, 6—9). Ce ne sont pas, en effet, seulement les choses concrètes, mais aussi les concepts, qui ont de la matière (*Meta.*, Z, 11, 1037 a, 4 : ἔστι γὰρ ἡ ὕλη ἡ μὲν αἰσθητὴ ἡ δὲ νοητή. *Ibid.*, 10, 1036 a, 9 : ὕλη δ' ἡ μὲν αἰσθητή ἐστιν ἡ δὲ νοητή, αἰσθητὴ μὲν οἷον χαλκὸς καὶ ξύλον καὶ ὅση κινητὴ ὕλη, νοητὴ δὲ ἡ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ὑπάρχουσα μὴ ᾗ αἰσθητά, οἷον τὰ μαθηματικά. *Ibid.*, I, 8, 1058 a, 23 : τὸ δὲ γένος ὕλη οὗ λέγεται γένος *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 787 a, 12 sqq. Cf. RAVAISSON, *Ess. sur la Méta. d'Ar.*, t. I, p. 517). Il n'y a que les genres suprêmes et quelques notions d'un caractère spécial (v. la note précédente) qui soient de pures formes sans matière. Mais il est clair que c'est encore l'intellect qui est compétent pour connaître la forme et la chose *in abstracto*, c'est-à-dire pourvue de sa matière logique. En résumé : la chair, ou tout autre terme, peut désigner un objet *in concreto* ou *in abstracto*. Dans le premier sens, ce sont des facultés distinctes, à savoir l'intellect, d'une part, et la sensibilité, de l'autre, qui connaissent l'essence de la chair et la chair. Dans le second sens, c'est une même faculté, l'intellect, qui connaît la chair et la forme de la chair, mais il le fait par des démarches différentes ou il a une attitude différente dans les deux cas. L'acte par lequel il saisit une forme pure est, en effet, un et indivisible comme cette forme même (v. THEM., 177, 26; *ad* III, 4, 429 b, 11—12; 5, 430 b, 6—20), et ressemble à la ligne droite. Au contraire, l'acte

par lequel il pense une forme avec sa matière logique est déjà une discursion, il implique une pluralité d'éléments unis, quoique distincts, comme la ligne brisée (*Meta.*, E, 4, 1027 b, 29 : ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκή ἐστιν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ..... κτλ. *Ibid.*, Δ, 6, 1016 a, 12 : καὶ ἡ εὐθεῖα τῆς κεκαμμένης μᾶλλον ἕν. τὴν δὲ κεκαμμένην καὶ ἔχουσαν γωνίαν καὶ μίαν καὶ οὐ μίαν λέγομεν, ὅτι ἐνδέχεται καὶ μὴ ἅμα τὴν κίνησιν αὐτῆς εἶναι καὶ ἅμα · τῆς δ' εὐθείας ἀεὶ ἅμα, καὶ οὐθὲν μόριον ἔχον μέγεθος τὸ μὲν ἠρεμεῖ τὸ δὲ κινεῖται, ὥσπερ τῆς κεκαμμένης.). L'intellect, en séparant la forme de la matière, pense comme divisé ce qui est en réalité indivisible, de même que le point qui unit les deux segments de la ligne brisée est à la fois unique et double (v. *ad* III, 3, 427 a, 10; *Mot. an.*, 8, 702 a, 22 : ἡ δὲ καμπὴ ὅτι μέν ἐστι τοῦ μὲν ἀρχὴ τοῦ δὲ τελευτή, εἴρηται. διὸ καὶ ἔστι μὲν ὡς ἑνί, ἔστι δ' ὡς δυσὶ χρῆται ἡ φύσις αὐτῇ.). La comparaison est d'autant plus juste que, quand on pose la forme après la matière, on pose deux fois la même notion (*Meta.*, Z, 5, 1030 b, 32 : δὶς τὸ αὐτὸ ἔσται εἰρημένον. V. *ad* II, 1, *l. l.*), de même que, dans la ligne brisée, le point unique joue le rôle de deux (*Phys.*, IV, 11, 220 a, 17 : τῇ γὰρ μέσῃ στιγμῇ ὡς δυσὶ χρήσεται. V. *ad* III, 3, *l. l.*). — L'explication proposée par TEICHMÜLLER (*Stud. z. Gesch. d. Begr.*, p. 492) nous paraît plus ingénieuse que vraisemblable : ARISTOTE, pense-t-il, compare *la sensibilité* à la ligne droite. Comme toutes les parties de la ligne droite sont les unes en dehors des autres, ainsi les sensations se succèdent dans le courant d'un perpétuel devenir. Mais, de même que les diverses parties d'une ligne brisée se rapprochent et se tassent de telle sorte qu'elle pourrait tenir « dans le creux de la main », de même, quand nous rassemblons et rapprochons les unes des autres les images sensibles, nous obtenons une représentation générale intermédiaire entre la sensation pure et la connaissance rationnelle. TEICHMÜLLER rappelle, à ce propos, le célèbre passage des *Seconds analytiques* (II, 19; V. *ad* III, 7, 431 a, 15) où ARISTOTE parle de la superposition et de la fusion des images qui produisent la première connaissance de l'universel. Mais il faut remarquer que l'image composite ainsi constituée n'est point, pour ARISTOTE, un concept, et que la sensibilité ne saurait, d'après lui, nous permettre d'atteindre l'essence (τὸ σαρκὶ εἶναι) des choses. L'image n'est que l'auxiliaire de la pensée, et non la pensée même (v. *ad l. l.*). En outre, ainsi comprise, la comparaison ne serait pas exacte, car lorsqu'on replie sur elle-même une ligne brisée, ce sont les segments qui

se suivent immédiatement qui se superposent. Pour former les images générales, au contraire, ce ne sont pas toujours, ni même dans la plupart des cas, deux sensations immédiatement consécutives qui se trouvent rapprochées. Enfin, comme l'indique nettement le passage de la *Métaphysique* que nous venons de citer, c'est la ligne droite qu'ARISTOTE compare à la connaissance la plus unifiée.

Mentionnons enfin le commentaire de TRENDELENBURG (p. 393) : *Inflexa linea e recta nata posterius aliquid est, cui recta tanquam prius subest. Si inflexam in rectam rursus extenderis, princeps illud et causa restituitur. Ita mens, si notionem, quae rem constituit tanquam lex et causa, intellexerit, hoc, quod subest, sublatis, quae materiae natura notioni acciderunt, in dignitatem restituit quae materiae natura notioni acciderunt, in dignitatem restituit suam.* — Rien, dans la partie correspondante du *De anima* d'ALEXANDRE, qui suit cependant de très près le texte d'ARISTOTE, ne rappelle l'exemple employé ici.

429 b, 14. τὸ σιμόν, τόδε ἐν τῷδε. — *Ind. Ar.*, 680 a, 40 : τὸ σιμὸν κοιλότης ἐν ῥινί, *usitatum Aristoteli exemplum* τοῦ συνειλημμένου μετὰ τῆς ὕλης..... κτλ. — τόδε ἐν τῷδε = telle forme dans telle matière. Cf. *Meta.*, Z, 5, 1030 b, 17 : καὶ σιμότης τὸ ἐκ τῶν δυοῖν λεγόμενον, τῷ τόδε ἐν τῷδε. *Ibid.*, 11, 1036 b, 23; *Ind. Ar.*, 496 a, 4.

429 b, 15. ὧν λόγος τις ἡ σάρξ. — *Part. an.*, I, 1, 642 a, 22 : δῆλον τοίνυν ὅτι καὶ ἡ σὰρξ τὸν αὐτὸν τρόπον ἐστί, καὶ τῶν ἄλλων τῶν τοιούτων μορίων ἕκαστον (*sc.* οὔτε γὰρ ἕν τι τῶν στοιχείων οὔτε δύο ἢ τρία οὔτε πάντα, ἀλλὰ λόγος τῆς μίξεως αὐτῶν). Cf. *Meta.*, Z, 17, 1041 b, 17; V. l'avant dernière note. — PLAT., *Tim.*, 82 C : μυελοῦ γὰρ ἐξ ἐκείνων (*sc.* γῆς, πυρὸς ὕδατός τε καὶ ἀέρος) ὁστοῦ τε καὶ σαρκὸς καὶ νεύρου ξυμπαγέντος, ... κτλ. GALEN., *Const. art. med.*, I, 253 Kühn : ὅσα τοίνυν σώματα πρῶτον τὰς τοιαύτας ἔχει ποιότητας, ἐκεῖνα στοιχεῖα τῶν ἄλλων ἁπάντων ἐστὶ, καὶ τῆς σαρκός. ἔστι δὲ ταῦτα, γῆ, καὶ ὕδωρ, καὶ ἀὴρ, καὶ πῦρ... κτλ.

429 b, 18. πάλιν δ' ἐπὶ..... 21. κρίνει. — Le sens de ce morceau nous paraît être le suivant : la dualité de la forme et de la matière se manifeste même dans les concepts mathémathiques (τὰ ἐν ἀφαιρέσει ὄντα) que l'on serait tenté de considérer comme de pures formes sans matière (*Meta.*, Z, 10, 1036 a, 1 : τὸ γὰρ κύκλῳ εἶναι καὶ κύκλος..... ταὐτό. 1036 a, 16 : εἰ μὲν γάρ ἐστι..... κύκλος τὸ κύκλῳ εἶναι, καὶ ἡ ὀρθὴ τὸ ὀρθῇ εἶναι καὶ ἡ οὐσία ἡ τῆς ὀρθῆς... κτλ.). Car le continu, dans lequel ils se réalisent peut être regardé comme leur matière logique (v. *ad* III, 5, 430 b, 16—19). L'essence de la ligne, par exemple, peut être prise à part, sinon de toute étendue, du moins de toute étendue déterminée. Elle est alors pure dualité (intervalle de deux points), et, sans doute, n'ont-ils pas tort ceux qui prétendent que la forme pure du cercle peut se penser à part de l'étendue (*Meta.*, Z, 11, 1036 b, 8 : ἀποροῦσί τινες ἤδη καὶ ἐπὶ τοῦ κύκλου καὶ τοῦ τριγώνου, ὡς οὐ προσῆκον γραμμαῖς ὁρίζεσθαι καὶ τῷ συνεχεῖ,.... καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν.). Ce sont donc, ici encore, des facultés différentes, ou plutôt des manières d'être différentes de la même faculté, qui pensent le concept mathématique comme tout (forme et matière) et sa forme seule. L'interprétation de THEMISTIUS (178, 6) est remarquablement nette : ἔστι δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἐξ ἀφαιρέσεως λεγομένων τὰ μὲν ἐοικότα τῷ ὕδατι, τὰ δὲ ἐοικότα τῷ ὕδατι εἶναι · ἄλλο γὰρ καὶ ἐν τούτοις τὸ εὐθὺ καὶ τὸ εὐθεῖ εἶναι, καὶ τὸ μὲν εὐθὺ μετὰ τοῦ συνεχοῦς, ὥσπερ τὸ σιμόν · ὑπόκειται γὰρ τὸ συνεχὲς τῇ εὐθείᾳ, τὸ δὲ εὐθεῖ εἶναι ὁ λόγος ὁ τοῦ εὐθέος . ἐπὶ τούτων δὴ τῶν ἐξ ἀφαιρέσεως ἄμφω ὁ νοῦς ἔοικε κρίνειν, λέγω δὲ ἄμφω τό τε σύντεθον ἐκ τοῦ ὑποκειμένου καὶ τῆς μορφῆς καὶ αὐτὴν τὴν μορφήν, ἀλλ' οὐχ ὁμοίως ἔχων καὶ τηνικαῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τούτων ποτὲ μὲν ὡς ἁπλοῦς, ποτὲ δὲ ὥσπερ σύνθετος γινόμενος. καὶ γὰρ εἰ ἄλλη μὲν ὕλη τοῖς αἰσθητοῖς ὑπόκειται σώμασιν, ἄλλη δὲ τοῖς ἐξ ἀφαιρέσεως λεγομένοις..... κτλ. — V. *ad* III, 7, 431 b, 12—16.

429 b, 18. τὰ ἐν ἀφαιρέσει ou **τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως** désignent les notions abstraites et, spécialement, les concepts mathématiques. V. *ad* I, 1, 403 b, 15; 4, 408 a, 6—7; III, 7, *l. l.*

ὡς τὸ σιμόν. — Les notions mathématiques sont comme le camus, c'est-à-dire qu'elles ont une matière, le continu, comme le camus a pour matière le nez. V. les notes précédentes et *Meta.*, Z, 5, 1030 b, 15 ; b, 31 ; 10, 1035 a, 26. Il faut remarquer, toutefois, que le camus a ou peut avoir une matière sensible, tandis que les notions mathématiques, en tant que telles, ne peuvent avoir qu'une matière intelligible. V. *ad* III, 4, 429 b, 12—17 et *Meta.*, E, 1, 1025 b, 30 : τῶν δ' ὁριζομένων καὶ τῶν τί ἐστι τὰ μὲν οὕτως ὑπάρχει ὡς τὸ σιμόν, τὰ δ' ὡς τὸ κοῖλον. διαφέρει δὲ ταῦτα ὅτι τὸ μὲν σιμὸν συνειλημμένον ἐστὶ μετὰ τῆς ὕλης · ἔστι γὰρ τὸ μὲν σιμὸν κοίλη ῥίς, ἡ δὲ κοιλότης ἄνευ ὕλης αἰσθητῆς. Cf. *ibid.*, Z, 10, 1036 a, 2; V. *ad* I, 1, *ll. l.*

429 b, 19. μετὰ συνεχοῦς· γάρ. — V. THEM., *l. c.*, et PHILOP., 531; 15 : ὕλη γάρ ἐστιν, ὡς φησιν, τῶν σχημάτων τὸ συνεχές. — TRENDELENBURG ne paraît pas avoir aperçu la suite des idées.

εἰ ἔστιν ἕτερον..... 20. καὶ τὸ εὐθύ. — Cette proposition, dit SIMPLICIUS (233, 28), est exprimée sous une forme hypothétique, parce qu'ARISTOTE n'a pas l'intention d'en examiner à présent la légitimité; il le fait dans la *Métaphysique*. — Cf. *Meta.*, Z, 6 sqq., d'où il résulte qu'ARISTOTE admet en effet la distinction de la forme et de la matière logique dans les concepts mathématiques. V. *ad ll. l.* et III, 4, 429 b, 18.

429 b, 20. ἄλλο. — La leçon de la plupart des manuscrits, ἄλλῳ, ne paraît pas pouvoir être admise. Comme le remarque BONITZ (*Arist. Stud.*, IV, p. 376, n. 10), il faut, sans doute, lire ἄλλο (TVX) et traduire : mais l'essence du rectiligne est autre chose, si, du moins, il est vrai que le rectiligne et sa forme soient distincts. Par conséquent, ἑτέρῳ ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει. Cf. b, 10 : ἔπει δ' ἄλλο ἐστὶ κτλ..... καὶ ἢ ἄλλῳ, ἢ ἄλλως ἔχοντι..... κτλ. D'ailleurs, si l'on admettait la leçon ἄλλῳ, la phrase signifierait que ce sont des facultés différentes qui connaissent le rectiligne mathématique et la forme du rectiligne, ce qui, sans doute, ne serait pas vrai; car ce sont seulement des attitudes différentes de l'intellect qui correspondent à la connaissance de l'un et à celle de l'autre (v. *ad* III, 4, 429 b, 12—17; b, 18). C'est toujours, en effet, l'intellect qui pense les concepts mathématiques soit avec, soit sans leur matière logique (ὕλη νοητή. Cf. *Ind. Ar.*, 441 a, 50; b, 9). — TORSTRIK (*Jahrb. f. class. Philol.*, 1867, p. 245) maintient ἄλλῳ et prétend que, si on lit ἄλλο, la phrase devient tautologique. Mais ce n'est là, sans doute, qu'une apparence car εἰ ἐστιν... κτλ. doit signifier : « *Si l'on admet* que la forme du rectiligne et le rectiligne sont distincts », et forme une sorte de parenthèse.

ἔστω γὰρ δυάς. — La ligne séparée de sa matière n'est plus qu'une dualité (liaison entre deux points). V. TEICHMÜLLER, *Stud. z. Gesch. d. Begr.*, p. 502; *Meta.*, Z, 11, 1036 b, 8; *ad* III, 4, 429 b, 18—21; *Ibid.*, H, 3, 1043 a, 29 : δεῖ δὲ μὴ ἀγνοεῖν ὅτι ἐνίοτε λανθάνει πότερον σημαίνει τὸ ὄνομα τὴν σύνθετον οὐσίαν ἢ τὴν ἐνέργειαν καὶ τὴν μορφήν, οἷον..... γραμμὴ πότερον δυὰς ἐν μήκει ἢ ὅτι δυάς.

429 b, 21. ἢ ἑτέρως ἔχοντι. — ἢ doit être pris ici dans le sens correctif (*Ind. Ar.*, 313 a, 25). Cf. THEM., *l. l.*

καὶ ὅλως ἄρα..... 22. τὸν νοῦν. — Prise à la lettre, cette proposition signifierait que l'intellect ne peut être séparé des facultés inférieures que dans le sens où les choses sont séparées de la matière et que, par suite, comme les formes ou les idées ne peuvent exister, en soi et indépendamment de la pensée, sans leur matière, l'intellect n'est, de même, que logiquement séparable de la sensibilité. Mais, bien que certains passages d'ARISTOTE puissent et doivent être interprétés en ce sens, ce n'est sans doute pas le cas pour celui-ci. Car ce qu'il veut établir c'est précisément que l'intellect est distinct des fonctions sensibles et peut s'exercer sans leur concours. Il faut donc entendre ici par τὰ πράγματα les choses en tant qu'objets de la connaissance et interpréter : de la même façon que les choses peuvent être pensées à part de leur matière sensible ou logique, de même en est-il pour ce qui concerne l'intellect qui les pense. C'est-à-dire que l'intellect proprement dit est distinct de la sensibilité, et même de ce genre d'intellect qui pense les formes avec leur matière abstraite. SIMPL., 234, 11 : ὡς οὖν ἔχει τὰ πράγματα κατὰ τὸ χωριστὸν ἢ ἀχώριστον τῆς ὕλης, οὕτω καὶ αἱ τοῦ νοῦ τούτου θεωρίαι (αὗται γὰρ περὶ τὸν νοῦν), ἢ τῶν πάντῃ χωριστῶν ἢ τῶν πῇ χωριστῶν ἢ τῶν ἀχωρίστων ἀντιλαμβανόμεναι. εἰ δὲ αἱ ἐνέργειαι αὐτοῦ τοιαῦται, δῆλον ὡς καὶ αὐτὸς..... κτλ. Il y a du reste, de ce morceau, autant d'interprétations différentes que de commentateurs. V. THEM., 178, 26; PHILOP., 532, 13; PLUT. *ap.* PRISC., 34, 7; PRISC., 34, 2; 11.

429 b, 22. ἀπορήσειε..... 29. ὥσπερ τἄλλα. — ARISTOTE expose ici deux difficultés qu'on pourrait soulever contre la théorie présentée dans ce chapitre : 1° Si l'intellect est, comme nous l'avons dit, simple, sans mélange, et ne possède aucune propriété et si, d'autre part, penser c'est pâtir, comment la pensée pourra-t-elle naître en lui? Tout patient doit être, en effet, pourvu de certaines qualités; il faut qu'il soit en acte ce que l'agent est en puissance et *vice versa*. 2° Nous avons dit que l'intellect se pense lui-même; c'est donc qu'il est identique à l'intelligible. Mais comment l'est-il? Si l'intelligibilité de l'intellect est de même espèce que celle de l'un quelconque

des autres intelligibles, et si ce n'est pas par autre chose que lui-même qu'il est intelligible, tous les intelligibles doivent contenir l'intellect — ce qui, en fait, n'est pas ; — si c'est par l'inhérence et le mélange en lui de quelque autre chose appartenant aussi à tous les autres intelligibles qu'il est lui-même intelligible, comment l'intellect pourra-t-il être pur et sans mélange ?

429 b, 23. εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν..... 25. πάσχειν τί ἐστιν. — HAYDUCK (*Obs. crit. in al. loc. Arist.*, pp. 4—5) remarque que, si l'on adopte ce texte, la remarque qui suit (ἦ γάρ τι κοινὸν..... κτλ.) est superflue. Car la question : comment ce qui est impassible pourra-t-il pâtir? ne comporte pas d'explication et peut se poser quelle que soit la nature de l'action et de la passion. Il en conclut qu'il faut supprimer, b, 23, καὶ ἀπαθές. ZELLER (II, 2³, p. 568, n. 1 t. a.) conjecture, pour la même raison, καὶ ἀμιγές. On peut invoquer, en faveur de la première hypothèse, la paraphrase de THEMISTIUS (178, 30) : Ἀναξαγόρας δὲ πῇ μὲν ὀρθῶς ἔλεγε περὶ τοῦ νοῦ, πῇ δὲ οὐκ ὀρθῶς · ἄμικτον μὲν γὰρ αὐτὸν ἀπάσης ὕλης ποιῶν ὀρθῶς ὑπενόει, πῶς δὲ τοιοῦτος ὢν πάντα νοήσει, εἴπερ τὸ νοεῖν πάσχειν ἐστίν, οὐκ ὀρθῶς διδάσκειν ἡμᾶς παρεώρα. Cf. SUSEMIHL, *Philol. Anzeig.*, 1873, p. 683 ; *Burs. Jahres.*, XXXIV, p. 31, n. 36.

429 b, 24. ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας. — V. *ad* I, 2, 405 a, 16.

429 b, 25. ἦ γάρ τι κοινὸν..... 26. πάσχειν. — L'agent et le patient doivent faire partie du même genre et l'un doit être en acte ce que l'autre est en puissance. V. *ad* II, 4, 416 a, 22—25 ; 5, 417 a, 1 et THEM., 179, 6 : διόπερ οὐδὲ πάσχει τὸ τυχὸν ὑπὸ τοῦ τυχόντος, οἷον ὑπὸ ψόφου γραμμή, ἀλλ' ὧν ἡ αὐτὴ καὶ κοινὴ ὕλη. — Le sens de la phrase est d'ailleurs très clair, et l'on comprend à peine comment TRENDELENBURG (p. 397) a pu y trouver tant de difficultés.

429 b, 27. ἦ γὰρ τοῖς ἄλλοις..... αὐτὸς νοητός. — Si l'intellect n'est pas intelligible par l'inhérence en lui d'autre chose que lui-même (εἰ μὴ κατ' ἄλλο αὐτὸς νοητός = εἰ δι' ἑαυτὸν νοητός — TREND., p. 398 — cf. THEM., 180, 7), il faudra qu'il soit lui-même inhérent à tous les intelligibles (si, du moins, l'intelligibilité est spécifiquement une) : ἔσται ἐν πᾶσι τοῖς νοητοῖς

ὁ νοῦς, καὶ ἐν λίθῳ ἄρα, καὶ ἔσται ὁ λίθος νοῦς (PHILOP., 532, 32 ; cf. SIMPL., 235, 22).

429 b, 28. ἔν δέ τι τὸ νοητὸν εἶδει. — TRENDELENBURG (*l. l.*) remarque très justement que ces mots expriment la condition commune aux deux hypothèses.

429 b, 29. ἢ τὸ μὲν πάσχειν..... 430 a, 2. ἐπὶ τοῦ νοῦ. — Réponse à la première difficulté. — Sur le sens de ἤ, v. *Ind. Ar.*, 313 a, 7. — TORSTRIK (p. 180 sqq.) trouve le texte des manuscrits inintelligible et expose longuement par suite de quelles omissions et de quelles additions les copistes et les grammairiens ont dénaturé le texte primitif. Il propose de le rétablir ainsi : ἢ τὸ μὲν πάσχειν καὶ ποιεῖν κατὰ κοινόν τι γίγνεται, ὁ δὲ νοῦς, ὥσπερ εἴρηται πρότερον, δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητά, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ..... κτλ. WALLACE (p. 270) met un point après κοινόν τι et adopte la leçon de l'Aldine διὸ εἴρηται. Mais on peut expliquer le texte traditionnel soit avec moins de corrections, soit même sans le modifier. On pourrait traduire : Ne faut-il pas répondre que c'est en un sens général (κατὰ κοινόν τι, cf. *Ind. Ar.*, 399 b, 18) que nous avons dit précédemment que l'intellect pâtit, parce qu'il est d'une certaine façon l'intelligible en puissance, et qu'on peut *lato sensu* appeler passion tout passage de la puissance à l'acte (cf. PHILOP., 533, 16 : καί φησιν ὅτι κοινὸν ὄνομά ἐστι τοῦ πάθους · τὸ μὲν γάρ ἐστι τελειωτικόν, τὸ δὲ φθαρτικόν..... κτλ.). Mais, bien que διαιρεῖν n'ait souvent que le sens général de *disputare, explorare, explicare* (v. *ad* I, 1, 402 a, 23) il n'est guère possible d'admettre que διαιρεῖν κατὰ κοινόν τι signifie : employer un terme dans un sens général, c'est-à-dire, précisément, sans faire de distinction. Pour que cette explication fût légitime, il faudrait donc lire εἴρηται au lieu de διῄρηται. — SIMPLICIUS (236, 9) explique : τὸ πάσχειν, φησί, κατὰ κοινὸν διῄρηται πρότερον, διότι ἔστι τις τῷ πάσχοντι ὁπωσοῦν πρὸς τὸ ποιοῦν κοινωνία, ὅτι δυνάμει εἶναι ἀνάγκη, ὅπερ ἐνεργείᾳ τὸ ποιοῦν . διὸ καὶ δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς. Pas plus que la précédente, cette explication ne rend compte du sens de διῄρηται et il est difficile, en outre, de la concilier avec le texte ὅτι (et non διό) δυνάμει πώς..... κτλ. — Le commentaire de TRENDELENBURG (p. 399) qui, d'ailleurs, se tient assez loin du texte (*Aristoteles patiendi incommodum ita amolitus est, ut mentem rerum faceret facultatem* — δύναμιν —. *Hoc illud, quod postulabatur, commune est* — κοινόν τι —,

ut mens non extrinsecus patiatur, sed, dum res cogitat, suam ipsius facultatem ad actum et vitam traducat), fournirait, semble-t-il, la traduction suivante : mais ne faut-il pas répondre que nous avons défini plus haut la passion par un caractère qui est aussi commun à l'intellect. Car il est en puissance... etc. — Seulement on ne voit pas, si l'on adopte cette interprétation, à quel passage antérieur ARISTOTE fait allusion. En outre, διαιρεῖν ne peut guère avoir l'acception dont il s'agit. Il est, enfin, assez difficile d'admettre que κοινόν τι et b, 25. τι κοινὸν expriment, à quelques lignes de distance, des idées tout à fait différentes. — BRENTANO (*Psych. d. Ar.*, p. 137, n. 68) explique : n'est-il pas vrai que nous avons distingué antérieurement (cf. II, 5, 417 b, 2 : οὐκ ἔστι δ' ἁπλοῦν οὐδὲ τὸ πάσχειν..... κτλ.) deux sortes de πάσχειν κατὰ κοινόν τι. Mais, quoique cette interprétation soit bien préférable aux précédentes, on ne comprend pas, si tel est le sens de la phrase en question, comment la proposition suivante : ὅτι δυνάμει..... κτλ. peut lui servir de preuve ou d'explication. — On évite ces difficultés en traduisant : mais ne faut-il pas répondre que nous avons distingué plus haut *la passion qui s'exerce grâce à une communauté entre l'agent et le patient* de celle que l'on doit attribuer à l'intellect? Et cela, parce que l'intellect est les intelligibles en puissance et non en acte. — En effet, la passion proprement dite suppose, non pas seulement que le patient est en puissance, mais qu'il est en puissance ce que l'agent est en acte; que l'un et l'autre appartiennent au même genre, car la blancheur est sans action sur la ligne (v. *ad* II, 4, 416 a, 22—25; 5, 417 a, 1). Le patient doit donc, non pas seulement être en puissance ce que l'agent est en acte, mais être en acte le contraire de ce qu'est l'agent. Une chose qui, comme l'intellect, n'est, rigoureusement parlant, rien en acte ne saurait donc avoir rien de commun avec aucun agent, et en disant plus haut (III, 4, 429 a, 15 sqq.) que l'intellect est tout en puissance et rien en acte, nous avons dit, par cela même, qu'il ne peut pas pâtir au sens ordinaire du mot, c'est-à-dire κατὰ κοινόν τι. Cf. THEM., 179, 10 et ALEX., *l. c. ad* 430 a, 1.

429 b, 30. δυνάμει πώς. — Avant d'avoir pensé l'intellect est en puissance les intelligibles d'une certaine façon, il les est en une autre après s'être exercé. V. *ad* III, 4, 429 b, 5—9.

429 b, 31. δεῖ δ' οὕτως..... 430 a, 2. ἐπὶ τοῦ νοῦ. —

Il n'est pas nécessaire de supposer, avec TORSTRIK (p. 183), qu'il y avait, dans le texte primitif, ὑπολαβεῖν après οὕτως. Il suffit de supprimer le point en haut avant ὅπερ et d'expliquer : δεῖ δ' οὕτως (*sub.* συμβαίνειν) ὥσπερ ἐν γραμματ..... ὅπερ συμβαίνει... κτλ. — ESSEN (*D. erste Buch* etc., p. 75) écrit ce passage sous la forme suivante, dont la correction grammaticale nous semble douteuse : δεῖ δὲ οὕτως ὥσπερ ἐν γραμματείῳ ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ὅπερ ἐντελεχείᾳ καταγεγραμμένον ὃν συμβαίνειν ἐπὶ τοῦ νοῦ.

430 a, 1. ὥσπερ ἐν γραμματείῳ. — Ce n'est pas l'intellect lui-même qui est comparé au γραμματεῖον, comme la plupart des commentateurs (par exemple SIMPLICIUS, 236, 18) l'ont cru. Le véritable sens de la comparaison est indiqué par ALEXANDRE (*De an.*, 84, 21) : « L'intellect matériel (ὑλικός) n'est donc en « acte aucune chose, mais il les est toutes en puissance. En « effet, n'étant rien en acte avant d'avoir pensé, lorsqu'il a « pensé quelque chose, il devient le pensé, puisque penser « consiste, pour lui, à posséder la forme pensée. L'intellect « matériel n'est, par conséquent, qu'une aptitude (ἐπιτηδειότης) « à la réception des formes et il ressemble à une tablette sur « laquelle il n'y a rien d'écrit, ou plutôt *au non-écrit de la* « *tablette*, et non à la tablette elle-même. Car la tablette elle-« même est une des choses [déterminées et actuelles]. C'est « pourquoi ce sont plutôt l'âme et l'animal qui la possède qui « ressemblent à la tablette, et le non-écrit de la tablette est, « comme l'intellect qu'on appelle matériel, l'aptitude à rece-« voir l'écriture. De même donc que, en ce qui concerne la « tablette, celle-ci, qui a en elle la capacité de recevoir l'écri-« ture, pâtit quand elle la reçoit, tandis que la capacité elle-« même ne pâtit pas pour être amenée à l'acte,..... de même « l'intellect ne pâtit pas, n'étant rien d'actuel. » — On aurait donc tort d'admettre, comme le font quelques auteurs (V., notamment, BOUTROUX, *Ét. d'hist. de la philos.*, p. 168) que l'intellect en puissance a « des fonctions theoriques et des fonctions pratiques ». C'est à l'homme, ou à l'intellect déjà actuel que ces fonctions appartiennent. Le νοῦς παθητικὸς, par lui-même, loin de les posséder, ne fait que les rendre possibles.

430 a, 2. καὶ αὐτὸς δὲ..... κτλ. — Solution de la seconde difficulté. SIMPL., 236, 33 : τὴν δευτέραν ἐφεξῆς διακρίνει ἀπορίαν.

430 a, 3. ἐπὶ μὲν γὰρ..... 4. νοούμενον. — V. *ad* III, 4, 429 b, 5—9 et *Meta.*, Λ, 9, 1074 b, 33; 1075 a, 3 : οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις τοῦ νοουμένου μία.

430 a, 5. οὕτως, *i. e.* : θεωρητικῶς.

τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν..... 6. ἐπισκεπτέον. — Cette question, amenée par ce qui précède immédiatement (PHILOP., 528, 11 : εἰ ὁ νοῦς νοεῖ ἑαυτόν, ἀεὶ δὲ πάρεστιν ἑαυτῷ ὁ νοῦς, διὰ τί μὴ ἀεὶ ἑαυτὸν νοεῖ;), forme une sorte de parenthèse, après laquelle ARISTOTE poursuit la solution de la seconde difficulté (SIMPL., 238, 37 : περὶ δὲ τοῦ ἀύλου νοητοῦ εἰπὼν ὡς ταὐτὸν τῷ νῷ, πρὶν περὶ τοῦ ἐνύλου νοητοῦ διορίσαι, ἐν μέσῳ περὶ τοῦ ἐπιστημονικοῦ ἐπέστησε λόγου διὰ τὸ <μὴ> ἀεὶ νοεῖν). Pour ne pas interrompre celle-ci, THEMISTIUS renvoie à la fin du chapitre la paraphrase des mots en question. — ἐπισκεπτέον. WALLACE (p. 271) et SUSEMIHL (v. *ad* III, 5, 430 a, 21—22) supposent que c'est dans le chapitre suivant (où ARISTOTE montre que l'intellect actif pense toujours) qu'il faut chercher la réponse à cette question. PHILOPON (534, 9) croit qu'elle est restée sans solution : καὶ ἀπορεῖ μέν, οὐ λύει δὲ αὐτό. THEMISTIUS (180, 18) déduit la réponse des considérations antérieures : ὁ δὲ νοῦς οὗτος, ὁ δυνάμει λέγω,..... οὐκ ἀεὶ νοεῖ καὶ νοῶν συνεχῶς κάμνει· ὕπεστι γὰρ αὐτῷ τὸ δυνάμει, ὥστε οὐδὲ ἀεὶ νοητός, ἀλλ' ὅταν συλλέξηται τὰ νοήματα. V. *ad* III, 4, 429 a, 31—b, 4.

430 a, 6. ἐν δὲ τοῖς ἔχουσιν ὕλην..... 7. τῶν νοητῶν. — Dans les choses qui ont de la matière, l'intelligible est en puissance. Par suite, les choses matérielles ne sont pas des intellects, car l'intellect est la faculté de réaliser en acte ces intelligibles et ce n'est qu'à l'intelligible en acte qu'il est identique.

430 a, 8. ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει. — WILSON (*Trans. of Oxf. philol. Soc.*, 1882—1883, p. 5) signale — ce qui est assez évident — que l'interprétation que TRENDELENBURG (p. 400) donne de ce passage n'est pas exacte, et que ἐκείνῳ δὲ τὸ νοητὸν ὑπάρξει = ἐκεῖνος δὲ νοητὸς ἔσται. V. aussi BULLINGER, *Arist. Nus-Lehre*, p. 6, et SUSEMIHL, *Burs. Jahresb.*, XXXIV, p. 28.

CHAPITRE V

430 a, 10. τὸ μὲν ὕλη..... 12. ποιητικόν. — Cf. *Phys.*, II, 2, 194 a, 12 (ἡ φύσις διχῶς, τό τε εἶδος καὶ ἡ ὕλη) *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 839 a, 17.

430 a, 11. ὃ πάντα δυνάμει ἐκεῖνα. — TRENDELENBURG (p. 401) sous-entend γίγνεται et explique ainsi ἐκεῖνα : ἐκεῖνα, *ut τόδε τι, quae est Aristotelis pronomina philosophica significatione donandi consuetudo, res certas et definitas indicare videtur.* BELGER (*ad loc.*) remarque : *In Bz ind. Ar. 227 a 20 sqq. exempla huius usus non leguntur; intellegas* ἕκαστον γένος. Le sens exact est indiqué par ALEXANDRE (*De an.*, 88, 19) : τοῦτο δέ ἐστιν, ὃ πάντα δυνάμει ἐπὶ τὰ ἐν ἐκείνῳ τῷ γένει.

430 a, 12. οἷον ἡ ἕξις πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν. — TRENDELENBURG (*l. l.*) remarque très justement qu'il ne faut pas prendre πέπονθεν à la rigueur : *perveteres enim rationem, cum ars agat, arti materia subiecta sit.* πέπονθεν, *nihil aliud quam* ἔχει. V. *ad* III, 3, 427 b, 17. — Cf. *Phys.*, *l. l.* 194 a, 21 (εἰ δὲ ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν..... κτλ.) *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 758 b, 51. Il faut remarquer que ce rapprochement n'a pas seulement la valeur d'une comparaison, mais contribue à justifier la conclusion : Si la distinction de la forme et de la matière se retrouve partout, dans les œuvres de la nature comme dans celles de l'art, elle doit exister aussi dans l'âme.

430 a, 14. ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς..... 15. πάντα ποιεῖν. — La traduction d'ARGYROPULE : *atque quidam est intellectus talis ut omnia fiat, quidam talis ut omnia agat atque efficiat* supposerait comme texte : τοιοῦτος οἷος ou τοιοῦτος ὥστε. Il faut expliquer : il y a un intellect qui est comme la matière..... Cf. SIMPL., 242, 17 : ὁ τοιοῦτος ὁ ὡς ὕλη· πρὸς γὰρ τὸ ἔσχατον ἀποδίδοται. ALEX., *De an.*, 88, 23 : καὶ ἐπεί ἐστιν ὑλικός τις νοῦς.

430 a, 15. ὡς ἕξις τις. — L'habitude n'est que la forme la plus basse de l'acte ou, ce qui revient au même, la forme supérieure de la puissance. Elle est à l'acte ce que la possession est à l'usage (*Ind. Ar.*, 261 a, 58; V. *ad* II, 1, 412 a,

21; b, 25—413 a, 3). Il n'est donc pas juste de dire que l'intellect qui est tout et toujours actuel soit comme l'habitude. Il faut, par suite, insister sur τις et comprendre que l'intellect qui agit est une forme ou une espèce de l'habitude. (*Gen. et corr.*, I, 7, 324 b, 17 : τὰ δ' εἴδη καὶ τὰ τέλη ἕξεις τινές, ἡ δ' ὕλη ἢ ὕλη παθητικόν.). Du reste, les plus anciens commentateurs paraissent avoir lu un texte différent. Ils disent, en effet, (*ad h. loc.*) que l'intellect qui agit fait passer à l'état d'habitude l'intellect en puissance. ALEX., *De an.*, 88, 23 : εἶναί τινα δεῖ καὶ ποιητικὸν νοῦν, ὃς αἴτιος τῆς ἕξεως τῆς τοῦ ὑλικοῦ νοῦ γίνεται. ID., *De an. lib. alt.*, 107, 29 : νοῦς..... ὁ ποιητικός, δι' ὃν ὁ ὑλικὸς ἐν ἕξει γίνεται. THEM., 181, 16 .....νοῦν ὄντα ἐνεργείᾳ, ὃς ἐκείνῳ συμπλακεὶς τῷ δυνάμει καὶ προαγαγὼν αὐτὸν εἰς ἐνέργειαν τὸν καθ' ἕξιν νοῦν ἀπεργάζεται.

430 a, 16. τὸ φῶς ποιεῖ... κτλ. — V. *ad* II, 7, 418 a, 26—419 a, 25. — Cf. PLAT., *Rép.*, VI, 509 A : ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν,..... κτλ. ALEX., *l. l.*, 107, 31 : ὡς γὰρ τὸ φῶς αἴτιον γίνεται τοῖς χρώμασιν τοῦ δυνάμει οὖσιν ὁρατοῖς ἐνεργείᾳ γίνεσθαι τοιούτοις, οὕτως καὶ οὗτος ὁ τρίτος νοῦς τὸν δυνάμει καὶ ὑλικὸν νοῦν ἐνεργείᾳ νοῦν ποιεῖ ἕξιν ἐμποιῶν αὐτῷ τὴν νοητικήν.

430 a, 17. καὶ οὗτος ὁ νοῦς..... 18. ἐνέργεια. — V. *ad* I, 1, 403 a, 8—9. — BRENTANO (*Psych. d. Ar.*, p. 175) et HERTLING (*Mat. u. Form*, 173), dit ZELLER (II, 2³, p. 571, n. 2 t. a.), expliquent : cet intellect lui aussi est séparé. Mais cette interprétation est inadmissible tant au point de vue grammatical qu'au point de vue des idées. D'une part, en effet, elle supposerait, dans le texte, au moins ceci : καὶ οὗτος δὲ ὁ νοῦς ; d'autre part, il n'a nullement été question, dans ce qui précède, d'un autre νοῦς, qui posséderait aussi les caractères d'être χωριστὸς et ἀπαθής. Il est clair, en effet, que le παθητικὸς νοῦς, dont il est question dans le passage qui précède immédiatement celui-ci, n'est pas ἀπαθής, et quant à l'intellect dont il s'agit dans le chapitre IV, c'est précisément l'intellect actif (comme nous le montrerons p. 574, 3). — Ces critiques ne nous paraissent que partiellement fondées. Il est exact, sans doute, que les mots καὶ οὗτος ὁ νοῦς signifient seulement : et cet intellect. Mais il est au moins très douteux que l'intellect dont il est question dans le chapitre IV soit l'intellect qui agit. Le contraire nous paraît résulter des passages suivants : 429 a,

15 : ἀπαθὲς ἄρα δεῖ εἶναι, δεκτικὸν δὲ τοῦ εἴδους καὶ δυνάμει τοιοῦτον ἀλλὰ μὴ τοῦτο..... κτλ. 429 b, 8 : alors même qu'il s'est exercé, l'intellect : ἔστι καὶ τότε δυνάμει πως, et surtout de la célèbre comparaison 429 b, 31 : δεῖ δ' οὕτως..... κτλ. Le passage (p. 574, n. 3) auquel ZELLER renvoie pour la preuve de son opinion ne contient que des considérations relatives au sens de la phrase a, 23 : οὐ μνημονεύομεν δέ,..... κτλ. V. *ad loc.* — Faut-il donc admettre que l'intellect en puissance ou *pathétique* est, lui aussi, χωριστός, ἀμιγὴς et ἀπαθής? La question doit, croyons-nous, être résolue par l'affirmative. L'intellect en puissance est séparé parce qu'il est réceptivité pure ; il est séparé comme l'aptitude à recevoir les caractères est séparée de la tablette ; et il est, de même, impassible. Quand il reçoit les formes, ce n'est pas la réceptivité ou l'aptitude à recevoir les formes qui pâtit, mais le sujet qui la possède (v. ALEX., *l. l. ad* 430 a, 1). En somme, l'intellect en puissance a tous les caractères de celui qui agit, sauf celui d'être en acte. Mais la différence est capitale, et son influence se fait sentir même sur les caractères que l'intellect qui agit et l'intellect en puissance possèdent en commun, de telle sorte que c'est en des sens tout différents qu'ils sont l'un et l'autre impassibles et séparés. En tant que pure aptitude, l'intellect passif est, sans doute, séparé de toute matière, puisqu'il est la réceptivité de choses sans matière, mais il n'en est pas moins vrai qu'il cesse d'être avec le sujet qui le possède, n'étant rien d'actuel par lui-même, et que l'aptitude qu'il est réclame, pour s'exercer, le concours de l'organisme corporel (v. *ad* III, 7, 431 a, 15) ; l'intellect qui agit, au contraire, peut être impérissable (v. *ad* II, 2, 413 b, 25—26 ; III, 5, 430 a, 23). L'intellect en puissance est impassible parce qu'il n'est rien, et que la passion suppose une certaine communauté de nature entre l'agent et le patient (v. *ad* III, 4, 429 b, 29—430 a, 1) ; l'intellect qui agit, au contraire, est impassible parce qu'il est tout intelligible et tout acte, et que ce qui est tout et tout actuel ne peut rien devenir. — Il n'y a pas lieu, d'ailleurs, de trouver étrange qu'ARISTOTE attribue l'impassibilité à l'intellect qui pâtit. Car c'est précisément parce qu'il pâtit (c'est-à-dire parce qu'il est tout en puissance), qu'il ne pâtit pas κατὰ κοινόν τι (v. *ad l. l.*), et ARISTOTE lui-même rapproche, en parlant de cet intellect, les expressions πάσχειν et ἀπαθές (v. *ad* III, 4, 429 a, 15). Enfin, tous les commentateurs grecs ont compris que l'intellect en puissance possède, comme l'intellect en acte, bien qu'en un autre

sens, les caractères d'être χωριστὸς καὶ ἀπαθής. THEM., 182, 4 : καὶ ἔστιν οὗτος ὁ νοῦς χωριστός τε καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής . ὃν δὲ λέγομεν δυνάμει νοῦν, εἰ καὶ τὰ μάλιστα αὐτῷ τὰ αὐτὰ ἐπιφημίζομεν..... κτλ. ALEXANDRE (*De an. lib. alt.*, p. 106 sqq.) énumère les divers intellects et attribue, au plus humble et au plus potentiel de tous, les caractères suivants (107, 15) : ὁ δὲ νοῦς οὔτε διὰ σώματος ἀντιλαμβανόμενος τῶν ὄντων, οὔτε σώματος δύναμις ὤν, οὐδὲ πάσχων, οὐδέ ἐστί τι τῶν ὄντων ὅλως ἐνεργείᾳ, οὐδέ ἐστι τόδε τι τὸ δυνάμενον, ἀλλ' ἔστιν δύναμίς τις ἁπλῶς..... κτλ. Cf. ID., *De an., l. l. ad* 430 a, 1, et 89, 12, où ALEXANDRE, qui suit manifestement le texte d'ARISTOTE, l'explique précisément comme l'ont fait BRENTANO et HERTLING : χωριστός τε γὰρ καὶ αὐτὸς..... κτλ. PHILOP., 534, 19 : μετὰ τὸ ζητῆσαι ἐπὶ τοῦ δυνάμει νοῦ τέσσαρά τινα..... κτλ. Les τέσσαρά τινα sont les questions étudiées de 429 b, 10 à 430 a, 9. Le passage 429 b, 23 : εἰ ὁ νοῦς ἁπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀπαθὲς..... κτλ. s'applique donc, d'après PHILOPON, à l'intellect en puissance. Enfin SIMPLICIUS (243, 38) parle de l'impassibilité de l'intellect qui pâtit : ἡ ὥσπερ ὁ παθητικὸς νοῦς ὁ ἔτι ἀτελὴς κατὰ τὴν ἀπάθειαν καὶ τὴν δύναμιν..... κτλ. Ajoutons que la phrase qui suit, a, 18 : ἀεὶ γὰρ..... κτλ. suppose que l'intellect en puissance est, lui aussi, séparé, impassible et sans mélange. Car la supériorité de l'agent sur le patient ne peut servir à démontrer que l'agent possède certaines qualités que si le patient les possède aussi; l'agent devant, en ce cas, les posséder *a fortiori*.

430 a, 18. ἐνέργεια. — Nous adoptons, avec TORSTRIK (p. 183) et BONITZ (*Ind. Ar.*, 491 b, 2), la leçon ἐνέργεια (au lieu de ἐνεργείᾳ des mss.). Cette leçon est confirmée, non seulement par le commentaire de SIMPLICIUS à cet endroit (243, 8; 37), comme TORSTRIK l'a signalé, mais encore par un passage de son commentaire de la *Physique* (1162, 3) où ce texte du *De anima* est cité, et où le meilleur manuscrit (Marcianus 226) a aussi ἐνέργεια (v. HAYDUCK, *in app. crit. ad loc.*) ; enfin, THÉOPHRASTE (*ap.* PRISC., 29, 24) dit, de même, τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια (*sc.* ὁ νοῦς). Cf. *Meta.*, Λ, 7, 1072 b, 26 : ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. *Ibid.*, 1072 a, 25.

τιμιώτερον. — V. *ad* I, 1, 402 a, 1 et *Meta.*, Λ, 9, 1074 b, 20 : διὰ γὰρ τοῦ νοεῖν τὸ τίμιον αὐτῷ ὑπάρχει.

430 a, 19. ἀρχή est pris dans le sens étroit où il désigne

la cause, efficiente ou finale, du mouvement. V. *Meta.*, E, 1, 1025 b, 22 (τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχὴ ἡ νοῦς ἢ τέχνη... κτλ.) *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 112 b, 51; 113 a, 24. Dans son acception générale, ἀρχὴ s'appliquerait aussi bien à la forme qu'à la matière (*Meta.*, K, 1, 1060 a, 1 : ἀρχὴ γὰρ τὸ συναναιροῦν. V. *ad* I, 1, 402 a, 6). Mais c'est toujours ce qui meut, et ce qui meut comme forme, qui mérite proprement le nom de principe. V. *ad* II, 4, 415 b, 14—15; *Meta.*, Z, 3, 1029 a, 5 (τὸ εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν) *et sæp.*

430 a, 19. τὸ δ' αὐτό ἐστιν..... 21. χρόνῳ. — V. *ad* III, 4, 429 b, 5—9; 430 a, 3. — Les commentateurs n'indiquent pas comment cette remarque se rattache à ce qui suit. PHILOPON (540, 16) la considère comme une simple parenthèse (τοῦτο ἐν μέσῳ ἔρριψεν). On peut rétablir ainsi la suite des idées : L'intellect qui agit est acte ; mais cet intellect lui-même ne serait-il pas encore passif devant l'intelligible? Nullement, car il se confond avec lui. Aussi, absolument parlant, l'intellection est-elle éternelle, et éternelle dans le sens le plus fort du mot, puisque, séparé de toute matière, l'intellect est ce qu'il est, pensée du simple, et exclut tout devenir. — Ce passage est textuellement reproduit au début du chapitre VII. TORSTRIK (pp. 184 ; 199), ZELLER et d'autres (v. *ad* III, 7, 431 a, 1 ; 431 a, 1 — b, 20) pensent que c'est ici qu'il faut le maintenir de préférence. TRENDELENBURG (v. *ad* III, 7, 431 a, 1), KAMPE (*Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 282, n. 1), BRUNO KEIL (*Analect. Isocrat. specim.*, p. 52) et SUSEMIHL (*Berl. phil. Woch.*, 1884, p. 784, note et *Burs. Jahresb.*, XXXIV, p. 28) croient, au contraire, que c'est au début du chapitre VII que ce morceau est le mieux à sa place. Il nous semble qu'il peut être conservé aux deux endroits. S'il arrive assez souvent aux écrivains modernes de répéter une même idée *totidem verbis*, le fait a dû se produire encore plus fréquemment dans l'antiquité, étant données les difficultés que les auteurs éprouvaient pour se relire. D'ailleurs, dans le second livre (4, 415 b, 2 ; b, 20), la phrase : τὸ δ' οὗ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὗ, τὸ δὲ ᾧ est répétée de la même façon à quelques lignes de distance.

430 a, 21. χρόνῳ πρότερα ἐν τῷ ἑνί. — THEM., 183, 24 : ἐν μὲν οὖν ἀνθρώπῳ πρότερος ὁ δυνάμει νοῦς τοῦ ἐνεργείᾳ. PHILOP., 540, 24 : ἐν τῷ ἑνὶ ἀνθρώπῳ.

430 a, 21. ὅλως δὲ..... 22. οὐ νοεῖ. — Nous avons suivi l'interprétation de ZELLER (II, 2³, p. 571, n. 2 t. a.) : *im Ganzen geht das blos potentielle Wissen dem aktuellen (nicht blos dem Wesen, sondern) selbst der Zeit nach nicht voran, sondern es verhält sich (nämlich hier, im Ganzen) nicht so, dass der Nus (denn dieser muss jedenfalls als Subjekt hinzugedacht werden) bald denkt, bald nicht denkt*. Nous adoptons, par conséquent, la leçon οὐδὲ χρόνῳ et nous mettons une virgule, au lieu d'un point en haut, après ce mot. — *Im Ganzen* ne nous semble pourtant pas correspondre tout à fait exactement à ὅλως, qui paraît plutôt avoir ici le sens de ἁπλῶς (v. *ad* I, 2, 404 a, 28) dans lequel il s'oppose à κατά τι (*Ind. Ar.*, 506 a, 12; 18). La science en puissance est antérieure dans le temps à la science en acte, à un certain point de vue, c'est-à-dire si on la considère chez un homme (v. *ad* II, 1, 412 a, 26), mais absolument, elle ne possède même pas cette antériorité (THEM., 183, 26 : ἁπλῶς δὲ οὐ πρότερος ·). A propos du passage identique qu'on lit un peu plus loin (III, 7, 431 a, 1), PHILOPON (557, 27) fait la remarque suivante : τινὰ τῶν βιβλίων ἔχουσιν ὅ λ ω ς τινὰ δὲ ἁ π λ ῶ ς. — BRENTANO (*Psych. d. Ar.*, p. 182) essaie d'établir que l'intellect qui pense toujours et qui est antérieur à l'intellect en puissance ne peut pas être le νοῦς ποιητικὸς humain, mais seulement la pensée divine. Cette interprétation, au moins en ce qui concerne ce passage, ne nous paraît pas suffisamment justifiée. Car l'acte ou la forme sont, d'une manière générale, éternels et antérieurs à la puissance, et cette loi, absolument universelle, s'applique à la pensée comme à tout le reste (v. *ad* II, 1, 412 a, 26; III, 7, 431 a, 2—5). ARISTOTE ne dit pas autre chose ici. Du reste, il eût été, sans doute, assez disposé à admettre l'identité de l'intellect qui agit à la pensée divine (v. la fin de cette note et *ad* III, 6, 430 b, 24—26). — Au lieu de a, 22. οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ, TORSTRIK (p. 185) lit avec Wy, SIMPLICIUS (245, 5; 34) et SOPHONIAS (125, 26), ὁτὲ μὲν νοεῖ. SUSEMIHL adopte sur ce point l'opinion de TORSTRIK et pense, en outre, qu'ARISTOTE indiquait à cet endroit les raisons annoncées plus haut, a, 5 : τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον (*Philol. Anz.*, 1873, p. 690 et *Burs. Jahresb.*, XXXIV, p. 29 et LXXIX, p. 103). Il renonce, d'ailleurs, à admettre (*Burs. Jahresb.*, XXXIV, p. 29), comme il l'avait fait d'abord (*Philol. Anz., l. l.*), qu'il y ait une lacune dans le texte. V. *ad* III, 5, 430 a, 25. — Mais la leçon οὐχ ὁτέ est celle de presque tous les manuscrits et de la plupart des commentateurs anciens. La contradiction que

TORSTRIK croit constater entre ce passage ainsi écrit et l'assertion que nous avons rencontrée plus haut (a, 5 : τοῦ δὲ μὴ ἀεὶ νοεῖν τὸ αἴτιον ἐπισκεπτέον) n'existe pas. Car il est question à cet endroit soit de l'intellect passif (v. *ad loc.* et SCHLOTTMANN, *D. Vergängl. und Unvergängl.* etc., p. 43, n. 2), soit, comme le pense ZELLER (II, 2³, p. 571, n. 2 t. a.), de l'intellect individuel dont ARISTOTE dit, ici même, qu'il ne s'exerce pas toujours. TORSTRIK affirme, en outre, que la leçon qu'il préconise a été suivie par THÉOPHRASTE, PLUTARQUE et SIMPLICIUS. Le fait est exact pour ces deux derniers (v. *app. crit.* et PHILOP., 535, 13 sqq.). Mais, en ce qui concerne THÉOPHRASTE, nous en avons vainement cherché la preuve dans les passages de THEMISTIUS invoqués par TORSTRIK (p. 187. Cf. BRENTANO, *op. cit.*, p. 182 et n. 202). — Cf. *Meta.*, Λ, 9, 1075 a, 10 : οὕτως δ' ἔχει αὐτὴ αὐτῆς ἡ νόησις τὸν ἅπαντα αἰῶνα. *Ibid.*, 7, 1072 b, 24 : εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει, ὡς ἡμεῖς ποτέ, ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν. V. *ad* III, 4, 429 b, 5—9.

430 a, 22. χωρισθεὶς..... 23. ὅπερ ἐστί. — L'intelligible en acte est identique à l'intellect et simple comme lui. Il n'y a donc, dans l'intellect qui agit, aucune multiplicité de parties et aucun devenir. *Meta.*, Λ, 9, 1075 a, 3 : οὐχ ἑτέρου οὖν ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, ὅσα μὴ ὕλην ἔχει, τὸ αὐτὸ ἔσται, καὶ ἡ νόησις νοουμένου μία. ἔτι δὴ λείπεται ἀπορία, εἰ σύντεθον τὸ νοούμενον · μεταβάλλοι γὰρ ἂν ἐν τοῖς μέρεσι τοῦ ὅλου. ἢ ἀδιαίρετον πᾶν τὸ μὴ ἔχον ὕλην... κτλ. — χωρισθεὶς δ' = *und erst wenn er durch den Tod zum Fürsichsein gelangen ist* (SUSEMIHL, *Œcon.*, p. 84).

430 a, 23. καὶ τοῦτο μόνον....., *i. e.* : τοῦθ' ὅπερ ἐστί.

οὐ μνημονεύομεν δέ. — ARISTOTE veut-il dire que nous ne conservons plus, après la mort, le souvenir de notre existence actuelle ou que nous ne nous souvenons pas, dans notre existence actuelle, de l'existence antérieure, ou, enfin, que la pensée éternelle de l'intellect qui agit ne s'accompagne pas de mémoire? THEMISTIUS (186, 20 : τί δήποτε οὐ μνημονεύομεν τῶν ἐν τῷ βίῳ μετὰ τὸν θάνατον οὐδὲ ἔχθρας ἀμειβόμεθα... κτλ.) et PHILOPON (541, 26) adoptent la première hypothèse ; TRENDELENBURG (p. 403 sq.), BIEHL (*Üb. d. Begr.* νοῦς *b. Arist.*, p. 12 sq.) et SUSEMIHL (*Philol. Anz.*, 1873, p. 691) optent pour la seconde. Le premier remarque que : *nullum futuri temporis signum*. Mais, dans un passage analogue (I, 4, 408 b, 27 : τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ ·), où il est évidemment ques-

tion de l'existence future, le présent est aussi employé, — et cette considération paraît avoir amené TRENDELENBURG à changer d'avis (v. la note de la seconde édition *l. l.*). En outre, la proposition qui précède : une fois séparé (χωρισθείς) l'intellect actif est μόνον τοῦθ' ὅπερ ἐστί, nous paraît indiquer que c'est à l'interprétation des commentateurs grecs qu'il faut donner la préférence. D'ailleurs, comme le remarque ZELLER (II, 2³, p. 574, n. 3 t. a.), la question n'a pas grande importance, car, quelle que soit l'interprétation suivie, la phrase conserve toujours la même signification essentielle : il n'y a pas continuité de conscience entre la vie de l'intellect actif uni à l'intellect passif et son existence séparée et en soi.

430 a, 25. καὶ ἄνευ τούτου οὐθὲν νοεῖ *i. e.* ὁ παθητικὸς ἄνευ τοῦ ποιητικοῦ. *Si inverteres, id quod per pronomina licere crederes, tolleretur ἀπάθεια et ipsa agentis intellectus libertas in quandam patientis servitutem assereretur* (TREND., p. 403). BRANDIS (*Handbuch* etc., II, 2, pp. 1130; 1177) comprend de la même façon. On ne voit pas comment, remarque ZELLER (II, 2³, p. 574, n. 4 t. a.), cette proposition, ainsi expliquée, peut servir à démontrer que οὐ μνημονεύομεν. Si c'est au παθητικὸς νοῦς que le souvenir appartient, il va de soi que, étant φθαρτός (terme qui, par opposition à ἀΐδιον implique aussi bien l'origine que la fin de l'existence, cf. ID., *ibid.*, p. 337, 3 f.), il ne peut avoir aucun souvenir ni du temps pendant lequel il n'était pas encore, ni dans le temps pendant lequel il n'est plus. La remarque καὶ ἄνευ etc. est, en ce cas, tout à fait oiseuse. Si c'est au νοῦς ἀπαθής, l'absence du souvenir ne sera nullement expliquée par le fait que le νοῦς παθητικός ne peut pas se passer, pour agir, du νοῦς ποιητικός. Par conséquent, il faut rapporter τούτου au νοῦς παθητικός et, soit prendre νοεῖ absolument (οὐθὲν νοεῖ ὁ νοῶν ou ἡ ψυχή), tournure assez fréquente, comme on sait, dans la langue d'ARISTOTE, soit donner pour sujet à νοεῖ l'intellect qui agit. Et cette interprétation peut être adoptée sans contredire l'assertion que nous trouvons plus haut : οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ etc. (cf. ID., *ibid.*, p. 571, 2), car, à cet endroit même, ARISTOTE admet que, dans l'individu, l'intellect en puissance précède l'intellect en acte et que, par suite, la proposition οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ etc. ne s'applique pas à la pensée individuelle. — La seconde des interprétations proposées par ZELLER est aussi celle de PRANTL (*Gesch. d. Log.*, I, p. 108, n. 69) et de KAMPE (*Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 282, n. 1).

SUSEMIHL (*Philol. Anz.*, 1873, p. 690 et *Berl. phil. Woch.*, 1882, p. 1284) donne, de même, pour sujet à νοεῖ l'intellect actif, et propose d'ajouter, avant ἄνευ, νῦν ἐκεῖνος ou, au moins, νῦν — conjecture à laquelle il a plus tard renoncé (*Berl. phil. Woch.*, 1884, p. 784, et *Burs. Jahresb.*, XXXIV, p. 29; LXVII, p. 103, n. 22) pour adopter (en lisant a, 24. γάρ au lieu de δέ) l'interprétation suivante : *wir vermögen die zur Continuität des Denkens nöthige Continuität des Sicherinnerns nicht zu bewahren.* — Nous avons préféré le premier des sens indiqués par ZELLER, parce que le sujet de νοεῖ ne pourrait guère être l'intellect actif individuel. Le neutre τοῦτο μὲν ἀπαθές paraît, en effet, désigner τοῦθ' ὅπερ ἐστί ou τὸ ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον c'est-à-dire précisément ce qu'est l'intellect actif séparé de la conscience individuelle (χωρισθείς). Séparée, cette chose impassible continue, sans doute, à penser, mais ce n'est plus l'individu qui pense. — BIEHL (*Üb. d. Begr.* νοῦς *b. Arist.*, p. 12 sqq.) propose une explication analogue à celle de SUSEMIHL (*Philol. Anz.*, *l. l.*). Mais elle suppose que le sens de νοεῖ est à peu près identique à celui de μνημονεύει, ce qui n'est guère admissible. — Bien qu'il soit séparé en un sens en tant que pure aptitude (v. *ad* III, 5, 430 a, 17—18), l'intellect passif ne peut passer à l'acte sans le concours de l'imagination et, par suite, de l'organisme corporel : νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος (v. *ad* III, 7, 431 a, 15; PHILOP., 542, 12; ZELLER, *l. l.*). C'est donc à la passivité de l'intellect et à la matière que notre pensée doit son individualité. — *Meta.*, Λ, 3, 1070 a, 24 : εἰ δὲ καὶ ὕστερόν τι ὑπομένει, σκεπτέον · ἐπ' ἐνίων γὰρ οὐθὲν κωλύει, οἷον εἰ ἡ ψυχὴ τοιοῦτον, μὴ πᾶσα ἀλλ' ὁ νοῦς · πᾶσαν γὰρ ἀδύνατον ἴσως.

CHAPITRE VI

430 a, 26. ἡ μὲν οὖν..... 27. ψεῦδος. — SIMPLICIUS (248, 21) explique comment ce chapitre se rattache à ce qui précède et pourquoi ARISTOTE n'a pas suivi, dans l'étude de l'intellect, le même plan que pour les fonctions sensitives (v. *ad* II, 4, 415 a, 15—16; 18—19; 20—22) : ὅτε μὲν περὶ τῶν ἄλλων ψυχικῶν δυνάμεων τὴν διδασκαλίαν ἐποιεῖτο, τῶν τε φυτικῶν καὶ τῶν αἰσθητικῶν, τά τε ὑποκείμενα αὐταῖς παρεδίδου, καὶ πρὸ τῶν οὐσιῶν τὰς ἐνεργείας ἐθεώρει, ἐκ τῶν σαφεστέρων ἡμῖν πρὸς τὰ ἀφανέστερα προχωρῶν · ἐν δὲ τῇ περὶ τῆς νοερᾶς τὸν νοῦν, ὅστις ποτέ ἐστι καὶ

ὁποῖος, πρὸ τῶν νοητῶν θεωρεῖ, ὡς εὐγνωστότερον ὄντα, εἶτα τὰ νοητά,... κτλ.

430 a, 27. ἐν οἷς δὲ..... b, 5. ἔσται. — Ce passage serait, à en croire TORSTRIK (p. 190), un nouveau *locus geminus*. Les mots a, 27 : ἐν οἷς δὲ..... (b, 1) προσεννοῶν appartiendraient à la seconde rédaction du *De anima* et b, 1 : τὸ γὰρ..... (5) ἔσται, à la première. Mais cette hypothèse a été réfutée d'une façon qui paraît décisive par VAHLEN (*Sitzungsber. Akad. Wiss. Wien*, 1872, p. 420 sqq.). Si l'on supprime, remarque-t-il, le premier de ces deux morceaux, l'idée fondamentale du chapitre se trouve rejetée au second plan. En outre, la formule ἡ μὲν οὖν suppose, comme corrélatif, ἐν οἷς δέ; de plus encore, la proposition b, 5. ἀλλὰ καὶ ὅτι ἦν ἢ ἔσται a besoin, pour ne pas surprendre, d'être amenée par a, 31. ἂν δὲ γενομένων..... κτλ. Enfin *l'exemple* exposé en premier lieu, b, 28. καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἔφη..... κτλ., et la *preuve* indiquée ensuite, b, 1. τὸ γὰρ φεῦδος..... κτλ., ne font nullement double emploi. Ces considérations nous paraissent militer aussi contre l'opinion de NOETEL (*Zeitschr. f. d. Gym.*, 1864, p. 140), suivant laquelle la première partie de ce morceau serait interpolée.

σύνθεσίς τις..... 28. ὄντων. — V. *De interpr.*, 1, 16 a, 9 : ἔστι δ', ὥσπερ ἐν τῇ ψυχῇ ὁτὲ μὲν νόημα ἄνευ τοῦ ἀληθεύειν ἢ ψεύδεσθαι, ὁτὲ δὲ ἤδη ᾧ ἀνάγκη τούτων ὑπάρχειν θάτερον, οὕτω καὶ ἐν τῇ φωνῇ · περὶ γὰρ σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές . τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρωπος ἢ τὸ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῇ τι. *Meta.*, E, 4, 1027 b, 18 : τὸ δὲ ὡς ἀληθὲς ὄν, καὶ μὴ ὂν ὡς ψεῦδος, ἐπειδὴ περὶ σύνθεσίν ἐστι καὶ διαίρεσιν..... κτλ. *Ibid.*, Γ, 7, 1012 a, 2 : ἔτι πᾶν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἡ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν · τοῦτο δ' ἐξ ὁρισμοῦ δῆλον ὅταν ἀληθεύῃ ἢ ψεύδηται . ὅταν μὲν ὡδὶ συνθῇ φᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, ἀληθεύει, ὅταν δὲ ὡδί, ψεύδηται. *Cat.*, 10, 13 b, 10; *Ind. Ar.*, 186 a, 54. V. *ad* III, 5, 430 b, 6—20; 8, 432 a, 10—12.

430 a, 28. ἤδη. — WALLACE (p. 274) cite COPE, *Rhet.*, I, 1, 7 : *ἤδη and its analogues, ἔτι, οὐκέτι, οὔπω, are used emphatically to mark a critical point, climax, degree attained as deserving of special and particuliar attention at the moment and in reference to something else which is not equally remarkable.*

Le sens indiqué par VAHLEN (v. *ad* II, 5, 417 a, 25) nous paraît plus simple et plus précis.

430 a, 28. ὥσπερ ἐν ὄντων. — THEM., 201, 4 : συντίθησι (*sc.* ὁ νοῦς) δὲ οὐχ ὥσπερ σωρόν, ἀλλ' ὥστε ἓν αὖθις τὰ πολλὰ ποιῆσαι καὶ περιαγαγεῖν εἰς μίαν νόησιν τὸ πλῆθος τῶν ἁπλῶν σημαινομένων.

καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς..... 31. συντίθεται. — Cf. *De cœlo*, III, 2, 300 b, 29; *Gen. an.*, I, 18, 722 b, 17. — Comme le remarque VAHLEN (*op. cit.*, p. 422), ARISTOTE, employant ici une construction assez fréquente, donne à cette proposition un double corrélatif, de sorte que la comparaison correspond à la fois à ce qui précède et à ce qui suit. Il faut, par conséquent, supprimer le point avant οὕτω. — Le fragment d'EMPÉDOCLE faisait partie de l'exposé de ses idées sur la formation des hommes et des animaux : les différents membres étaient d'abord sortis isolément de la terre. Mais leur union sous l'influence de l'amour n'ayant eu d'autre règle que le hasard, la plupart des êtres ainsi produits présentaient toute sorte de monstruosités et quelques-uns seulement se trouvèrent viables. Cf. EMPED., v. 313 Mull. :

> πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερν' ἐφύοντο,
> βουγενῆ ἀνδρόπρωρα, τὰ δ' ἔμπαλιν ἐξανέτελλον
> ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμιγμένα τῇ μὲν ἀπ' ἀνδρῶν,
> τῇ δὲ γυναικοφυῆ, διεροῖς (Panzerb.) ἠσκημένα γυίοις.

Phys., II, 8, 198 b, 29 : ὅπου μὲν οὖν ἅπαντα συνέβη ὥσπερ κἂν εἰ ἕνεκά του ἐγίνετο, ταῦτα μὲν ἐσώθη ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου συστάντα ἐπιτηδείως · ὅσα δὲ μὴ οὕτως, ἀπώλετο καὶ ἀπόλλυται, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς λέγει τὰ βουγενῆ ἀνδρόπρωρα. Le passage analogue *Part. an.*, I, 1, 640 a, 19 prouve que ce ne sont pas seulement les derniers mots de ce texte qui expriment l'opinion d'EMPÉDOCLE. V. ZELLER, tr. fr., t. II, p. 236 sqq., I^5, 793 sqq. t. a. — La comparaison tirée de la doctrine d'EMPÉDOCLE sur la formation des êtres organisés, est choisie à dessein pour montrer que la synthèse des concepts n'est pas une simple juxtaposition, mais qu'ils forment, en s'unissant, un seul tout organique. V. la note précédente.

430 a, 31. ἡ διάμετρος. — διάμετρος a ici le sens qu'ARISTOTE lui donne le plus souvent de *diagonale du carré*. TRENDELENBURG

(p. 411) remarque qu'on ne connaissait pas encore au temps d'ARISTOTE l'incommensurabilité du diamètre et du cercle, puisqu'ARCHIMÈDE cherchait, plus tard, à déterminer exactement leur rapport. L'incommensurabilité de la diagonale par le côté du carré était, au contraire, facile à apercevoir. Cf. *Ind. Ar.*, 185 a, 6. — Après διάμετρος, TORSTRIK (p. 190) ajoute, avec W et SIMPLICIUS (250, 25) : ἡ τὸ σύμμετρον καὶ ἡ διάμετρος. Mais l'exemple que donne ici ARISTOTE a seulement pour but de montrer comment des concepts séparés peuvent s'unir, et non point de prouver que leur synthèse peut donner lieu à la vérité ou à l'erreur. Cf. VAHLEN, *l. l.*

430 a, 31. ἂν δὲ γενομένων..... b, 1. καὶ συντιθείς, *i. e.* : ἂν δὲ γενομένων ἢ ἐσομένων νόησις ᾖ, τὸν χρόνον προσεννοῶν καὶ συντιθεὶς νοεῖ. Cf. VAHLEN, *l. l.* et THEM., 201, 18 : πολλοῖς δὲ προσνοεῖ καὶ τὸν χρόνον ὅταν ὡς περὶ γενομένων ἢ ἐσομένων διανοῆται, καὶ τοῦτο ἴδιον ἤδη τοῦ νοῦ ἢ τῆς ὑπὲρ τὴν φαντασίαν δυνάμεως τὸ συναντιλαμβάνεσθαι καὶ χρόνου ἤτοι παρελθόντος ἢ μέλλοντος.

430 b, 1. προσεννοῶν καὶ συντιθείς. — TORSTRIK (p. 190) supprime καὶ συντιθείς, pour la raison suivante : *Cleonem et album* συντίθεμεν *si dicimus* Κλέων λευκός ἐστιν : *sin* Κλέων λευκὸς ἦν *vel* ἔσται, προσεννοοῦμεν *quidem tempus atque etiam* προσσημαίνομεν, *sed non componimus tempus cum Cleone.* Mais VAHLEN (*op. cit.*, p. 424 sq.) remarque avec raison que συντιθεὶς doit être pris ici absolument, comme dans cette phrase du *De motibus animalium*, 7, 701 a, 10 : ὅταν γὰρ τὰς δύο προτάσεις νοήσῃ, τὸ συμπέρασμα ἐνόησε καὶ συνέθηκεν. Il y a σύνθεσις aussi bien quand le prédicat est uni au sujet par ἔστι que quand il l'est par ἦν ou ἔσται.

τὸ γὰρ ψεῦδος..... 2. ἀεί. — Cette proposition ne se rattache pas à celle qui la précède immédiatement, et qui forme une sorte de parenthèse, mais à a, 27 : ἐν οἷς δὲ καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές... κτλ. Cf. VAHLEN, *op. cit.*, p. 426.

430 b, 2. καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν..... 3. συνέθηκεν. — Tous les manuscrits ont le texte suivant : καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκόν, [καὶ T] τὸ μὴ λευκὸν συνέθηκεν. BELGER (*in alt. ed.* TREND., p. 414) présente, sur ce passage, les considérations suivantes : *mendacium e componendo nasci exemplo probatur, sed* τὸ μὴ λευκὸν *per se mendacium nullum; est autem* τὸ λευκὸν μὴ λευκόν, *si illud* τὸ μὴ λευκὸν *abstuleris. Itaque uncis inclusimus in ed. pr. Recte tamen Roeper in philologo VII, 324 e Philopono coniecit :* καὶ γὰρ ἂν τὸ λευκὸν μὴ λευκόν, τὸ μὴ λευκὸν λευκὸν συνέθηκεν. *Philoponus folio 86. haec habet :* καὶ γὰρ ἐὰν τὸ λευκὸν Σωκράτην εἴποις μὴ λευκόν, ψεύδῃ· κἂν μὴ τὸ λευκὸν εἴποις λευκόν, ψεύδῃ διὰ τὴν σύνθεσιν ἀναρμόδιον οὖσαν. *E Themistio, quoniam neque idem exemplum neque eodem modo proponit, de scriptura nihil constat.* DITTENBERGER (*Götting. gelehr. Anz.*, 1863, p. 1615) approuve la conjecture de TRENDELENBURG (1re éd.) et supprime τὸ μὴ λευκόν. VAHLEN (*op. cit.*, p. 428) adopte à peu près la correction indiquée par TORSTRIK (*in app. crit.*, déjà proposée par RŒPER *l. l.*) et lit : καὶ λευκὸν τὸ μὴ λευκόν, συνέθηκεν. BIEHL préfère : καὶ τὸ μὴ λευκὸν λευκόν, συνέθηκεν, qui donne à peu près le même sens. Mais aucune correction ne nous paraît nécessaire. Il faut traduire : l'erreur consiste dans une synthèse : car si l'on pense que ce qui [en réalité] est blanc n'est pas blanc, on ajoute [à tort] le non blanc [au concept de l'objet blanc]. Celui qui pense, par exemple, que la neige n'est pas blanche, ajoute à tort le non-blanc au concept neige. C'est précisément ce qu'a compris THEMISTIUS (202, 4) : πολλάκις δὲ (*sc.* συντίθησι) τὸ ὑπάρχον ὡς μὴ ὑπάρχον, ὅταν λέγῃ, ἡ χιὼν οὐκ ἔστι λευκή· συντίθησι γὰρ τηνικαῦτα τῷ τοιούτῳ τὸ τοιοῦτον μὴ ὑπάρχειν.

430 b, 3. ἐνδέχεται..... 4. πάντα. — THEM., 202, 10 : ἃ γὰρ ἡ φαντασία συγκεχυμένως παρὰ τῆς αἰσθήσεως ὑπεδέξατο, ὁ νοῦς διαιρεῖ· ἡ μὲν γὰρ ὡς ἓν φαντάζεται τὸν βαδίζοντα Σωκράτην, ὁ νοῦς δὲ διαιρεῖ χωρὶς μὲν τὸ Σωκράτης, χωρὶς δὲ τὸ βαδίζει. Cf. *Phys.*, I, 1, 184 a, 21—26; V. *ad* II, 2, 413 a, 11—12. — Cette interprétation, que THEMISTIUS présente en seconde ligne, est précisément le contraire de celle qu'adopte TRENDELENBURG (p. 414) : *Omnia, qualia per se et singula sensibus suscipiuntur, disiuncta et dispersa sunt, ut mens accedere debeat, quae tanquam coniuncta cognoscat.* Mais TRENDELENBURG lui-même a reconnu (v. la note de la 2e éd.) que ce sens supposerait dans le texte διηρημένα ou διαιρετὰ plutôt que διαίρεσις. Comme le remarque VAHLEN (*l. l.*, p. 431), il n'y a, en somme, que deux interprétations possibles : ARISTOTE dit ou bien que la division possède tous les caractères précédemment attribués à la σύνθεσις, c'est-à-dire qu'elle peut, elle aussi, donner lieu à la vérité et à l'erreur et être soit ἁπλῇ, soit κατὰ χρόνον; ou bien que toutes les opérations considérées jusqu'ici comme des συνθέσεις peuvent être regar-

dées, aussi légitimement, comme des διαιρέσεις. C'est cette dernière explication que nous avons adoptée à la suite des commentateurs grecs (THEM., 202, 6 : εἰ δέ τις μὴ σύνθεσιν τὰ τοιαῦτα ἀλλὰ διαίρεσιν λέγοι, οὐδ' οὕτος ἂν λέγοι κακῶς. SIMPL., 250, 39 : οὐκ ἄνευ διαιρέσεώς ἐστι σύνθεσις · διὸ καὶ διαίρεσιν ῥητέον ἐφ' ὧν σύνθεσις. Cf. PHILOP., 548, 15). De même que l'affirmation, aussi bien que la négation, peut s'appeler une synthèse, car nier la blancheur du fils de Cléon c'est en affirmer la non-blancheur (*Meta.*, Γ, 7, 1012 a, 2; V. *ad* III, 5, 430 a, 27—28), de même, l'affirmation peut, aussi bien que la négation, s'appeler une division, car affirmer ou nier un attribut d'un sujet, c'est toujours distinguer cet attribut de ce sujet (PHILOP., *l. l.* : δυνατὸν φάναι τὴν μὲν κατάφασιν διαίρεσιν, ἅτε διαιρουμένην σαφῶς εἰς ὑποκείμενον καὶ κατηγορούμενον, τὴν δὲ ἀπόφασιν σύνθεσίν τινα λέγειν ὡς ἐξ ὑποκειμένου καὶ κατηγορουμένου συγκειμένην.). Le contexte indique assez nettement que πάντα doit être interprété : πάντα τὰ τοιαῦτα (THEM., *l. c.*). VAHLEN (*l. l.*), à la suite de PHILOPON (548, 13), donne à πάντα le sens, encore plus précis, de ἄμφω (cf. *Ind. Ar.*, 571 b, 51) et explique : *So kann man..... die Bezeichnung* διαίρεσις, *die sonst nur der* ἀποφάσις *angehört, mit gleicher Ausdehnung wie* σύνθεσις, *von beiden, der* ἀπόφασις *wie der* κατάφασις *gebrauchen.* — Mais ARISTOTE n'a pas fait mention d'une façon explicite de l'affirmation et de la négation, quoiqu'on puisse trouver, dans ce qui précède, des exemples de l'une et de l'autre (τὸν χρόνον προσεννοῶν καὶ συντιθείς — τὸ λευκὸν μὴ λευκόν). Nous croyons, par conséquent, qu'il faut traduire πάντα par : toutes ces opérations. Quoi qu'il en soit, cette proposition est exempte des absurdités que TORSTRIK (p. 191), prenant πάντα dans son sens absolu, croit y trouver : *Ea esse corrupta facile apparet. Quid enim? omnia sunt* διαίρεσις*?* ὁ ἄνθρωπός ἐστι διαίρεσις*?* τὸ λευκὸν διαίρεσις*?* ἡ σύνθεσις διαίρεσις*? et sic in infinitum?*

430 b, 4. ἀλλ' οὖν ἔστι γε..... 5. ἔσται. — Quelle que soit la dénomination que l'on donne à l'opération, *du moins* reste-t-il toujours certain qu'il y a vérité et erreur non seulement dans l'affirmation que le fils de Cléon est blanc (διαίρεσις ou σύνθεσις ἁπλῆ), mais aussi dans l'affirmation qu'il l'a été ou qu'il le sera (διαίρεσις ou σύνθεσις κατὰ χρόνον). La particule γε, loin d'être « absurde » comme le pense TORSTRIK (p. 190), est nécessaire au sens, et il n'y a pas lieu de transporter οὐ μόνον après ἀληθές, comme il le propose. Cf. VAHLEN, *op. cit.*, p. 432. — THEM., 202, 17 : δύο τοίνυν ἴδια ταῦτα τοῦ νοῦ, τό τε πολλὰ δύνασθαι νοήματα εἰς ἓν συνάγειν ὥσπερ ἕν, καὶ τὸ προσεννοεῖν τὸν χρόνον.

430 b, 5. τὸ δὲ ἓν ποιοῦν..... 6. ἕκαστον, *i. e.* : τὸ δὲ ποιοῦν τούτων ἕκαστον ἓν ὁ νοῦς (PHILOP., 548, 29). SIMPL., 251, 2 : συμπλέκει γὰρ τὰ τῆς ψυχῆς ἁπλᾶ νοήματα ὁ λόγος, ὃν δὴ νοῦν καλεῖ.

430 b, 6. τὸ δ' ἀδιαίρετον..... 20. μήκει. — L'erreur et la vérité consistent toujours dans une synthèse de concepts. Sans doute, les concepts ainsi unis forment comme une unité (a, 28. ὥσπερ ἕν) dans l'intellect, mais il y a pourtant une multiplicité dans l'unité ainsi formée, et c'est cette multiplicité même qui donne lieu à la vérité et à l'erreur; elles n'appartiennent qu'aux concepts complexes et divisibles. La fonction de l'intellect qui opère la synthèse du divers est la διάνοια (*Meta.*, E, 4, 1027 b, 25 : οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, οἷον τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀληθές, τὸ δὲ κακὸν εὐθὺς ψεῦδος, ἀλλ' ἐν διανοίᾳ · περὶ δὲ τὰ ἁπλᾶ καὶ τὰ τί ἐστιν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ . ὅσα μὲν οὖν δεῖ θεωρῆσαι περὶ τὸ οὕτως ὂν καὶ μὴ ὄν, ὕστερον ἐπισκεπτέον . ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκή ἐστιν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ... *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a, 21 : ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις. V. *ad* III, 5, 430 a, 27—28; *Ind. Ar.*, 186 a, 52). Le νοῦς au sens propre saisit les concepts indivisibles (*An. post.*, I, 33, 88 b, 36 : λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης. *Eth. Nic.*, VI, 6, 1141 a, 7 : λείπεται νοῦν εἶναι τῶν ἀρχῶν. *Ibid.*, 9, 1142 a, 26; 12, 1143 a, 36 cité ci-dessous), et cette intellection est infaillible. En pareille matière, il peut y avoir ignorance ou science, mais non pas vérité ou erreur. C'est, en effet, par une sorte de contact, par une vision ou une intuition immédiates qu'on les atteint. On ne doit pas dire que celui qui ne possède pas certaines de ces notions se trompe, mais qu'il est vis-à-vis d'elles dans une situation analogue à celui de l'aveugle par rapport aux couleurs, — sous cette réserve seulement que la cécité mentale consisterait dans l'absence complète de l'intellect. *Meta.*, Θ, 10, 1051 b, 17 : περὶ δὲ δὴ τὰ ἀσύνθετα τί τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι καὶ τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ ψεῦδος; οὐ γάρ ἐστι σύνθετον, ὥστε εἶναὶ μὲν ὅταν συγκέηται, μὴ εἶναι δὲ ἐὰν διῃρημένον ᾖ, ὥσπερ τὸ λευκὸν ξύλον ἢ τὸ ἀσύμμετρον τὴν διάμετρον · οὐδὲ τὸ ἀληθὲς καὶ ψεῦδος ὁμοίως ἔτι ὑπάρξει καὶ ἐπ' ἐκείνων..... ἀλλ' ἔστι τὸ μὲν ἀληθὲς τὸ δὲ ψεῦδος, τὸ μὲν θιγεῖν καὶ φάναι ἀληθές,..... τὸ δ' ἀγ-

νοεῖν μὴ θιγγάνειν · ἀπατηθῆναι γὰρ περὶ τὸ τί ἐστιν οὐκ ἔστιν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός . ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὰς μὴ συντεθὰς οὐσίας..... (31) περὶ ταῦτα οὐκ ἔστιν ἀπατηθῆναι ἀλλ' ἢ νοεῖν ἢ μή..... (1052 a, 1) τὸ δὲ ἀληθὲς τὸ νοεῖν αὐτά · τὸ δὲ ψεῦδος οὐκ ἔστιν, οὐδ' ἀπάτη, ἀλλ' ἄγνοια, οὐχ οἷα ἡ τυφλότης · ἡ μὲν γὰρ τυφλότης ἐστὶν ὡς ἂν εἰ τὸ νοητικὸν ὅλως μὴ ἔχοι τις. — Mais quels sont les concepts composés et quels sont les concepts simples? Les concepts composés sont ceux dans lesquels on peut distinguer un sujet et des attributs ou, encore, une forme et une matière logique (v. *ad* III, 4, 429 b, 12—17; 11—12; *Meta.*, H, 3, 1043 b, 28; Z, 11, 1036 b, 3; *ad* II, 2, 413 a, 13—16). Inversement, les concepts simples ou indivisibles sont ceux dans lesquels on ne peut distinguer de genre et d'espèce ou, ce qui revient au même (v. *ad* III, 4, *l. l.*), de forme et de matière. Telles sont, par exemple, les catégories, genres suprêmes qui n'ont pas eux-mêmes de genre (*Meta.*, H, 6, 1045 a, 33 : ἔστι δὲ τῆς ὕλης ἡ μὲν νοητὴ ἡ δ' αἰσθητή, καὶ ἀεὶ τοῦ λόγου τὸ μὲν ὕλη τὸ δ' ἐνέργειά ἐστιν, οἷον ὁ κύκλος σχῆμα ἐπίπεδον . ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, μήτε νοητὴν μήτε αἰσθητήν, εὐθὺς ὅπερ ἕν τι εἶναί ἐστιν ἕκαστον, ὥσπερ καὶ ὅπερ ὄν τι, τὸ τόδε, τὸ ποιόν, τὸ ποσόν.). Tels sont aussi, et à plus forte raison, les concepts, s'ils méritent ce nom, qui plus généraux encore que les catégories, n'ont de contenu que par analogie (v. *ad* II, 1, 412 b, 6—9; 3, 414 b, 20—24), comme l'être, l'un ou le bien (*Meta.*, Z, 6, 1031 a, 31 sqq.; V. *ad* III, 4, 429 b, 11—12; *Ibid.*, 1032 a, 1 : οὐ γὰρ κατὰ συμβεβηκὸς ἓν τὸ ἑνὶ εἶναι καὶ ἕν.). Il y a, en outre, certains concepts simples, pures quiddités, qui n'ont aucune matière sensible ni logique, comme l'unité mathématique, le point, l'infini (*An. post.*, II, 9, 93 b, 21 : ὥστε δῆλον ὅτι καὶ τῶν τί ἐστι τὰ μὲν ἄμεσα καὶ ἀρχαί εἰσιν, ἃ καὶ εἶναι καὶ τί ἐστιν ὑποθέσθαι δεῖ ἢ ἄλλον τρόπον φανερὰ ποιῆσαι . ὅπερ ὁ ἀριθμητικὸς ποιεῖ · καὶ γὰρ τί ἐστι τὴν μονάδα ὑποτίθεται, καὶ ὅτι ἔστιν. *Ibid.*, I, 2, 72 a, 21; *Phys.*, III, 5, 204 a, 23 : τὸ γὰρ ἀπείρῳ εἶναι καὶ ἄπειρον τὸ αὐτό. *Meta.*, K, 10, 1066 b, 13). A prendre les choses à la rigueur, nous devons même dire que toute forme est un indivisible (*Meta.*, Δ, 6, 1016 a, 20; I, 1, 1052 a, 29; V. *ad* III, 6, 430 b, 6—7; *Ibid.*, M, 8, 1084 b, 14), et que la distinction que nous pouvons faire entre elle et sa matière n'est qu'un artifice de la pensée. Toute forme, en effet, ne fait qu'un avec sa matière, celle-ci est immédiatement donnée avec elle, de sorte qu'en pensant et en énonçant la forme, on pense et l'on énonce du même coup la matière. Ce n'est que provisoirement et sous

réserves qu'on peut définir la définition « l'énonciation du genre et de la différence » (*Meta.*, Z, 12, 1037 b, 29; I, 7, 1057 b, 7; *Ind. Ar.*, 525 a, 17). En réalité, la différence renferme déjà le genre et les énoncer tous deux c'est faire un pléonasme; dans son indivisible unité, la dernière différence contient l'essence tout entière. Et c'est précisément pour cela qu'il ne saurait y avoir démonstration de l'essence (*Meta.*, Z, 5, 1030 b, 16 sqq.; 8, 1034 a, 8; *An. post.*, II, 3—8; V. *ad* I, 1, 402 a, 19; 402 b, 16—403 a, 2; II, 1, 412 b, 6—9; 2, 413 a, 13—16). Démontrer, en effet, c'est établir la liaison nécessaire d'un attribut et d'un sujet (*Meta.*, Z, 17, 1041 a, 10 : ζητεῖται δὲ τὸ διὰ τί ἀεὶ οὕτως, διὰ τί ἄλλο ἄλλῳ τινὶ ὑπάρχει.). Mais, dans la définition, on ne saurait distinguer un sujet et un attribut (*An. post.*, II, 3, 90 b, 34 : ἐν δὲ τῷ ὁρισμῷ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου κατηγορεῖται). Il est parfaitement vain de chercher pourquoi telle forme a telle matière, car, en posant le premier terme, on pose *ipso facto* le second. A cette question, il n'y a pas d'autre réponse à faire que celle-ci : telle forme a telle matière parce qu'elle est telle forme, ou simplement parce qu'elle est. Aussi les partisans d'ANTISTHÈNE n'ont-ils pas complètement tort de nier la communication des genres (*Meta.*, H, 3, 1043 b, 23). — On peut, toutefois, distinguer artificiellement (λογικῶς) la forme de la matière, ou plutôt adapter à la définition la forme extérieure de la démonstration et du syllogisme (v. *ad* I, 1, 403 b, 8; II, 2, 413 a, 13—16), divisant ainsi l'essence. Mais il reste radicalement impossible de diviser, même artificiellement, les notions qui ne renferment pas de matière (les genres premiers etc., v. ci-dessus) et de séparer d'un sujet les caractères qui lui appartiennent en propre (*Meta.*, H, 6, 1045 b, 23 : ὅσα δὲ μὴ ἔχει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ὄντα τι. *Ibid.*, Z, 11, 1037 a, 33; V. *ad* III, 4, 429 b, 11—12; *De an.*, III, 6, 430 b, 27; *Eth. Nic.*, VI, 12, 1143 a, 35 : καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἐπ' ἀμφότερα · καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος..... κτλ. V. *ad* III, 10, 433 a, 14—21; *Ibid.*, 9, 1142 a, 25; *An. post.*, I, 23, 84 b, 35 : ἔστι δ' ἕν, ὅταν ἄμεσον γένηται καὶ μία πρότασις ἁπλῶς ἡ ἄμεσος . καὶ ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις ἡ ἀρχὴ ἁπλοῦν, τοῦτο δ' οὐ ταὐτὸ πανταχοῦ, ἀλλ' ἐν βάρει μὲν μνᾶ, ἐν δὲ μέλει δίεσις, ἄλλο δ' ἐν ἄλλῳ, οὕτως ἐν συλλογισμῷ τὸ ἓν πρότασις ἄμεσος, ἐν δ' ἀποδείξει καὶ ἐπιστήμῃ ὁ νοῦς. *Ibid.*, II, 3, 90 b, 24; 19, 100 b, 12). Les essences, ou, au moins, certaines d'entre elles, sont donc indivisibles, non pas seulement en acte comme les grandeurs continues, mais aussi en puissance (v. *ad* I, 1,

402 a, 19 ; 402 b, 16—403 a, 2 ; II, 2, 413 a, 11—12; III, 4, 429 b, 11—12). Et l'acte de l'intellect qui les saisit est indivisible comme elles (*Meta.*, Δ, 6, 1016 b, 1 : ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἕν . καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι · καθόλου γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ἢ μὴ ἔχει, ταύτῃ ἓν λέγεται. *Ibid.*, I, 1, 1052 a, 29; V. la note suivante). Si tout acte est un et indivisible (v. *ad* II, 5, 417 a, 16—17 ; III, 2, 426 b, 28), à plus forte raison en est-il ainsi de celui qui a pour objet l'unité la plus absolue qui se puisse concevoir (μάλιστα ταῦτα ἕν). Sans doute, l'intellection de ces formes peut durer un certain temps; mais, pendant cette durée, aucune modification ne se produit en elle; elle ne devient pas. Elle n'est donc divisible ni en puissance, ni en acte. La divisibilité n'est pour elle et pour son objet qu'un accident.

Il y a d'autres choses qui sont indivisibles, mais seulement en acte; ce sont les indivisibles quantitatifs, les grandeurs continues comme la longueur (v. *ad* III, 6, 430 b, 9; 10—14). C'est encore à l'intellect qu'il faut en attribuer la connaissance, car les concepts mathématiques ne sauraient être atteints par la sensation (v. *ad* I, 1, 403 b, 15 ; 9—16), et les continus déterminés et particuliers, dont la connaissance appartient au sens commun, ne peuvent être confondus avec le continu mathématique. Ils ne sont que les images qui servent à l'intellection de celui-ci (v. *ad* III, 7, 431 a, 15). Seulement, l'acte de l'intellect qui pense une longueur dure un certain temps, et ce temps est divisible en puissance comme la longueur elle-même. Nous n'avons donc plus affaire ici à une intuition absolument indivisible comme celle des formes essentielles. Ceci, d'ailleurs, ne s'applique pas à l'idée même de longueur, car les grandeurs ont une essence logique et qualitative indépendante de la quantité. La ligne, le cercle ou la surface peuvent se définir indépendamment de toute dimension aliquote (v. *ad* III, 7, 431 b, 12—16 ; 4, 429 b, 18—21). Par suite, les notions pures de grandeur ou de temps seront, comme les autres essences, saisies par une intuition intellectuelle indivisible. — Voici maintenant quelle nous paraît être la suite des idées dans le morceau qui nous occupe : ARISTOTE vient de dire quelques mots de la fonction intellectuelle qui opère la synthèse des concepts distincts et qui admet la vérité et l'erreur. Il s'occupe à présent de la νόησις τῶν ἀδιαιρέτων. Il distingue les indivisibles en puissance et les indivisibles en acte (b, 6—7) ; les indivisibles

en acte, c'est-à-dire les continus divisibles en puissance, peuvent, malgré leur divisibilité potentielle, être aperçus dans un temps et grâce à une opération mentale indivisibles, mais indivisibles comme les continus eux-mêmes, c'est-à-dire en acte, et divisibles comme eux en puissance (b, 7—14). Les indivisibles en puissance, c'est-à-dire les formes essentielles, sont aperçus dans un temps et par une opération mentale absolument et dans tous les sens indivisibles comme eux (b, 14—15). Tout au plus peut-on dire que cette opération et sa durée sont divisibles par accident, car on peut penser plus ou moins longtemps la même forme, mais elles ne sont pas divisibles en puissance, comme quand il s'agit des indivisibles en acte (b, 16—17 ; ἢ ἐκεῖνα = comme les continus). On peut dire, cependant, qu'il y a, même dans les indivisibles en acte, une forme intelligible, l'idée de temps ou l'idée de longueur, qui, elle, est indivisible absolument. Seulement, cette forme intelligible n'est pas une Idée séparée, comme l'ont cru les Platoniciens. — Cette interprétation ne soulève que deux difficultés (car il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'incorrection grammaticale de la phrase ὃ ποιεῖ ἕνα τὸν χρόνον καὶ τὸ μῆκος = ὃ ποιεῖ καὶ τὸ μῆκος ἓν καὶ τὸν χρόνον ἕνα — cf. THEM., 204, 17. — Il faut soit considérer καὶ τὸ μῆκος comme une apposition, soit, plutôt, sous-entendre avant τὸ μῆκος, ἓν ποιεῖ ou ἑνοποιεῖ son équivalent) : Elle suppose, d'abord, une ellipse avant b, 17 : ἔνεστι γάρ (v. *ad loc.*). Mais on en constate bien d'autres, et de plus fortes, dans des passages dont l'interprétation ne fait pas de doute. En second lieu, il faut soit corriger b, 17. ἀλλ' ἢ ἀδιαίρετα (v. *ad loc.*), soit supprimer ces mots comme le propose TORSTRIK (p. 192) suivi par BIEHL. Les autres conjectures de TORSTRIK sur ce morceau ne nous semblent nullement fondées. Les mots b, 17 : ἔνεστι..... (20) μήκει appartiendraient, d'après lui, à la première rédaction du *De anima* et auraient dû être insérés à la suite de la phrase b, 9 : ὁμοίως..... (10) μήκει, avec laquelle ils feraient, d'ailleurs, double emploi. Mais on ne comprendrait guère pourquoi ARISTOTE, après avoir dit que le continu est indivisible en acte (b, 8 : ἀδιαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ), aurait ajouté, dans la première rédaction, la phrase ἔνεστι γὰρ κἀν τούτοις τι ἀδιαίρετον qui, ainsi placée, ne dirait rien de plus que l'assertion précédente. En outre, les mots ἀλλ' ἴσως οὐ χωριστόν seraient à peu près dénués de sens. Ils ne pourraient, en effet, signifier que ceci : l'indivisibilité en acte est, sans doute, inséparable de la longueur et du temps. Enfin,

402 a, 19 ; 402 b, 16—403 a, 2 ; II, 2, 413 a, 11—12 ; III, 4, 429 b, 11—12). Et l'acte de l'intellect qui les saisit est indivisible comme elles (*Meta.*, Δ, 6, 1016 b, 1 : ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἕν . καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι · καθόλου γὰρ ὅσα μὴ ἔχει διαίρεσιν, ἢ μὴ ἔχει, ταύτῃ ἓν λέγεται. *Ibid.*, I, 1, 1052 a, 29 ; V. la note suivante). Si tout acte est un et indivisible (v. *ad* II, 5, 417 a, 16—17 ; III, 2, 426 b, 28), à plus forte raison en est-il ainsi de celui qui a pour objet l'unité la plus absolue qui se puisse concevoir (μάλιστα ταῦτα ἕν). Sans doute, l'intellection de ces formes peut durer un certain temps ; mais, pendant cette durée, aucune modification ne se produit en elle ; elle ne devient pas. Elle n'est donc divisible ni en puissance, ni en acte. La divisibilité n'est pour elle et pour son objet qu'un accident.

Il y a d'autres choses qui sont indivisibles, mais seulement en acte ; ce sont les indivisibles quantitatifs, les grandeurs continues comme la longueur (v. *ad* III, 6, 430 b, 9 ; 10—14). C'est encore à l'intellect qu'il faut en attribuer la connaissance, car les concepts mathématiques ne sauraient être atteints par la sensation (v. *ad* I, 1, 403 b, 15 ; 9—16), et les continus déterminés et particuliers, dont la connaissance appartient au sens commun, ne peuvent être confondus avec le continu mathématique. Ils ne sont que les images qui servent à l'intellection de celui-ci (v. *ad* III, 7, 431 a, 15). Seulement, l'acte de l'intellect qui pense une longueur dure un certain temps, et ce temps est divisible en puissance comme la longueur elle-même. Nous n'avons donc plus affaire ici à une intuition absolument indivisible comme celle des formes essentielles. Ceci, d'ailleurs, ne s'applique pas à l'idée même de longueur, car les grandeurs ont une essence logique et qualitative indépendante de la quantité. La ligne, le cercle ou la surface peuvent se définir indépendamment de toute dimension aliquote (v. *ad* III, 7, 431 b, 12—16 ; 4, 429 b, 18—21). Par suite, les notions pures de grandeur ou de temps seront, comme les autres essences, saisies par une intuition intellectuelle indivisible. — Voici maintenant quelle nous paraît être la suite des idées dans le morceau qui nous occupe : ARISTOTE vient de dire quelques mots de la fonction intellectuelle qui opère la synthèse des concepts distincts et qui admet la vérité et l'erreur. Il s'occupe à présent de la νόησις τῶν ἀδιαιρέτων. Il distingue les indivisibles en puissance et les indivisibles en acte (b, 6—7) ; les indivisibles

en acte, c'est-à-dire les continus divisibles en puissance, peuvent, malgré leur divisibilité potentielle, être aperçus dans un temps et grâce à une opération mentale indivisibles, mais indivisibles comme les continus eux-mêmes, c'est-à-dire en acte, et divisibles comme eux en puissance (b, 7—14). Les indivisibles en puissance, c'est-à-dire les formes essentielles, sont aperçus dans un temps et par une opération mentale absolument et dans tous les sens indivisibles comme eux (b, 14—15). Tout au plus peut-on dire que cette opération et sa durée sont divisibles par accident, car on peut penser plus ou moins longtemps la même forme, mais elles ne sont pas divisibles en puissance, comme quand il s'agit des indivisibles en acte (b, 16—17 ; ἢ ἐκεῖνα = comme les continus). On peut dire, cependant, qu'il y a, même dans les indivisibles en acte, une forme intelligible, l'idée de temps ou l'idée de longueur, qui, elle, est indivisible absolument. Seulement, cette forme intelligible n'est pas une Idée séparée, comme l'ont cru les Platoniciens. — Cette interprétation ne soulève que deux difficultés (car il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'incorrection grammaticale de la phrase ὃ ποιεῖ ἕνα τὸν χρόνον καὶ τὸ μῆκος = ὃ ποιεῖ καὶ τὸ μῆκος ἓν καὶ τὸν χρόνον ἕνα — cf. THEM., 204, 17. — Il faut soit considérer καὶ τὸ μῆκος comme une apposition, soit, plutôt, sous-entendre avant τὸ μῆκος, ἓν ποιεῖ ou ἑνοποιεῖ son équivalent) : Elle suppose, d'abord, une ellipse avant b, 17 : ἔνεστι γάρ (v. *ad loc.*). Mais on en constate bien d'autres, et de plus fortes, dans des passages dont l'interprétation ne fait pas de doute. En second lieu, il faut soit corriger b, 17. ἀλλ' ἢ ἀδιαίρετα (v. *ad loc.*), soit supprimer ces mots comme le propose TORSTRIK (p. 192) suivi par BIEHL. Les autres conjectures de TORSTRIK sur ce morceau ne nous semblent nullement fondées. Les mots b, 17 : ἔνεστι..... (20) μήκει appartiendraient, d'après lui, à la première rédaction du *De anima* et auraient dû être insérés à la suite de la phrase b, 9 : ὁμοίως..... (10) μήκει, avec laquelle ils feraient, d'ailleurs, double emploi. Mais on ne comprendrait guère pourquoi ARISTOTE, après avoir dit que le continu est indivisible en acte (b, 8 : ἀδιαίρετον γὰρ ἐνεργείᾳ), aurait ajouté, dans la première rédaction, la phrase ἔνεστι γὰρ κἀν τούτοις τι ἀδιαίρετον qui, ainsi placée, ne dirait rien de plus que l'assertion précédente. En outre, les mots ἀλλ' ἴσως οὐ χωριστόν seraient à peu près dénués de sens. Ils ne pourraient, en effet, signifier que ceci : l'indivisibilité en acte est, sans doute, inséparable de la longueur et du temps. Enfin,

au lieu de b, 7 : οὐθὲν κωλύει νοεῖν τὸ ἀδιαίρετον, ὅταν νοῇ τὸ μῆκος, TORSTRIK conjecture : οὐθὲν κωλύει νοεῖν τὸ διαιρετὸν ἢ ἀδιαίρετον, οἷον ὅταν νοῇ τὸ μῆκος. Mais le sens est suffisamment explicite dans le texte traditionnel pour qu'il ne soit pas nécessaire de le modifier. NOETEL (*Zeitschr. f. d. Gym.*, 1864, p. 140) émet, sans la justifier, l'opinion que ce morceau doit contenir plutôt des interpolations qu'un mélange de deux rédactions successives. TRENDELENBURG (p. 415 sqq.) ne suit pas le texte de près et ne semble pas être parvenu à en trouver une explication qui le satisfît lui-même (v. les notes de BELGER, *in alt. ed.*, p. 417). La conjecture de WALLACE (p. 277) διαιρετόν pour ἀδιαίρετον (b, 14) est repoussée avec raison par SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, XXX, p. 48). L'interprétation proposée par WILSON (*Trans. of Ox. philol. Soc.*, 1882-1883, p. 9 sqq.) a, entre autres inconvénients, celui d'exiger que l'on considère les mots b, 16. ᾧ νοεῖ καὶ ἐν ᾧ χρόνῳ et b, 19. καὶ τὸ μῆκος comme interpolés. Celle de BYWATER (*Arist., Journ. of Philol.*, 1888, p. 58 sqq.) est plus séduisante, mais demande encore plus de corrections. Voici, en effet, comment il rétablit le texte : εἰ δ' ὡς ἐξ ἀμφοῖν, καὶ ἐν τῷ χρόνῳ τῷ ἐπ' ἀμφοῖν, κατὰ συμβεβηκὸς δέ, καὶ οὐχ ᾗ ἐκεῖνα διαιρετά, ὃ νοεῖ καὶ ἐν ᾧ χρόνῳ, ἀλλ' ᾗ ἀδιαίρετα · ἔνεστι γὰρ κἀν τούτοις τι ἀδιαίρετον — ἀλλ' ἴσως οὐ χωριστόν — ὃ ποιεῖ ἕνα τὸν χρόνον καὶ τὸ μῆκος . καὶ τοῦθ' ὁμοίως ἐν ἅπαντί ἐστι τῷ συνεχεῖ, καὶ χρόνῳ καὶ μήκει. τὸ δὲ μὴ κατὰ ποσὸν ἀδιαίρετον ἀλλὰ τῷ εἴδει νοεῖ ἐν ἀδιαιρέτῳ χρόνῳ καὶ ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς. — V., en outre, sur ce morceau, HAYDUCK, *Obs. crit. in al. loc. Ar.*, p. 5 ; BULLINGER, *Arist. Nus-Lehre*, p. 9 sqq. et SUSEMIHL, *Burs. Jahresb.*, XXXIV, p. 29 sqq. et LXVII, p. 109.

430 b, 6. τὸ δ' ἀδιαίρετον..... 7. ἐνεργείᾳ. — Les indivisibles en acte sont les grandeurs continues (qui sont divisibles en puissance), les indivisibles en puissance sont les formes spécifiquement indivisibles. Étant indivisibles en puissance, les formes spécifiques le sont, *a fortiori*, en acte. THEM., 202, 21 : τὸ δὲ ἁπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον λέγεται διχῶς · ἢ γὰρ ὅτι μήτε δυνάμει μήτε ἐνεργείᾳ τοῦτό ἐστι διαιρετόν, ὥσπερ εἶχε τὰ ἄϋλα εἴδη καὶ ἡ στιγμή, ἢ ὅτι δυνάμει μὲν διαιρετὸν ἐνεργείᾳ δὲ ἀδιαίρετον, ὥσπερ ἡ γραμμὴ καὶ πᾶν μέγεθος. *Meta.*, I, 1, 1052 a, 29 : τὰ μὲν δὴ οὕτως ἓν ἢ συνεχὲς ἢ ὅλον, τὰ δὲ ὧν ἂν ὁ λόγος εἷς ᾖ. τοιαῦτα δὲ ὧν ἡ νόησις μία . *Ibid.*, Δ, 6, 1016 b, 23 : πανταχοῦ δὲ τὸ ἓν ἢ τῷ ποσῷ ἢ τῷ εἴδει ἀδιαίρετον. *Ibid.*, M, 8, 1084 b, 14.

430 b, 8. καὶ ἐν χρόνῳ ἀδιαιρέτῳ. — *Sub.* : ἐνεργείᾳ.

430 b, 9. ὁμοίως γὰρ ὁ χρόνος..... τῷ μήκει. — La longueur ou, d'une manière générale, le continu, sont divisibles mais seulement en puissance. Car les diviser en acte c'est détruire la continuité et réaliser deux lignes au lieu d'une (*Phys.*, VIII, 8, 263 a, 28 : ἐν δὲ τῷ συνεχεῖ ἔνεστι μὲν ἄπειρα ἡμίση, ἀλλ' οὐκ ἐντελεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει... κτλ. V. *ibid.*, III, ch. 5 et 6; *Meta.*, Θ, 6, 1048 b, 14 *et sæp.*, et la note suivante). Le temps est divisible de la même façon que l'étendue. *Phys.*, VI, 2, 233 a, 10 : φανερὸν ὅτι πᾶς χρόνος ἔσται συνεχής. ἅμα δὲ δῆλον καὶ ὅτι μέγεθος ἅπαν ἐστὶ συνεχές · τὰς αὐτὰς γὰρ καὶ τὰς ἴσας διαιρέσεις ὁ χρόνος διαιρεῖται καὶ τὸ μέγεθος..... κτλ. V. la note suivante.

430 b, 10. οὔκουν..... 14. ἐπ' ἀμφοῖν. — Allusion à quelque argument analogue à ceux de ZÉNON. Il devait, sans doute, revêtir l'une des formes suivantes : Comment peut-on penser un tout indivisible dans un temps qui est divisible? Il faudra que, dans la moitié de ce temps, on pense une partie du tout et, par suite, qu'on le divise, et même qu'on le divise à l'infini, car on pourra toujours partager en deux la fraction de temps considérée. Ou encore : celui qui pense une longueur continue doit en penser d'abord une partie pendant la moitié du temps qu'il met à penser le tout, puis une fraction de cette partie pendant la moitié de la moitié du temps total et ainsi de suite, de sorte que, pour penser le continu, il faudrait nombrer un nombre infini. Cf. *Phys.*, VIII, 8, 263 a, 4 : τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον ἀπαντητέον καὶ πρὸς τοὺς ἐρωτῶντας τὸν Ζήνωνος λόγον, καὶ ἀξιοῦντας, εἰ ἀεὶ τὸ ἥμισυ διιέναι δεῖ, ταῦτα δ' ἄπειρα, τὰ δ' ἄπειρα ἀδύνατον διεξελθεῖν, ἢ ὡς τὸν αὐτὸν τοῦτον λόγον τινὲς ἄλλως ἐρωτῶσιν, ἀξιοῦντες ἅμα τῷ κινεῖσθαι τὴν ἡμίσειαν πρότερον ἀριθμεῖν καθ' ἕκαστον γιγνόμενον τὸ ἥμισυ, ὥστε διελθόντος τὴν ὅλην ἄπειρον συμβαίνει ἠριθμηκέναι ἀριθμόν. Il faut peut-être attribuer l'argument visé dans le *De anima* aux philosophes (τινές) mentionnés ici, et il paraît probable que ce sont les Mégariques. ARISTOTE les désigne ailleurs de la même façon (*Meta.*, Θ, 3, 1046 b, 29; *Gen. et corr.*, I, 10, 327 a, 35; cf. *Ind. Ar.*, 822 a, 3). Peut-être l'allusion s'applique-t-elle à EUCLIDE, qui niait aussi le mouvement (v. ZELLER, tr. fr., t. III, p. 239, n. 1 ; II, 1⁴, 257, 2 t. a.) et qui, sur certains points, suivait la méthode de ZÉNON (ZELLER, *ibid.*, p. 243, n. 4 et 5, 263, 2, 3 t. a.).

« Dans notre précédent traité sur le mouvement, dit ARISTOTE, au huitième livre de la *Physique* (8, 263 a, 11 sqq,), « nous nous étions fondé, pour réfuter [les arguments de « Zénon], sur la divisibilité infinie du temps, [et nous avions « dit] qu'il n'y avait rien d'étonnant à ce qu'une infinité de « parties de l'étendue put être parcourue en un temps qui est « infini de la même façon que la longueur (*Phys.*, VI, 9, 239 b, « 26; cf. 239 b, 13; 233 a, 8 sqq.). Mais cette réponse, suffi- « sante à l'égard de l'adversaire (qui demande seulement s'il « est possible de parcourir l'infini dans un temps fini), n'est « pas suffisante au point de vue de la vérité et de la réalité « des choses. Si quelqu'un, en effet, laissant de côté l'étendue, « et cessant de demander si on peut parcourir l'infini dans un « temps fini, porte la difficulté sur le temps lui-même, ... la « réponse sera insuffisante. Il faudra alors donner la vraie « solution, celle que nous avons exposée tout à l'heure. C'est « que celui qui divise une quantité continue, en deux moitiés, « celui-là actualise et dédouble le point intermédiaire, en en « faisant à la fois un point de départ et un point d'arrivée..... « (v. *ad* III, 2, 427 a, 10); mais que, en opérant cette division, « on détruit la continuité du mouvement et de la ligne,.... car « le continu contient, il est vrai, des moitiés à l'infini, mais « seulement des moitiés en puissance, non en acte... Les « compter, c'est les séparer en s'arrêtant sur un point dont on « fait le *terminus ad quem* d'une moitié et le *terminus a quo* de « l'autre... Si donc l'on demande s'il est possible de parcourir « l'infini dans le temps ou dans l'étendue, il faut répondre « que c'est possible en un sens et non en un autre : c'est « possible pour l'infini en puissance, et non s'il s'agit de « l'infini en acte. » ARISTOTE donne, dans le passage qui nous occupe, les deux solutions : on peut penser l'indivisible en acte ou le divisible en puissance dans un temps indivisible et divisible comme lui, et ce temps contient, comme la longueur, une infinité de parties, mais en puissance. Car les réaliser ce serait détruire l'indivisible en acte ou le continu.

430 b, 11. οὐ γάρ ἐστιν..... 13. οἱονεὶ μήκη. — *Int.* : car ces parties n'existent qu'en puissance tant qu'on n'opère pas la division, et, si l'on opère celle-ci, on n'a plus affaire à un continu mais à deux. THEM., 203, 2 : νοεῖ γὰρ ὡς ἓν τὸ μῆκος καὶ οὐκ ἐν τῷ ἡμίσει μὲν χρόνῳ τόδε, ἐν τῷ ἡμίσει δὲ τοδί · οὕτω γὰρ ἂν μήκη δύο καὶ οὐχὶ μῆκος νοοίη, διαιρῶν δὲ τὸ μῆκος εἰς μήκη διαιροίη ἂν καὶ τὸν χρόνον.

430 b, 13. εἰ δ' ὡς..... 14. ἐπ' ἀμφοῖν. — Si l'on réunit deux longueurs d'abord séparées, elles ne subsistent qu'en puissance dans la longueur formée par leur addition, et celle-ci est indivisible en acte. De même, le temps qu'il faut pour parcourir cette longueur par la pensée est le double de celui qu'il fallait pour penser chacune des moitiés, mais il n'est double qu'en puissance et un en acte. SIMPL., 254, 2 : ἐάν γε μὴν μὴ ὡς πολλὰ ἀλλ' ὡς ἓν τὸ ἐξ ἀμφοῖν νοῶμεν, καὶ ἐν ἀδιαιρέτῳ πάντως αὐτὰ εἰσόμεθα χρόνῳ, τῷ κατ' ἐνέργειάν φημι ἀδιαιρέτῳ.

430. b, 15. ἀδιαιρέτῳ τῆς ψυχῆς. — THEM., 203 12 : καὶ νοήσει ἀδιαιρέτῳ (nous lisons ἀδιαιρέτῳ avec les manuscrits, au lieu de ἀδιαιρέτως, leçon de l'Aldine, que préfère SPENGEL).

430 b, 16. κατὰ συμβεβηκὸς δέ,..... 19. μῆκος. — Le temps et l'acte par lequel on pense les choses spécifiquement indivisibles ne sont pas divisibles en puissance comme le temps et l'acte par lequel on pense les continus (ἢ ἐκεῖνα. Nous prenons ἢ dans le sens de καθάπερ, ce que fait aussi PHILOPON, 550, 28), mais seulement par accident (v. *ad* III, 6, 430 b, 6—20). Les mots ἀλλ' ἢ ἀδιαίρετα qu'ont tous les manuscrits, ne paraissent pas susceptibles d'être expliqués littéralement. TORSTRIK (p. 192) suppose qu'il faut les retrancher et c'est, peut-être, la seule chose qu'il y ait à retenir de ses conjectures. Nous croyons même qu'il suffirait de les corriger : L'acte par lequel on pense les choses indivisibles spécifiquement et le temps pendant lequel on le fait ne sont divisibles que par accident, (et ne sont pas divisibles en puissance comme l'acte et le temps dans lequel on pense les continus), *en tout autre sens*, ils sont indivisibles ἄλλῃ ἀδιαίρετα. Ou encore : mais, par soi, ils sont indivisibles : ἀλλ' ἢ αὐτὰ ἀδιαίρετα (sur ce sens de ἢ αὐτά, v. *ad* III, 1, 425 a, 31). — La phrase b, 17 : ἔνεστι γὰρ..... (19) καὶ τὸ μῆκος signifie, sans doute, qu'il y a, même dans les choses indivisibles en acte, les continus, une forme et un concept qui sont, eux, indivisibles absolument ou en puissance; qu'il y a des notions intelligibles de la longueur, de la surface, du temps, qui n'ont pas besoin, pour être pensées, du temps nécessaire à la représentation de telle ligne ou de telle surface. Il y a donc une ellipse, et il faut suppléer à peu près

ceci : < Mais, en un sens, tous les indivisibles sont susceptibles d'être pensés ainsi. > Car, même dans les indivisibles en acte, le temps et la longueur, il y a quelque chose d'indivisible spécifiquement. τούτοις remplace τὸν χρόνον καὶ τὸ μῆκος qui suit. Cf. *Ind. Ar.*, 546 a, 40 ; *ad* I, 4, 408 a, 19. — (On pourrait être tenté de voir dans ἀλλ' ᾗ ἀδιαίρετα un reste de la phrase nécessaire pour compléter le sens : ἀλλ' ᾗ ἀδιαίρετα καὶ ἐκεῖνα ἔστι νοεῖν · ἔνεστι γὰρ... κτλ.) — Sur les formes intelligibles dont le continu est comme la matière, v. *ad* III, 4, 429 b, 18—21 et cf. *Phys.*, VIII, 8, 263 b, 7 : συμβέβηκε γὰρ τῇ γραμμῇ ἄπειρα ἡμίσεα εἶναι, ἡ δ' οὐσία ἐστὶν ἑτέρα καὶ τὸ εἶναι. *Meta.*, Δ, 6, 1016 a, 35 : οὕτω γὰρ καὶ τὸ ηὐξημένον καὶ φθῖνον ἕν ἐστιν, ὅτι ὁ λόγος εἷς, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἐπιπέδων ὁ τοῦ εἴδους εἷς . ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος..... κτλ.

430 b, 18. ἀλλ' ἴσως οὐ χωριστόν. — ARISTOTE vient de dire qu'à la différence de la ligne, de la surface, du continu, les notions intelligibles de ligne, de surface, de continu, pouvaient être pensées dans un instant indivisible et par un acte indivisible de l'intellect. Mais il ne faut pas croire pour cela (*Ind. Ar.*, 347 b, 32 : *saepe ἴσως non dubitantis est, sed cum modestia quadam asseverantis*) qu'il y ait des Idées de la ligne, de la surface etc., existant séparément et en soi, comme l'ont admis les Platoniciens. *Meta.*, Z, 11, 1036 b, 8, cité *ad* III, 4, 429 b, 18—21, et à la suite : καὶ τῶν τὰς ἰδέας λεγόντων οἱ μὲν αὐτογραμμὴν τὴν δυάδα, οἱ δὲ τὸ εἶδος τῆς γραμμῆς. *Ibid.*, M, 3, 1078 a, 3 : οὐ τῶν αἰσθητῶν ἔσονται αἱ μαθηματικαὶ ἐπιστῆμαι, οὐ μέντοι οὐδὲ παρὰ ταῦτα ἄλλων κεχωρισμένων. V. *De An.*, I, 1, 403 b, 11 ; b, 14 : τῶν δὲ μὴ χωριστῶν μέν, ἢ δὲ μὴ τοιούτου σώματος πάθη καὶ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁ μαθηματικός. *Ibid.*, 403 a, 15 : ἀχώριστον γάρ (*sc.* τὸ εὐθύ).

430 b, 20. ἡ δὲ στιγμὴ..... 24. αὐτῷ. — L'intellect ne connaît pas seulement les indivisibles en acte (le continu) et les indivisibles en puissance (les formes essentielles), mais aussi leurs négations : le point ou l'instant, négations de la longueur dans le temps ou dans l'espace ; le mal ou le noir, négations des concepts qualitatifs du bien ou de la blancheur. Ces notions négatives sont connues par la privation ou l'absence de leurs corrélatifs. Puisqu'il y a identité entre l'intellect et l'intelligible, l'intellect qui pense ces notions doit, par conséquent, tout en restant un, pouvoir passer de l'état

positif à l'état négatif, du concept du bien, par exemple, à la privation ou à la pure puissance de ce concept. Ce n'est donc que l'intellect qui n'agit pas toujours, qui est tantôt en puissance, tantôt en acte, qui peut penser ces notions négatives et, quand il les pense, il est, comme elles, en puissance. THEM., 205, 5 : ἔστι γὰρ καὶ τῷ νῷ καθάπερ καὶ τῇ αἰσθήσει τὰ μὲν κατ' ἐπιβολὴν νοητὰ..... τὰ δὲ κατὰ στέρησιν καὶ ἀφαίρεσιν . ὥσπερ γὰρ καὶ τῇ αἰσθήσει τὸ μὲν λευκὸν καὶ τὸ φῶς κατ' ἐπιβολήν, τὸ δὲ μέλαν καὶ τὸ σκότος κατὰ στέρησιν,..... οὕτω καὶ τῷ νῷ τὸ μὲν ἀγαθὸν κατ' ἐπιβολήν, τὸ δὲ κακὸν κατὰ στέρησιν, ... (17) καθάπερ τοίνυν ἡ αἴσθησις, εἰ μὴ δύναμιν εἶχε καὶ πρὸς τὸ ἐνεργεῖν καὶ πρὸς τὸ μή, ἀλλὰ ἀεὶ ἐνήργει, οὐκ ἄν ποτε ἠσθάνετο τοῦ σκότους,..... οὕτως, εἰ μὴ καὶ νοῦς τις ἦν πρὸς. ἀμφότερα πεφυκὼς καὶ πρὸς νόησιν καὶ πρὸς ἠρεμίαν, ἢ μᾶλλόν γε καὶ πρὸς νόησιν καὶ πρὸς ἄνοιαν, οὐκ ἄν ποτε ἐνόησε τὰ κακά, οὐδὲ τὸ ἄμορφον καὶ ἀνείδεον . τοιοῦτος τοίνυν ἐστὶν ὁ δυνάμει ·..... εἴ τις οὖν νοῦς μὴ κοινωνεῖ τοῦ δυνάμει, οὐδὲ τὰς στερήσεις νοεῖ · οὐδὲ ἄρα τὰ κακά.

430 b, 20. ἡ δὲ στιγμὴ καὶ πᾶσα διαίρεσις. — Le point n'est pas une partie de l'étendue, pas plus que l'instant n'est une partie du temps (v. *ad* I, 3, 407 a, 12 ; III, 2, 426 b, 28) ; il est l'absence du continu, ou la négation de la continuité qu'il divise. *Meta.*, K, 2, 1060 b, 14 : τομαὶ δὲ καὶ διαιρέσεις..... αἱ δὲ στιγμαὶ γραμμῶν,..... (19) διαίρεσις γὰρ ἡ στιγμή. *Ibid.*, N, 3, 1090 b, 5 *et sæp.* ; THEM., 205, 1 : ταῦτα γὰρ τῇ στερήσει τοῦ συνεχοῦς ἀδιαίρετα,..... οὐδὲ γὰρ ἔχει μορφὴν οἰκείαν, ἀλλὰ ἀφαιρούμενος (*sc.* αὐτὰ ὁ νοῦς νοεῖ) .τὸ διάστημα καὶ τὸ μέγεθος οὗ πέρατα ἦν.

430 b, 21. στέρησις. — Dans la *Métaphysique* (I, 4, 1055 a, 38 sqq.), ARISTOTE distingue trois sortes d'oppositions : la contradiction (ἀντίφασις), la privation (στέρησις) et la contrariété (ἐναντιότης). La privation n'est qu'une espèce de la contradiction. Il est vrai, en effet, de toute chose qui n'est pas blanche qu'elle est non-blanche, mais non pas qu'elle est privée de la blancheur. Pour qu'un sujet soit privé d'un attribut, il faut qu'il ait la capacité de le posséder. On ne saurait dire, par exemple, que la ligne est, au sens propre du mot, privée de couleur ou que l'être essentiellement incapable de posséder la vue en est privé. Toute privation est donc contradiction avec l'état dont le sujet est privé, mais toute contradiction n'est pas privation. La contrariété, à son tour, est une espèce de la

privation. Les contraires, en effet, sont les deux termes qui diffèrent le plus dans un même genre. Or, de ce qu'un sujet est privé de l'un des contraires, il ne résulte pas nécessairement qu'il possède l'autre; celui qui n'est pas vertueux n'est pas nécessairement vicieux. C'est seulement dans le cas où il n'y a pas d'intermédiaires entre les contraires (tiers exclu) que la privation de l'un entraîne nécessairement la possession de l'autre; tout ce qui est privé du pair est impair (*Meta., l. l. :* εἰ δὴ ἀντίκειται μὲν ἀντίφασις καὶ στέρησις καὶ ἐναντιότης..... ἡ δὲ στέρησις ἀντίφασίς τίς ἐστιν,..... (b, 7) ἡ ἀδυναμία διορισθεῖσα ἡ συνειλημμένη τῷ δεκτικῷ.....ἴσον μὲν γὰρ ἡ οὐκ ἴσον πᾶν, ἴσον δ' ἡ ἄνισον οὐ πᾶν, ἀλλ' εἴπερ, μόνον ἐν τῷ δεκτικῷ τοῦ ἴσου..... (14) ἡ μὲν ἐναντίωσις στέρησις ἄν τις εἴη πᾶσα, ἡ δὲ στέρησις ἴσως οὐ πᾶσα ἐναντιότης..... (23) τῶν μὲν ἔστι μεταξύ, καὶ ἔστιν οὔτε ἀγαθὸς ἄνθρωπος οὔτε κακός, τῶν δὲ οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἀνάγκη εἶναι ἢ περιττὸν ἢ ἄρτιον. *Ibid.*, Δ, 22, 1022 b, 22 : στέρησις λέγεται..... .....ἂν μὴ ἔχῃ τι τῶν πεφυκότων ἔχεσθαι..... ἂν πεφυκὸς ἔχειν, ἢ αὐτὸ ἢ τὸ γένος, μὴ ἔχῃ. *Ibid.*, K, 6, 1063 b, 17 ; Θ, 1, 1046 a, 31 ; *Cat.*, 10, 12 a, 26 sqq. ; *An. pr.*, I, 46, 52 a, 15). Il y a, d'ailleurs, quelque incertitude dans les idées et la terminologie d'ARISTOTE sur ce point (v. ZELLER, II, 2³, p. 216, n. 7 t. a.). Ainsi, au cinquième livre de la *Métaphysique* (12, 1019 b, 7), στέρησις est pris dans un sens plus large. De même, il entend, le plus souvent, par *contraire* d'un concept, non pas celui qui, dans le même genre, diffère le plus du premier, mais simplement la privation de celui-ci (τῶν ἐναντίων θάτερον στέρησις, *Ind. Ar.*, 700 a, 9). Tel est notamment, le sens qu'il faut, sans doute, donner à ce terme dans la formule si souvent répétée : la science des contraires est une. Car celui qui connaît le blanc ou le droit connaît aussi le non-blanc ou le non-droit, mais non pas le noir ou le circulaire (v. *ad* I, 5, 411 a, 2—7 ; III, 3, 427 b, 2—6). Cette indécision se manifeste aussi dans les exemples qu'ARISTOTE emploie ; ainsi la maladie est appelée quelquefois le contraire, d'autres fois la simple privation de la santé (*Meta.*, Z, 7, 1033 a, 8 sqq. ; *Cat.*, 10, 13 b, 14), et ici même, comme le remarquent SIMPLICIUS (256, 36) et PHILOPON (552, 23 : ὅτι δὲ τὸ μέλαν τοῦ λευκοῦ στέρησίς ἐστι ψεῦδος · εἰδοπεποίηται γὰρ τὸ μέλαν, ὡς εἴπομεν . μήποτε οὖν ἀντὶ σκότους εἶπε τὸ μέλαν,... κτλ.), le noir, concept positif, est pris uniquement comme privation ou absence de la lumière ou de la blancheur. *Ind. Ar.*, 700 a, 16 : *in explicandis summis principiis rerum naturae et generationis Ar notione* στερήσεως *ita utitur, ut inde ambigua eius inter affirmationem et negationem natura appareat; etenim et plenam formae absentiam, quae est* τῆς ὕλης *natura,* στέρησιν *appellat, oppositam* τῷ εἴδει, *quo materia determinetur.....* (30) *et cum duplicem distinguat formarum seriem* (συστοιχίαν) *alteram meliorem, deteriorem alteram, illam tanquam affirmativam* εἶδος, *hanc negativam* στέρησιν *nuncupat.* — C'est donc dans le sens de *négation* et non pas dans le sens positif de *contraire* qu'il faut prendre ici στέρησις. Les concepts négatifs, comme la négation du continu (point, instant, etc.), la négation de la lumière, la négation du bien, sont connus comme privations des concepts positifs correspondants. C'est ainsi que tous les commentateurs ont compris. V. THEM., SIMPL., PHILOP., *ll. l.*; cf. ci-dessus *l. l.* et *Meta.*, Z, 7, 1032 b, 2 : καὶ γὰρ τῶν ἐναντίων τρόπον τινὰ τὸ αὐτὸ εἶδος · τῆς γὰρ στερήσεως οὐσία ἡ οὐσία ἡ ἀντικειμένη, οἷον ὑγίεια νόσου · ἐκείνης γὰρ ἀπουσία δηλοῦται ἡ νόσος, ἡ δ' ὑγίεια ὁ ἐν τῇ ψυχῇ λόγος καὶ ἐν τῇ ἐπιστήμῃ. *Ibid.*, Θ, 2, 1046 b, 8 ; Γ, 2, 1004 a, 10 et BONITZ, *ad loc.*

430 b, 21. καὶ ὅμοιος..... 23. μέλαν. — HAYDUCK (*Obs. crit. in al. loc. Ar.*, p. 6) pense que ce passage est interpolé : *Num igitur putamus Aristotelem hoc loco praeter consuetudinem contrarietatem a privatione disiungere, quum utriusque eandem plane esse rationem iudicet? Nec vero, si disiungeret, verbo* ἄλλων *uteretur ad contraria significanda. Qua re adducor, ut vv.* καὶ ὅμοιος—μέλαν *alienum additamentum esse existimem. Nimirum is, qui ea conscripsit, parum perspectum habebat contrarietatem in* στερήσεως *notione contineri.* Mais les passages que nous venons de citer (v. la note précédente) montrent que, pour ARISTOTE, la contrariété, bien qu'elle soit une espèce de la privation, ou plutôt précisément pour cela, en est distincte, et sans doute τῶν ἄλλων veut-il dire : les autres sortes de διαθέσεις στερητικαί. D'ailleurs, les idées d'ARISTOTE sur ce point sont trop incertaines pour nous autoriser à modifier un texte que fournissent les manuscrits et que confirment les commentateurs.

430 b, 23. δεῖ δὲ δυνάμει..... 24. αὐτῷ. — Penser, et même connaître en général, c'est s'identifier avec l'objet connu. L'intellect qui pense la privation d'un contraire positif, ou le contraire négatif d'un contraire positif, doit donc devenir ce contraire négatif. Or celui-ci n'est, en somme, que

la puissance du contraire positif. Il faut donc que l'intellect qui pense les privations soit en puissance leur contraire et que la puissance soit en lui. Nous lisons ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ avec plusieurs manuscrits, SIMPLICIUS (257, 26) et PHILOPON (552, 27—Cf. BRENTANO, *Psych. d. Ar.*, p. 115, n. 12) : L'intellect est en puissance le concept dont il connaît la privation et il y a du potentiel en lui (SIMPL., *l. l.* : δεῖ οὖν, φησι, δυνάμει εἶναι τὸ νοοῦν ταῦτα δηλαδή,..... καὶ ἐνεῖναι ἐν αὐτῷ τῷ νοοῦντι τὸ δυνάμει.). Le sens serait, d'ailleurs, le même avec la leçon ἓν εἶναι αὐτῷ : il faut que le potentiel (τὸ δυνάμει) ne fasse qu'un avec lui. La conjecture de TORSTRIK (p. 193) : καὶ μὴ ἓν εἶναι αὐτῶν (*h. e. intellectum esse potentiâ utrumque nec vero alterum ex contrariis, v. c. bonum*) ne nous paraît pas fondée. Non seulement, en effet, elle est inutile, mais elle fausse le sens. Car elle fait passer au second plan l'idée essentielle, à savoir que l'intellect qui pense les privations ne peut pas être tout acte. Du reste, dire que l'intellect doit être en puissance le contraire dont il connaît la privation, c'est dire du même coup qu'il doit pouvoir être ce contraire en acte. WALLACE (p. 277) adopte la leçon de la plupart des manuscrits, ἓν εἶναι ἐν αὐτῷ..... : *the mind in knowing them is potentially both, but at the same time it does not lose its unity—it remains* ἓν ἐν αὐτῷ. Mais cette interprétation souffre, en partie, les mêmes objections que la précédente. En outre, ἐν αὐτῷ ne pourrait guère avoir le sens qu'elle suppose. Il faudrait καθ' αὑτό ou ἢ αὐτὸ ou, simplement, αὐτό.

430 b, 24. εἰ δέ τινι..... 26. χωριστόν. — Un intelligible en acte qui n'aurait pas de contraire se penserait lui-même, puisque l'intelligible en acte et l'intellect en acte sont identiques; il serait tout acte, puisque tout changement dans sa pensée impliquerait l'existence d'un contraire (πᾶσα μεταβολὴ ἐν τοῖς ἀντικειμένοις, *Phys.*, V, 3, 227 a, 7 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 459 b, 4), et il serait, par suite, séparé, car, s'il était réalisé dans une matière, c'est qu'il y aurait en lui de la puissance et du changement possible (*Meta.*, Λ, 1, 1069 b, 3 : ἡ δ' αἰσθητὴ οὐσία μεταβλητή . εἰ δ' ἡ μεταβολὴ ἐκ τῶν ἀντικειμένων ἢ τῶν μεταξύ, ...ἀνάγκη ὑπεῖναί τι τὸ μεταβάλλον εἰς τὴν ἐναντίωσιν ·). C'est, en effet, la matière, ou la puissance des contraires, qui est le principe du devenir (*De Cœlo*, I, 3, 270 a, 14 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 785 b, 35; 786 b, 60). *Meta.*, Λ, 10, 1075 b, 22 : πάντα γὰρ τὰ ἐναντία ὕλην ἔχει καὶ δυνάμει ταὐτά ἐστιν, ἡ δὲ ἐναντία ἄγνοια

εἰς τὸ ἐναντίον · τῷ δὲ πρώτῳ ἐναντίον οὐθέν. *Ibid.*, 6, 1071 b, 19; Θ, 1, 1046 a, 22 : διὰ γὰρ τὸ ἔχειν τινὰ ἀρχήν, καὶ εἶναι καὶ τὴν ὕλην ἀρχήν τινα, πάσχει τὸ πάσχον καὶ ἄλλο ὑπ' ἄλλου. — La plupart des commentateurs anciens et modernes ont vu dans ce passage une allusion à l'intellect divin : THEM., à la suite du texte cité *ad* 430 b, 20—24 : τοιοῦτος δὲ ὅ τε ἔξωθεν καὶ πολλῷ μᾶλλον τὸ πρῶτον αἴτιον ὅσῳ καὶ μᾶλλον ἀπῄλλακται τοῦ δυνάμει. PHILOP., 553, 6; WALLACE, p. 278; ZELLER, II, 2³, p. 578, n. 2 t. a. et d'autres. — Au lieu de εἰ δέ τινι μή ἐστιν ἐναντίον τῶν αἰτίων, TORSTRIK (p. 196) conjecture : εἰ δέ τι μηθενί ἐστιν ἐναντίον τῶν ἐναντίων ou τῶν ὄντων (*si quid est quod nulli contrariorum sit contrarium*). Il s'efforce de démontrer (p. 194 sq.) que, d'après ARISTOTE, ni la cause matérielle, ni la cause motrice et finale n'ont de contraire; que, par suite, si on lisait ici τῶν αἰτίων, on lui ferait dire que la cause matérielle, par exemple, se pense elle-même, qu'elle est séparée etc. *Hoc adeo absurdum est ut pudeat verbum addere.* On peut répondre que la matière a pour contraire la forme et que, dans le passage de la *Physique* (I, 7, 190 b, 34 : ... τὸ ὑποκείμενον · τοῦτο γὰρ οὐκ ἐναντίον.) invoqué par TORSTRIK, τὸ ὑποκείμενον ne signifie pas *la matière,* mais *le sujet,* ce qui est tout différent; qu'en outre c'est précisément à la cause finale suprême qu'ARISTOTE a pensé ici. On ne voit donc pas bien pourquoi ZELLER (*l. l.*) propose de supprimer τῶν αἰτίων. Le remède serait, du reste, pire que le mal. Car les choses individuelles, qui n'ont pas de contraires, ne sont pourtant ni éternelles ni séparées (*Cat.*, 5, 3 b, 24 : ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι . τῇ γὰρ πρώτῃ οὐσίᾳ τί ἂν εἴη ἐναντίον, οἷον τῷ τινὶ ἀνθρώπῳ ἢ τῷ τινὶ ζῴῳ; οὐδὲν γάρ ἐστιν ἐναντίον.). — Le plus probable est qu'il faut prendre ici αἰτία dans son sens le plus propre de *forme essentielle* ou de *cause intelligible* (*Gen. et corr.*, II, 9, 335 b, 34 : τὴν κυριωτέραν αἰτίαν), ou *peut-être* lire νοητῶν au lieu de αἰτίων.

BYWATER (*Arist., Journ. of Philol.*, 1888, p. 60) conjecture que τῶν αἰτίων provient de ANTION addition marginale se rapportant à la ligne précédente et introduite par erreur sous la forme et à la place où nous la trouvons. Il faudrait lire : δεῖ δὲ δυνάμει εἶναι τὸ γνωρίζον καὶ ἐνANTION εἶναι ἐν αὐτῷ · εἰ δέ (ou δ' ἔν) τινι μή ἐστιν ἐναντίον, αὐτὸ ἑαυτὸ γινώσκει..... κτλ.

De toute façon, cette proposition doit être considérée comme une parenthèse, après laquelle ARISTOTE résume ses considérations sur les deux opérations de l'intellect (intuition et discursion) et conclut.

430 b, 26. ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις..... 29. τινος. — Le mot φάσις, remarque TORSTRIK (p. 196 sqq.) à propos de ce passage, peut avoir trois sens : Il peut désigner la proposition, ou l'attribution d'un prédicat, positif ou négatif, à un sujet. En ce sens, il est synonyme d' ἀπόφανσις, il est le genre commun dont l'affirmation (κατάφασις) et la négation (ἀπόφασις) sont des espèces. Telle est son acception dans le *De interpretatione*, 12, 21 b, 17. Cette acception ne convient pas ici. Car elle supposerait, dans la suite du texte, οἷον ἡ κατάφασις ou οἷον ἡ κατάφασις καὶ ἡ ἀπόφασις, et non ὥσπερ. φάσις peut, en second lieu, être employé comme synonyme de κατάφασις (*An. pr.*, I, 13, 32 a, 27 ; 46, 51 b, 32 ; *Meta.*, Γ, 4, 1008 a, 2 ; 7 ; *De an.*, III, 8, 432 a, 10). Mais, si tel était le sens, il devrait y avoir ensuite ὥσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις. Enfin, la simple énonciation d'un nom isolé, la position d'un concept indépendamment de toute attribution, est aussi appelée φάσις (*Meta.*, Θ, 10, 1051 b, 22 ; *De interpr.*, 4, 16 b, 26). Seulement, dans cette acception, on ne saurait dire ἔστι δ' ἡ μὲν φάσις τι κατά τινος. TORSTRIK conclut de là que le texte doit être altéré et qu'il faut vraisemblablement lire : ἔστι δ' ἡ μὲν κατάφασίς τι κατά τινος, ὥσπερ καὶ ἡ ἀπόφασις. BONITZ (*Ind. Ar.*, 813 a, 11) indique les mêmes acceptions de φάσις, mais il en fait mieux ressortir le sens propre et primitif : φάσις.....2. (*cf* φάναι.) τὸ ὄνομα ἢ ῥῆμα φάσις ἔστω μόνον *ε5. 17 a 17. 4. 16 b 27* (*Wz ad 32 a 28*), *dist* κατάφασις *et* ἀπόφασις, *quae esse nequeunt* ἄνευ συμπλοκῆς *K4. 2 a 5; ita* περὶ τὰ ἀσύνθετα φάσιν *esse statuit Ar,* οὐ γὰρ ταὐτὸ κατάφασις καὶ φάσις *Mθ10. 1051 b 25 Bz. sed hoc discrimen plerumque Ar ipse non servat, est enim* φάσις *vel i q* κατάφασις (*cf* φάναι *p 810 b 7*)..... (24) *vel* φάσις *tanquam universalior notio* κατάφασιν *et* ἀπόφασιν *complectitur et omnino enunciationem significat,* αἱ ἀντικείμεναι φάσεις (*i e* κατάφασις *et* ἀπόφασις)..... — On peut, en donnant à φάσις le dernier de ces sens, expliquer le texte de deux façons, soit : l'énonciation consiste à attribuer une chose à une autre, et, par conséquent, elle est, comme l'affirmation, toujours vraie ou fausse (l'emploi de ὥσπερ pourrait se comprendre, ARISTOTE n'ayant pas l'intention de mentionner la κατάφασις en tant qu'espèce de la φάσις, mais comme exemple d'opération dans laquelle on pose τι κατά τινος) ; soit, en lisant, comme SIMPLICIUS (260, 40) semble l'avoir fait, ἀληθὴς au lieu de καὶ ἀληθής, et en prenant τι κατά τινος absolument : l'énonciation qui consiste à attribuer une

chose à une autre est, comme l'affirmation, toujours vraie ou fausse. — Le sens le plus satisfaisant serait, évidemment, celui que TORSTRIK suggère : ἔστι δ' ἡ μέν τις φάσις, τὶ κατά τινος..... ἡ δέ τις τοῦ τί ἦν εἶναι, οὐ τὶ κατά τινος, et il suffirait, pour le rendre possible, d'une très légère modification du texte des manuscrits. Il faudrait lire, avec L, τὶς au lieu de τί, et le transporter avant φάσις. — Nous avons adopté la première interprétation. Quoi qu'il en soit, il paraît hors de doute que ce passage exprime le résumé et la conclusion de ce qui précède : La pensée n'est pas toujours susceptible de donner lieu à la vérité et à l'erreur. Le vrai et le faux supposent une synthèse de concepts (affirmation ou négation) ; mais l'intellect est infaillible quand il se borne à saisir les caractères essentiels qui constituent une notion donnée. V. *ad* III, 6, 430 b, 6—20.

430 b, 28. τοῦ τί ἐστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι. — Le τί ἐστι désigne, en général, tous les attributs qui appartiennent à un sujet, même, parfois, les caractères accidentels (v. *ad* II, 1, 412 b, 11) et, à plus forte raison, ceux qui, sans faire partie de son essence, lui appartiennent néanmoins nécessairement (συμβεβηκὸς καθ' αὑτό. V. *ad* II, 4, 415 a, 15—16). Il ne faut donc pas traduire : « l'intellect est toujours dans la vérité quand il affirme d'une essence les caractères qui lui appartiennent », car une telle opération est, évidemment, de celles qui peuvent donner lieu à la vérité et à l'erreur. ARISTOTE veut dire que l'intellect est infaillible quand il saisit la notion au point de vue de la quiddité, c'est-à-dire quand il saisit, non pas n'importe quels des caractères qui font partie du τί ἐστι, mais ceux d'entre eux qui appartiennent immédiatement au concept considéré et constituent sa quiddité (τὸ τί ἦν εἶναι) au sens étroit, ou sa forme propre, avec ou sans la matière qui ne fait avec elle qu'un tout indivisible à prendre les choses à la rigueur. V. *ad* II, 1, 412 b, 11 ; b, 6—9 ; III, 6, *l. l.* κατὰ a, par conséquent, ici le sens de *pro, secundum* (*Ind. Ar.*, 368 b, 33), et non pas la signification qu'il prend, avec le génitif, dans la formule τὶ κατά τινος (*ibid.*, 368 a, 34 : *per* κατά τινος *ea res significatur de qua aliquid dicitur vel cogitatur*).

ἀληθής. — V. *ad* III, 3, 428 a, 4 ; a, 17 ; 427 b, 14—24 et *An. post.*, II, 19, 100 b, 8 cité à cet endroit.

430 b, 29. τοῦ ἰδίου ἀληθές. — V. *ad* III, 3, 428 b, 18—19.

430 b, 30. ὅσα ἄνευ ὕλης. — Cf. *Meta.*, H, 6 fin; V. *ad* III, 6, 430 b, 6—20.

CHAPITRE VII

431 a, 1. τὸ δ' αὐτό..... 3. χρόνῳ. — Pour l'interprétation de ce passage, qui reproduit textuellement 430 a, 19—21, v. *ad loc.* — THEMISTIUS (207, 6) ne le paraphrase pas ici. Mais SIMPLICIUS (262, 14) et PHILOPON (557, 18) l'ont lu aux deux endroits, et nous savons par ce dernier (558, 4) qu'il y figurait aussi dans les textes qu'ALEXANDRE a eus sous les yeux. D'ailleurs, si le chapitre débutait par a, 3. ἔστι γάρ, on ne saurait à quoi rattacher cette phrase. TREND., p. 423 : *His verbis, si quo loco, facilius illo, quam hoc carueris. Illic enim subito interposita, hic, si sustuleris, orationis caput sublatum est.* V. *ad l. l.* et III, 7, 431 a, 1 — b, 19 *s. fin.*

431 a, 3. ἔστι γὰρ..... 5. ποιοῦν. — ἐντελέχεια et ἐνέργεια sont employés ici comme synonymes. V. *ad* II, 1, 412 a, 21. — La science peut commencer dans un individu déterminé (v. *ad* II, 1, 412 a, 26 ; III, 5, 430 a, 19—21), mais absolument elle est éternelle. Il en est de même, d'ailleurs, de toute forme. Car la cause est toujours spécifiquement identique à l'effet; c'est toujours ce qui possède une forme en acte qui la réalise dans ce qui la possède en puissance. Une forme qui, à un moment donné, ne serait absolument pas, ne pourrait jamais commencer d'être. C'est l'homme qui engendre l'homme et aussi la santé qui engendre la santé, et la maison, la maison (ὅσα φύσει γίγνεται ἢ τέχνῃ, ὑπ' ἐνεργείᾳ ὄντος γίνεται ἐκ τοῦ δυνάμει τοιούτου. V. *Ind. Ar.*, 251 a, 6; *Meta.*, Z, 7, 1032 a, 25 : ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπος γεννᾷ. *Ibid.*, b, 11 : ὥστε συμβαίνει τρόπον τινὰ ἐξ ὑγιείας τὴν ὑγίειαν γίνεσθαι καὶ τὴν οἰκίαν ἐξ οἰκίας, τῆς ἄνευ ὕλης τὴν ἔχουσαν ὕλην. *Ibid.*, 9, 1034 a, 22 : τρόπον τινὰ πάντα γίγνεται ἐξ ὁμωνύμου (*int.* συνωνύμου, cf. BON., *ad loc.*)..... οἷον ἡ οἰκία ἐξ οἰκίας. *Ibid.*, a, 26; b, 1; Λ, 3, 1070 a, 4 : ἑκάστη ἐκ συνωνύμου γίγνεται ἡ οὐσία. *Gen. et corr.*, I, 7, 324 a, 10; *Gen. an.*, II, 1, 735 a, 20; *Phys.*, VIII, 5, 257 b, 10 *et sæp.*).

L'acte est antérieur à la puissance logiquement et, en un sens, chronologiquement. V. *ad* II, 4, 415 a, 18.

431 a, 4. φαίνεται δὲ..... 5. ποιοῦν. — Bien que le sensible, en tant que moteur, n'ait son acte que dans le mobile (le sentant), à tous les autres points de vue il est déjà en acte ce que le sentant est en puissance. V. *ad* I, 2, 405 a, 5; III, 2, 425 b, 26 — 426 a, 1; a, 2—6 ; a, 19.

431 a, 5. οὐ γὰρ πάσχει οὐδ' ἀλλοιοῦται. — Il faut sous-entendre τὸ αἰσθητικὸν ou ἡ αἴσθησις. V. *ad l. l.* et II, 5, 417 b, 12—16 ; 16—19 ; 20. Lorsqu'ARISTOTE parle de la passivité du sentant et compare la sensation à une altération (v. *De an.*, II, 5, 417 b, 16—29 ; 12, 424 b, 3—9 ; III, 2, 426 a, 2—8), il ne faut donc pas prendre ces expressions à la rigueur (v. *ad l. l.* et III. 4, 429 a, 15).

431 a, 6. διὸ ἄλλο εἶδος..... 7. τετελεσμένου. — V. *De an.*, II, 5, 417 b, 5 (θεωροῦν γὰρ γίγνεται τὸ ἔχον τὴν ἐπιστήμην, ὅπερ ἢ οὐκ ἔστιν ἀλλοιοῦσθαι — εἰς αὐτὸ γὰρ ἡ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελέχειαν — ἢ ἕτερον γένος ἀλλοιώσεως..... τὸ δ' ἐκ δυνάμει ὄντος μανθάνον καὶ λαμβάνον ἐπιστήμην ὑπὸ τοῦ ἐντελεχείᾳ ὄντος καὶ διδασκαλικοῦ ἤτοι οὐδὲ πάσχειν φατέον, [ὥσπερ εἴρηται,] ἢ δύο τρόπους εἶναι ἀλλοιώσεως, τήν τε ἐπὶ τὰς στερητικὰς διαθέσεις μεταβολὴν καὶ τὴν ἐπὶ τὰς ἕξεις καὶ τὴν φύσιν. τοῦ δ' αἰσθητικοῦ ἡ μὲν πρώτη μεταβολὴ γίνεται ὑπὸ τοῦ γεννῶντος, ὅταν δὲ γεννηθῇ, ἔχει ἤδη ὥσπερ ἐπιστήμην καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι. καὶ τὸ κατ' ἐνέργειαν δὲ ὁμοίως λέγεται τῷ θεωρεῖν ·) et les notes *ad loc.* Le passage de l'être imparfait à son plein développement (quand il acquiert, par exemple, la faculté sensitive, — comme celui qui acquiert, en apprenant, l'habitude de la science), ou, en d'autres termes, le passage de la puissance inférieure à la puissance supérieure qui ne fait qu'un avec le plus bas degré de l'acte, est, sans doute, un acte, et ne peut pas être appelé une passion. Mais le passage, chez l'être parfait et pourvu de toutes ses facultés, de l'aptitude ou de l'habitude acquises, à l'acte, serait encore moins justement appelé passion ou altération. Le premier est un mode (τρόπος) particulier de l'altération ; mais le second en est un autre genre ou une autre espèce (ἄλλο εἶδος). PHILOP., 558, 26 : φησὶ γὰρ ὅτι ἡ κίνησις τοῦ ἀτελοῦς ἐστιν ἐνέργεια (ἡ γὰρ κίνησις ἀπὸ ἀτελοῦς εἰς τέλειον φέρεται, καὶ πάσχει καὶ ἀλλοιοῦται), τὸ δὲ δεύτερον δυνάμει τέλειόν ἐστι · τῶν δὲ τελείων ἡ ἐνέργεια οὐκ ἔστι

κίνησις, ἀλλ' ἕτερόν τι παρὰ τὴν κίνησιν. οὐκ ἄρα οὗν κίνησίς ἐστιν ἡ ἀπὸ τοῦ δευτέρου δυνάμει ἀγωγὴ εἰς τὸ δεύτερον ἐνεργείᾳ, ἀλλὰ μεταβολή. — Le passage à l'acte d'une faculté n'est pas, à proprement parler, un mouvement ou un devenir; il se produit, comme l'acte même, dans un instant indivisible. Dès que la vue existe, la vision a lieu immédiatement et tout d'un coup, si les conditions nécessaires sont réalisées. V. *ad* II, 5, 417 a, 16—17. — Il faut donc prendre ici δυνάμει (a, 4) dans le sens de faculté ou puissance du second degré : il est clair que le rôle du sensible se borne à faire passer le sensitif de l'état de faculté à celui d'activité; car le sensitif ne pâtit pas sous son influence. — ἡ ἁπλῶς ἐνέργεια (a, 7) désigne l'acte au sens absolu du mot, celui qui consiste, pour l'être parfait, à user des facultés qu'il possède, par opposition à la forme inférieure de l'acte qui n'est que l'acquisition des facultés elles-mêmes ou des habitudes (v. *ad* II, 1, 412 a, 21; b, 25 — 413 a, 3). SIMPL., 265, 13 : ἡ δὲ ἁπλῶς ἐνέργεια, τουτέστιν ἡ ἄνευ τοῦ ἀτελοῦς μόνον οὖσα ἐνέργεια, ἑτέρα τῆς τοῦ ἀτελοῦς ἐντελεχείας.

431 a, 8. τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι..... νοεῖν. — φάναι, au sens propre, c'est-à-dire « énoncer un terme isolé » ou « poser une notion indivisible sans la mettre en rapport avec une autre » (*Meta.*, Θ, 10, 1051 b, 24; V. *ad* III, 6, 430 b, 6—20; b, 26—29). L'opération qui consiste à saisir les sensibles propres ressemble à l'intellection de la quiddité d'une notion. Il y a, dans les deux cas, une intuition indivisible et infaillible. V. *ad* III, 3, 428 a, 11; b, 18—19; 6, 430 a, 26 sqq.

431 a, 9. ὅταν δὲ ἡδὺ..... 10. φεύγει. — *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a, 21 : ἔστι δ' ὅπερ ἐν διανοίᾳ κατάφασις καὶ ἀπόφασις, τοῦτ' ἐν ὀρέξει δίωξις καὶ φυγή. Ce que sont, dans l'ordre de la pensée, l'affirmation et la négation, la recherche et la fuite le sont dans l'ordre de la connaissance sensible. Elles constituent, en effet, dans leurs genres respectifs, des opérations discursives. Il y a comme une synthèse (σύνθεσις αἰσθημάτων) dans le fait d'apercevoir que telle qualité sensible produit tel état affectif. SIMPL., 265, 35 : ἐπειδὴ ἐν συμπλοκῇ πως καὶ ἡ τοιαύτη συνίσταται κρίσις τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ὡς γνωστοῦ καὶ ὡς ἡδέος.

431 a, 10. ἐνεργεῖν τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι πρὸς τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν. — τῇ αἰσθητικῇ μεσότητι = le terme moyen constitué par l'organe sensitif. Pour être affecté par les qualités

opposées, le sensorium doit posséder la ou les qualités intermédiaires. V. *De an.*, II, 11, 424 a, 4 sqq. (τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως... κτλ.) et les notes *ad loc.* — C'est à dessein, sans doute, qu'ARISTOTE a employé ici αἰσθητικὴ μεσότης pour désigner le sensorium, car les qualités sensibles agréables sont précisément celles qui agissent sur le milieu constitué par le sensorium sans le détruire, c'est-à-dire qui sont, comme lui, moyennes ou tempérées (v. *ad* II, 12, 424 a, 30—31; III, 2, 426 b, 3—7; 426 a, 30). SIMPL., 266, 12 : διὰ γὰρ τὸ τὸ αἰσθητικὸν σωματικῷ ὀργάνῳ πάντως χρῆσθαι τὰ ἐκείνου σωτήρια ἢ φθαρτικὰ πάθη γινώσκει τε καὶ ὡς οἰκεῖα ἢ ἀλλότρια τὰ μὲν ἀγαπᾷ τὰ δὲ φεύγει. — TORSTRIK (p. 206) traduit αἰσθητικὴ μεσότης par *sensus communis*. Mais, bien que l'agréable ou le désagréable et les sensibles communs ne soient pas sans analogie, ARISTOTE ne paraît pourtant pas en attribuer la conscience au sens commun. V. *Ind. Ar.*, 17 a, 22. — ἐνεργεῖν πρὸς a sans doute ici le même sens que dans *Eth. Nic.*, X, 4, 1174 b, 14 : αἰσθήσεως δὲ πάσης πρὸς τὸ αἰσθητὸν ἐνεργούσης..... (27) φαμὲν γὰρ ὁράματα καὶ ἀκούσματα εἶναι ἡδέα. δῆλον δὲ καὶ ὅτι μάλιστα, ἐπειδὰν ᾖ τε αἴσθησις ᾖ κρατίστη καὶ πρὸς τοιοῦτον ἐνεργῇ. Quoiqu'il reconnaisse que ce sens est le seul qui soit conforme au texte des manuscrits, TORSTRIK (*l. l.*) préférerait expliquer, en supprimant ἢ κακόν : *gaudere et dolere sunt relationes quaedam sensûs communis ad bonum quatenus bonum est.* Cette interprétation ne nous paraît pas supérieure à celle que comporte le texte traditionnel.

431 a, 11. ᾗ τοιαῦτα. — *En tant que tels*, c'est-à-dire dans la mesure où ils se confondent avec l'agréable et le désagréable. On ne peut pas dire, en effet, que la sensibilité s'exerce sur les concepts du bien ou du mal. Mais, au moins chez l'animal qui se laisse guider par sa nature, la sensation de l'agréable correspond à ce qui est bon pour lui, et celle du désagréable à ce qui est mauvais ou nuisible. V. *Eth. Nic.*, X, 2, 1173 a, 4 : ἴσως δὲ καὶ ἐν τοῖς φαύλοις ἐστί τι φυσικὸν ἀγαθὸν κρεῖττον ἢ καθ' αὑτά, ὃ ἐφίεται τοῦ οἰκείου ἀγαθοῦ (τοῖς φαύλοις paraît désigner les animaux — a, 2. τὰ ἀνόητα, — cf. MICH. EPH., 538, 25); *Ibid.*, VII, 14, 1153 b, 31. C'est à peu près ce qu'a compris SIMPLICIUS (266, 15) qui a lu, du reste, ᾗ τὰ τοιαῦτα : τὸ δὲ ἢ τὰ τοιαῦτα πρόσκειται τῷ ἀγαθὰ ἢ κακά, διότι οὐδέποτε ἡ αἴσθησις τὸ ἀγαθὸν ὡς ἀγαθὸν ἢ τὸ κακὸν ὡς κακὸν κρίνει,..... ἀλλὰ τὸ ἡδὺ ὡς ἀγαθὸν καὶ τὸ λυπηρὸν ὡς κακὸν τὸ μὲν

διώκει τὸ δὲ φεύγει. Peut-être aussi le sens est-il plus simple : le plaisir et la douleur sensibles consistent dans l'exercice de la sensibilité sur l'objet en tant que bon ou mauvais, utile ou nuisible, et non en tant que coloré ou sonore.

431 a, 12. καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις τὸ αὐτὸ [ἡ] κατ' ἐνέργειαν. — TRENDELENBURG (p. 425) lit τοῦτο ᾗ κατ' ἐνέργειαν ou τοῦτο κατ' ἐνέργειαν et explique : *Quatenus res in universum vel bonae vel malae sunt* (ᾗ τοιαῦτα, *quod genus significat*) *animus vel gaudet vel dolet; quatenus in nos ipsos agunt* (ᾗ κατ' ἐνέργειαν), *vel concupiscimus vel fugimus.* Mais ne faut-il pas aussi que les choses *in nos ipsos agant* pour que nous éprouvions du plaisir et de la douleur? L'interprétation de TORSTRIK (p. 207 : *aut enim haec ita intelligenda sunt ut* ἡ φυγή *sit* τὸ ἐνεργεῖν πρὸς τὸ κακόν, ἡ ὄρεξις τὸ ἐνεργεῖν πρὸς τὸ ἀγαθόν, *aut, si in iis quae praecedunt verba* ἢ κακόν — **11.** — *spuria sunt*, — v. la note précédente, — *et fuga et appetitus erunt* ἐνεργεῖν τι πρὸς τὸ ἀγαθόν.) qui supposerait comme texte : καὶ ἡ φυγὴ δὲ καὶ ἡ ὄρεξις τὸ αὐτὸ τοῦτο ἡ κατ' ἐνέργειαν, ne nous paraît pas meilleure. Car, bien que la *faculté* désirante et la *faculté* sensitive soient identiques, comme ARISTOTE va le dire, il n'admet sans doute pas que le plaisir et la douleur soient identiques à l'acte de rechercher ou d'éviter ce qui les cause. L'explication devient très facile en lisant τὸ αὐτὸ (LV) et en supprimant ἡ (V) : La fuite et la recherche sont les actes de la même chose, les fonctions de la même faculté, proposition qui est exprimée plus clairement par καὶ οὐχ ἕτερον..... κτλ. (*ut καί explicandi magis quam copulandi vim habere videatur. Ind. Ar.*, 357 b, 14).

431 a, 14. ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο. — V. *ad* II, 12, 424 a, 25 ; III, 2, 425 b, 27; 4, 429 b, 10.

431 a, 15. τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει..... — V. *ad* III, 7, 431 a, 15—17; b, 2; 4; 7; 8, 432 a, 8; 12. — Bien que la pensée ne puisse s'exercer sans le concours de l'imagination, on ne saurait confondre le concept avec l'image qui l'accompagne. L'image n'est pas plus adéquate au concept que le triangle dont le géomètre s'aide pour démontrer un théorème n'est l'objet de la démonstration (*De mem.*, 1, 449 b, 31 : .....νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος · συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν τῷ διαγράφειν · ἐκεῖ τε γὰρ οὐθὲν προσχρώμενοι τῷ τὸ ποσὸν ὡρισμένον εἶναι τὸ τριγώνου, ὅμως γράφομεν ὡρισμένον κατὰ τὸ ποσόν · καὶ ὁ νοῶν ὡσαύτως κἂν μὴ ποσὸν νοῇ, τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσόν, νοεῖ δ' οὐχ ᾗ ποσόν.). C'est que l'image est une juxtaposition purement empirique d'éléments sensibles, tandis que le concept est un tout dont les diverses parties sont nécessairement unies, soit que la nécessité de leur union apparaisse tout d'un coup et immédiatement à l'intellect, soit qu'elle résulte de la démonstration (v. *ad* II, 9, 413 a, 11—12; III, 6, 430 b, 6—20). La sensation nous montre que le feu est chaud, mais non pourquoi il l'est (*Meta.*, A, 1, 981 b, 11 : οὐ λέγουσι (*sc.* αἱ αἰσθήσεις) τὸ διὰ τί περὶ οὐδενός, οἷον διὰ τί θερμὸν τὸ πῦρ, ἀλλὰ μόνον ὅτι θερμόν.) ; la pensée nous fait connaître la cause ou la raison nécessaire des choses (*An. post.*, I, 6, 74 b, 6 : ὃ γὰρ ἐπίσταται, οὐ δυνατὸν ἄλλως ἔχειν. *Ibid.*, 2, 71 b, 9 : ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἁπλῶς,..... ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ' ἄλλως ἔχειν. *Ibid.*, II, 2, 90 a, 31; 11, 94 a, 20 *et sæp.*; WADDINGTON, *Psych. d'Ar.*, p. 140). Lors même que nous pourrions sentir que les angles du triangle sont égaux à deux droits, nous en chercherions encore la démonstration et, quoi qu'on en dise, nous ne le saurions pas, parce que la sensation n'atteint que le particulier, tandis que la science a pour objet l'universel (*An. post.*, I, 31, 87 b, 35; b, 28 : οὐδὲ δι' αἰσθήσεως ἔστιν ἐπίστασθαι . εἰ γὰρ καὶ ἔστιν ἡ αἴσθησις τοῦ τοιοῦδε καὶ μὴ τοῦδέ τινος, ἀλλ' αἰσθάνεσθαί γε ἀναγκαῖον τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν . τὸ δὲ καθόλου καὶ ἐπὶ πᾶσιν ἀδύνατον αἰσθάνεσθαι. *Meta.*, E, 1, 1025 b, 14 : φανερὸν ὅτι οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις οὐσίας οὐδὲ τοῦ τί ἐστιν ἐκ τῆς τοιαύτης ἐπαγωγῆς). Cette universalité de la connaissance intellectuelle est la conséquence immédiate de sa nécessité ; ce qui est nécessaire est toujours (τὸ ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεὶ ἅμα, τὸ ἐξ ἀνάγκης ἀεὶ ὡσαύτως. V. *Ind. Ar.*, 43 a, 40). La proposition : « il n'y a de science que du général » n'est qu'un corollaire de ce principe plus rigoureusement exact : il n'y a de science que du nécessaire; le καθόλου a son fondement dans le καθ' αὑτό (v. *ad* I, 1, 402 b, 5—8; *An. post.*, I, 4, 73 b, 26 : καθόλου δὲ λέγω ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχῃ καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό . φανερὸν ἄρα ὅτι ὅσα καθόλου, ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχει τοῖς πράγμασιν. *Ibid.*, 5, 74 b, 6 : τὰ δὲ καθ' αὑτὰ ὑπάρχοντα ἀναγκαῖα τοῖς πράγμασιν), et toute la valeur de l'universel lui vient précisément de ce qu'il est fondé sur la connaissance de la nécessité ou de la cause (*Ibid.*, 31, 88 a, 5 : τὸ δὲ καθόλου τίμιον, ὅτι δηλοῖ τὸ αἴτιον ·). Par suite,

la connaissance générale qui résulterait de l'accumulation des expériences, ou l'image composite formée par la fusion des images particulières, ne sauraient être confondues avec la science et le concept. Sans doute, quelques-uns des animaux qui sont doués de mémoire peuvent unir en une seule représentation les images laissées en eux par plusieurs sensations semblables. Ces représentations, qui reproduisent les traits communs aux divers objets sentis, constituent l'expérience (ἐμπειρία, *An. post.*, II, 19, *præs.* 100 a, 15; *Meta.*, A, 1, 980 b, 25; V. *ad* I, 4, 407 a, 32—33; II, 2, 413 a, 11—12; III, 11, 434 a, 7—8). Mais cette expérience, qui n'est en somme qu'une collection d'images ou de faits particuliers, diffère essentiellement de la connaissance intellectuelle : « .....avoir le « sentiment (ὑπόληψις) que tel remède sera utile à Callias « atteint de telle maladie, et à Socrate et à plusieurs individus, « est le fait de l'expérience. Mais savoir que tel remède réus- « sira à tous ceux qui ont telle maladie, déterminée par un « concept unique (κατ' εἶδος ἕν), par exemple à tous ceux qui « souffrent d'inflammations, ou à tous les bilieux, ou à tous « les fiévreux, cela appartient à l'art » : .....ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις, ἡ δὲ τέχνη τῶν καθόλου,..... οἱ μὲν τὴν αἰτίαν ἴσασιν, οἱ δ' οὔ . οἱ μὲν γὰρ ἔμπειροι τὸ ὅτι μὲν ἴσασι, διότι δ' οὐκ ἴσασιν · οἱ δὲ τὸ διότι καὶ τὴν αἰτίαν γνωρίζουσιν (*Meta.*, *l. l.*, 981 a, 7 sq.). — Si l'on peut soutenir que la sensation est la source de la connaissance intellectuelle et que, dans le cas où il nous manquerait un sens, quelque science nous manquerait nécessairement (v. *ad* I, 1, 402 a, 19; 402 b, 16—403 a, 2 ; III, 8, 432 a, 7—8), c'est que l'universel est contenu dans le particulier, l'intelligible dans le sensible, comme le genre dans l'espèce (v. RAVAISSON, *Ess. sur la Méta. d'Ar.*, t. I, p. 485). Toutefois, il ne suffit pas, pour dégager le concept de la représentation sensible, de faire abstraction des particularités de celle-ci et de réunir en un tout les caractères qui se présentent dans tous les cas ; il faut comprendre pourquoi ils sont solidaires et la nécessité de leur union. Il faut aussi, et par là même, les ranger dans leur ordre de subordination (ταῦτα τάξαι τί πρῶτον ἢ δεύτερον, *An. post.*, II, 13, 97 a, 25); enfin, exclure les caractères qui, bien que se présentant dans tous les cas, n'appartiennent pas par soi à l'essence considérée. L'égalité des angles à deux droits, par exemple, n'est pas une propriété de l'isocèle en tant que tel, quoiqu'elle se présente toujours avec lui (*An. post.*, I, 4, 73 b, 25; 31 sqq.).

On y arrive quelquefois du premier coup et après une perception unique. Il faut, dans d'autres circonstances, spécialement quand il s'agit de choses complexes, des impressions répétées (v. *ad* I, 1, *l. l.* ; II, 2, *l. l.*) ou le coup d'œil spécial que l'expérience donne aux vieillards (*An. post.*, II, 19, 100 a, 5; *Eth. Nic.*, VI, 12, 1143 b, 11 ; I, 1, 1094 b, 14; 1095 a, 2). Cette répétition ne contribue d'ailleurs en rien à l'universalité du concept; elle nous aide seulement à apercevoir l'essence qui peut nous avoir échappé une première fois (*An. post.*, I, 31, 88 a, 4 : ἐκ γὰρ τῶν καθ' ἕκαστα πλειόνων τὸ καθόλου δῆλον.). C'est, il est vrai, du sensible, que la pensée dégage le concept intelligible qui lui est immanent et, à ce point de vue, on peut dire que la sensation qui nous permet de saisir la notion de l'homme dans Callias est intellection et pensée (*De sensu*, 6, 445 b, 16 ; *Mot. an.*, 6, 700 b, 19 ; V. *ad* III, 3, 428 a, 2—4 ; *Eth. Nic.*, VI, 12, 1143 b, 5 ; V. *ad* III, 10, 433 a, 14—21 ; *An. post.*, II, 19, 100 a, 16). Mais ni la sensation, ni l'image qui la reproduit à l'état faible ne sont adéquates au concept (*An. post.*, II, 31, 87 b, 28—31). L'intellect n'est pas un réceptacle de sensations ou d'images individuelles, il est un réceptacle de formes (τόπος εἰδῶν, *De an.*, III, 4, 429 a, 27).

431 a, 15. ὅταν δὲ..... 17. ἡ ψυχή. — Après κακόν, il faut sous-entendre τὸ φαντασθέν, comme ci-dessus (a, 9) τὸ αἰσθητὸν après λυπηρόν. Lorsque l'âme dianoétique aperçoit, non plus, comme la sensibilité, l'agréable ou le pénible, mais les concepts du bon ou du mauvais, de l'utile ou du nuisible, dans l'image de l'objet qu'elle saisit, et qu'elle affirme ou qu'elle nie ces qualités de cet objet, elle le fuit ou le recherche. THEM., 208, 13 : τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ μὲν φαντάσματα πρόκειται ὥσπερ καὶ τὰ αἰσθήματα τῇ αἰσθήσει, τὸ δὲ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν ὥσπερ ἐκείνῃ τὸ ἡδὺ καὶ τὸ λυπηρόν. — Peut-être faut-il prendre pour sujet de φεύγει ἢ διώκει, non pas l'âme dianoétique, mais τὸ νοοῦν sous-entendu. — Nous ne voyons pas de raisons sérieuses, malgré les divergences des manuscrits, pour supprimer, comme le propose TORSTRIK (p. 207), φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ. Il nous paraît encore plus douteux que la proposition a, 16 : διὸ οὐδέποτε..... (17) ἡ ψυχή soit interpolée comme le pense le même auteur (p. 208), et nous ne croyons même pas qu'il y ait lieu d'adopter la conjecture de SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, IX, 351 ; *Jen. Liter.*, IV, 1877, p. 207), et de la transporter avant a, 15 : ὅταν δέ. Il faut seulement admettre, avant διό, l'ellipse d'une

phrase analogue à celle que nous trouvons un peu plus loin, b, 2 : τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ. La pensée discursive, soit théorique, soit pratique, a donc besoin des images pour s'exercer. C'est pourquoi, etc....

431 a, 17. ὥσπερ δὲ..... 20. πλείω. — Ce passage, dit WALLACE (p. 279), paraît signifier que les φαντάσματα sont seulement les *media* ou les conditions de la pensée, précisément de même que l'air est le *medium* de la vue, mais n'en est que le *medium* ou la condition. Il traduit, en conséquence, αὐτὴ δ' ἕτερον (a, 18) par : *while the pupil itself remains different from it.* Mais cette interprétation n'a que de lointains rapports avec le texte. Elle supposerait, entre autres choses, αὐτὴ δ' ἕτερόν τι (cf. *Meta.*, Z, 17, 1041 b, 17). Et puis la comparaison des images, dans lesquelles l'intellect aperçoit les concepts, avec l'air qui sert de milieu à la vision ne serait rien moins que juste. L'explication de TORSTRIK (p. 199) nous paraît préférable : *Aer et oculum afficit et aurem, quamquam diverso modo, et necesse est sit aliqua medietas sensitiva in quam et color desinat et sonus : ea vero quum numero una sit et individua et partium expers, necesse est notione diversa sit : aliter enim fieri non potest ut et color et sonus simul ei appareant et discernantur ab eâ.* C'est, d'ailleurs, ce qu'a compris SIMPLICIUS (269, 33) : ..... ὁ μὲν ἀὴρ ὁ περωτισμένος εἰς τὴν κόρην δρᾷ προφανῶς, αὕτη δὲ προκαλεῖται εἰς ἐνέργειαν τὴν ὁρατικὴν δύναμιν, ἐκείνη δὲ τὴν κοινὴν αἴσθησιν..... ..... (270, 22) τότε γὰρ ἓν τὸ ἔσχατον · ἓν μέν, ὅτι μία ἡ κοινὴ αἴσθησις, ... (25) τοῦτο δέ ..., καὶ μία μεσότης εἴρηται · μία μέν, ἐπειδὴ κἀκεῖνο ἕν, μεσότης δὲ ὡς οἷον κέντρον τῶν πολλῶν ἀπ' αὐτοῦ προϊουσῶν (SIMPLICIUS semble ici s'écarter légèrement de l'interprétation qu'il a lui-même donnée plus haut — v. *ad* III, 2, 427 a, 10 — et qu'il répète un peu plus bas — 271, 7 — de la comparaison du sens commun à un point médian. μεσότης nous paraît signifier dans ce passage, comme στιγμὴ ci-dessus, *l. l.*, le point qui détermine deux segments dans une ligne. V. *Phys.*, VIII, 8, 263 a, 23 cité ci-dessus, *l. l.*) ..... (31) τῷ λόγῳ καὶ τῷ εἶναι, ὡς αὐτὸς εἴωθε λέγειν, πολλά, κατὰ διαφόρους λόγους τὰς διαφόρους ἐπιγινώσκουσα τῶν αἰσθητῶν ἰδιότητας. — SIMPLICIUS (269, 19) et PHILOPON (560, 15) remarquent que cette phrase n'a pas d'apodose. Mais ils pensent qu'il n'y a pas de lacune dans le texte et que ὥσπερ δὲ se rattache à ce qui précède (οὐ μὴν ἀποδίδωσιν οὐδὲ ὡς ἀποδώσον εἴρηκεν τὸ ὥσπερ δέ, ἀλλ' ὡς πρὸς ἤδη ἐγνωσμένον ἀναφέρει, SIMPL., 269, 22 ; cf. 28).

ARISTOTE vient de montrer, dit SIMPLICIUS (269, 31), que la pensée discursive pratique n'atteint pas immédiatement les objets sur lesquels elle s'exerce, mais au moyen des organes et des facultés de connaître propres à chacun d'eux. De même l'air, etc... — Mais, comme il s'agit, dans ce qui précède, aussi bien de la pensée théorique que de la pensée pratique, la transition nous paraît plutôt la suivante : L'intellect ne pense pas sans images. Comme sa fonction essentielle est de penser l'unité soit indivisible, soit synthétique (v. *ad* III, 6, 430 b, 6—20), il faut, au moins, que la matière sur laquelle il s'exerce — les images — ne soit pas dépourvue de toute unité. De là, la digression d'ARISTOTE sur le principe qui fait l'unité des images ou des perceptions, — celles-là n'étant que la reproduction affaiblie de celles-ci. Si ὥσπερ a le sens que lui prête SIMPLICIUS (v., sur cette acception, *Ind. Ar.*, 872 b, 36 : ὥσπερ = γίγνεται οὖν ταὐτό, ὥσπερ), il faudrait donc suppléer à peu près ceci : L'âme ne pense jamais sans images ; ⌊cette matière de l'intellection a, du reste, l'unité nécessaire, car les images ne sont que des perceptions affaiblies et celles-ci ont une unité.⌉ C'est ainsi qu'il arrive que l'air..... — Mais n'est-il pas plus simple de faire de καὶ ἡ ἀκοὴ ὡσαύτως l'apodose de ὥσπερ δέ ? « De même que l'air agit sur la pupille, celle-ci sur un autre organe et ainsi de suite, de même fait l'ouïe, mais le dernier terme auquel aboutissent ces deux processus est un » (nous trouvons un peu plus haut, II, 9, 421 b, 3, la même construction : ἔστι δ' ὥσπερ καὶ ἡ ἀκοὴ καὶ ἑκάστη τῶν αἰσθήσεων, ἡ μὲν τοῦ ἀκουστοῦ καὶ ἀνηκούστου, ἡ δὲ τοῦ ὁρατοῦ καὶ ἀοράτου, καὶ ἡ ὄσφρησις τοῦ ὀσφραντοῦ καὶ ἀνοσφράντου.). ARISTOTE développe ensuite cette idée, en montrant comment ce dernier terme peut recevoir à la fois des sensibles différents comme le blanc et le noir. Il ne nous paraît donc y avoir ni irrégularité, ni anacoluthe dans la construction, quoi qu'en pense NEUHAEUSER (*Arist. Lehre v. d. sinnl. Erkenntnissverm.*, p. 52), et il n'y a pas lieu de modifier la ponctuation traditionnelle comme le fait BIEHL, qui remplace par une virgule le point en haut après ὡσαύτως et marque, à la suite de TORSTRIK (p. 199), une lacune après πλείω. Il ne peut, semble-t-il, y avoir de doute que sur le sens de τὸ δὲ ἔσχατον ἕν, καὶ μία μεσότης. Nous avons adopté l'interprétation qu'en donne SIMPLICIUS (*l. l.*). Mais on serait plutôt tenté d'entendre par là, non pas le sens commun lui-même (car alors l'idée exprimée se trouve répétée presque dans les mêmes termes dans ce qui suit immédiatement), mais l'organe

du sens commun ou l'organe central de la sensibilité, auquel aboutissent les processus physiologiques dont parle ARISTOTE. μεσότης signifierait, en ce cas, l'organe du sens commun, le cœur (v. *ad* II, 12, 424 a, 24—25 ; III, 2, 426 b, 15—17), qui serait ainsi désigné soit parce qu'il occupe le centre de l'organisme (*Vit. et mort.*, 3, 469 a, 23 : κατὰ μὲν οὖν τὰ φαινόμενα δῆλον ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι ἐν τούτῳ τε καὶ ἐν τῷ μέσῳ τοῦ σώματος τῶν τριῶν μορίων ἥ τε τῆς αἰσθητικῆς ἀρχὴ ψυχῆς ἐστὶ... κτλ. *De respir.*, 8, 474 a, 30 ; *Part. an.*, III, 4, 666 a, 15 *et sæp.* Cf. FREUDENTHAL, *Rhein. Mus.*, 1869, p. 397, n. 10 ; SCHIEBOLDT, *De imag. disq. ex. Ar. libb. rep.*, p. 46), soit parce qu'il est un milieu entre les qualités sensibles qu'il est chargé de percevoir (v. *ad* III, 7, 431 a, 10). La transition entre cette phrase et la suivante serait alors très simple : L'*organe* central de la sensibilité est unique. Quant à *ce qui aperçoit* les différences des sensibles,..... etc. Quelle que soit, d'ailleurs, l'interprétation adoptée, il ne nous paraît pas nécessaire de modifier le texte, pour donner une apodose à ὥσπερ δέ... κτλ., en transportant a, 17 : ὥσπερ δὲ..... (20) πλείω après a, 21. ἕν τι et en lisant οὕτω δὴ καὶ ταῦτα (a, 22) au lieu de οὕτω δὲ καὶ ὡς ὅρος, comme le propose FREUDENTHAL (*l. l.*) approuvé par SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, XVII, p. 264 et *Berl. phil. Woch.*, 1882, p. 1283). — V., en outre, MARCHL, *Arist. Lehre v. d. Tierseele*, p. 24, n. 1.

431 a, 21. καὶ πρότερον. — V. *ad* III, 2, 426 b, 12—427 a, 14.

καὶ ὧδε. — V. la note *ad* 431 a, 22—b, 1.

431 a, 22. οὕτω δὲ καὶ ὡς ὅρος. — Le sens commun est un comme la limite (SIMPL., 271, 7 : ὅρον νῦν προσαγορεύων, ὅπερ καὶ πρότερον ἔλεγε, τὸ τῶν εἰς ἓν συμπιπτουσῶν διαφόρων γραμμῶν κοινὸν σημεῖον. PHILOP., 560, 21 : ὅρον δὲ καλεῖ νῦν τὸ κέντρον τοῦ κύκλου). Cette interprétation est tout à fait en harmonie avec ce qu'ARISTOTE a dit dans le passage auquel il renvoie (*De an.*, III, 2, 427 a, 9—14 et les notes *ad loc.*) et, par conséquent, il ne serait pas légitime de prendre ὅρος dans le sens de *définition* (v. *Ind. Ar.*, 529 b, 54) et de traduire : le sens commun est un, tout en contenant une pluralité logique comme la définition.

καὶ ταῦτα..... b, 1. τὸ λευκόν. — Pour comprendre

ce passage, dont l'obscurité est célèbre, il faut se rappeler d'abord les deux réponses qu'ARISTOTE a faites antérieurement, à la question qu'il reprend ici : Comment deux sensibles différents peuvent-ils être présents à la fois dans le sens commun qui doit être, pour les discerner, un et indivisible? La solution qui se présente naturellement est celle-ci : le sens commun est un et multiple comme les choses ; comme un même objet peut être chaud et coloré, de même le sens commun peut recevoir en lui des qualités différentes tout en restant un. Mais cette solution ne suffit pas, car le sens commun discerne simultanément, non seulement des qualités qui appartiennent à des genres différents (chaud et coloré), mais des qualités qui font partie du même genre et qui peuvent être des contraires (chaud et froid). Or, s'il est vrai qu'en puissance une même et indivisible chose peut réaliser les contraires, il n'en est pas ainsi en acte. Pour qu'une chose puisse être en acte deux contraires, il faut qu'elle soit divisible ; chaude dans une de ses parties, froide dans une autre. Nous devons donc admettre que le sens commun est divisible comme les objets capables de recevoir simultanément les contraires en acte. Seulement il ne l'est pas de la même façon. Les choses sont divisibles en tant qu'étendues, le sens commun l'est de la même manière que le point inétendu, un ou multiple suivant le rôle qu'il joue (v. *ad* III, 2, 427 a, 2—16). Il faut remarquer que ces deux solutions, loin de s'exclure, se complètent l'une l'autre : il y a dans le sens commun des qualités différentes ou des qualités contraires comme dans les choses elles-mêmes, mais la coexistence des qualités contraires, rendue possible dans les choses par la divisibilité de l'étendue, est rendue possible dans le sens commun par le rôle qu'il joue comme point limite. — Dans le *De sensu*, nous retrouvons la même solution, ou plutôt les deux parties de la même solution présentées dans l'ordre inverse (v. *ad l. l.*). Mais il y a, néanmoins, une différence entre les deux textes : Dans le second chapitre de ce livre, la difficulté qui attire l'attention d'ARISTOTE est celle-ci : comment le sens commun peut-il percevoir des qualités différentes quand elles font partie du même genre et qu'elles ne diffèrent que spécifiquement, c'est-à-dire quand elles sont contraires (sur la définition des contraires, v. *ad* I, 5, 411 a, 2—7)? Dans le *De sensu*, cette difficulté passe au second plan. Car, y lisons-nous, il est plus aisé, à certains égards, de comprendre comment le sens commun

peut percevoir en même temps des qualités contraires, c'est-à-dire appartenant au même genre, que de concevoir comment il peut saisir simultanément des qualités de genres différents. En effet, chacun des sens spéciaux peut, comme le prouve l'expérience, apercevoir en même temps des qualités contraires; la vue, par exemple, peut sentir à la fois le blanc et le noir. Si donc le sens commun peut sentir simultanément des qualités n'appartenant pas à un même genre, à plus forte raison pourra-t-il percevoir ensemble les qualités contraires qui ne diffèrent que spécifiquement. *De sensu*, 7, 448 a, 13 : εἰ οὖν πλεῖον ἔτι ἀπέχει ἀλλήλων καὶ διαφέρει τὰ συστοίχως μὲν λεγόμενα ἐν ἄλλῳ δὲ γένει τῶν ἐν τῷ αὐτῷ γένει (λέγω δ' οἷον τὸ γλυκὺ καὶ τὸ λευκὸν καλῶ σύστοιχα, γένει δ' ἕτερα · τὸ γλυκὺ δὲ τοῦ μέλανος πλεῖον ἔτι τῷ εἴδει διαφέρει ἢ τὸ λευκόν), ἔτι ἂν ἧττον ἅμα ἐνδέχοιτο αὐτὰ αἰσθάνεσθαι ἢ τὰ τῷ γένει ταὐτά..... 449 a, 2 : εἰ δὲ τούτων ἐν ἑνὶ καὶ ἀτόμῳ αἰσθάνεται, δῆλον ὅτι καὶ τῶν ἄλλων · μᾶλλον γὰρ ἐνεδέχετο τούτων ἅμα πλειόνων ἢ τῶν τῷ γένει ἑτέρων. — Le passage du *De sensu* nous éclaire donc sur la signification qu'il faut attribuer à a, 24. τὰ μὴ ὁμογενῆ (leçon évidemment préférable à τὰ ὁμογενῆ, puisque les contraires sont précisément des ὁμογενῆ. SIMPLICIUS, 272, 3, qui a lu ὁμογενῆ et qui, néanmoins, a bien vu que ce mot ne pouvait désigner ici que des qualités de genres différents comme le chaud et le blanc, est obligé d'expliquer : ὁμογενέσι μὲν οὖσιν ὡς αἰσθητοῖς) et à τὰ ἐναντία. Mais il nous fait comprendre aussi le sens de la phrase b, 22 : καὶ ταῦτα ἓν..... (23) πρὸς ἄλληλα. Nous lisons, en effet, un peu plus loin, dans le même morceau (449 a, 16) : ὁμοίως τοίνυν θετέον καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τὸ αὐτὸ καὶ ἓν εἶναι ἀριθμῷ τὸ αἰσθητικὸν πάντων, τῷ μέντοι εἶναι ἕτερον καὶ ἕτερον τῶν μὲν γένει τῶν δὲ εἴδει. Et le commentaire d'ALEXANDRE sur ce passage semble fait exprès pour expliquer, en même temps, la phrase du *De anima*. ALEX., *De sensu*, 351, 1 : ὁμοίως δή φησι δεῖν λέγειν καὶ ἐπὶ τῆς ψυχῆς τῆς αἰσθητικῆς, τὸ μὲν αὐτὸ καὶ ἓν αὐτὴν οὖσαν τῷ ἀριθμῷ κατὰ τὸ ὑποκείμενον τῷ καὶ ἑνὸς ἐντελέχειαν εἶναι, πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀντιληπτικὴν εἶναι, κατὰ τὸν λόγον μέντοι καὶ τὴν δύναμιν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι διαφέρειν, κατὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν διαφορὰν διαφόρους δυνάμεις ἔχον, καὶ τὰς μὲν τῷ γένει διαφόρους, τὰς δὲ τῷ εἴδει, ὡς ἔχει τὰ αἰσθητὰ πρὸς ἄλληλα. Nous devons, **par conséquent, traduire** ici : Et le sens commun qui est un **par analogie et numériquement possède** en lui ces qualités (**le chaud et le doux**) **dans le même rapport** l'une avec l'autre **que ces sensibles sont, en réalité, vis-à-vis l'un** de l'autre (καὶ

ἓν ὂν τῷ ἀριθμῷ καὶ τῷ ἀνάλογον, ἔχει ταῦτα πρὸς ἑκάτερον ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα ·). C'est-à-dire que deux sensibles perçus simultanément par le sens commun sont en lui dans le même rapport que ces deux sensibles considérés objectivement; ils sont contraires (ἐναντία, ὁμογενῆ) ou appartiennent à des genres différents. Dès lors la phrase suivante (car quelle différence y a-t-il entre la difficulté de s'expliquer comment il peut discerner des sensibles qui n'appartiennent pas au même genre, et celle de concevoir comment il peut discerner des sensibles contraires, par exemple le noir et le blanc?) se comprend aisément. On comprend aussi sans peine pourquoi le sens commun est appelé un numériquement et par analogie. C'est que, s'il est multiple en tant que limite commune de sens différents, il joue, du moins, vis-à-vis de chacun d'eux, le même rôle de limite, et c'est précisément dans cette identité de relation que consiste l'unité par analogie (v. *ad* II, 1, 412 b, 6—9; 3, 414 b, 20—24). — ARISTOTE n'ajoute donc ici rien d'essentiel à la solution qu'il a donnée plus haut (III, 2, 426 b, 12—427 a, 14). Par conséquent, il ne faut pas traduire λεκτέον δὲ καὶ ὧδε par : « et nous devons l'expliquer aussi de la « façon suivante », mais bien par : « et nous devons le répéter « ici » (*et nunc etiam est dicendum*, ARGYR.). SIMPL., 271, 1 : καὶ ἤδη προειρηκὼς τὰ αὐτὰ ἐν τῷ περὶ αἰσθήσεως λόγῳ τῆς κοινῆς, καὶ νῦν συντόμως ὑπομιμνήσκων..... κτλ. Les manuscrits TWy ont νῦν pour ὧδε.

D'après ce que nous venons de dire, la fin de ce morceau ne peut avoir que deux sens : elle doit ou bien corroborer la première des deux assertions qui précèdent (les sensibles aperçus par le sens commun ont en lui les mêmes rapports qu'ils ont dans les choses — et alors ΓΔ doivent désigner les états du sens commun correspondant aux sensibles AB); ou bien confirmer l'opinion émise en dernier lieu : il n'est pas plus difficile de comprendre comment deux sensibles de genres différents se rencontrent dans le sens commun, que de comprendre comment deux sensibles contraires peuvent s'y unir. Cette seconde interprétation, adoptée par SIMPLICIUS, nous paraît la meilleure. D'une part, en effet, il est plus naturel d'admettre que les considérations dont il s'agit se rapportent à ce qui les précède immédiatement. D'autre part, l'explication littérale du texte est plus difficile dans la première hypothèse.

Soient, dit ARISTOTE, deux sensibles contraires : A, le blanc,

et B, le noir, et deux autres sensibles ayant entre eux le même rapport, c'est-à-dire contraires aussi, par exemple le doux, Γ, et l'amer, Δ. Nous aurons :

$$\frac{\text{A blanc}}{\text{B noir}} = \frac{\Gamma \text{ doux}}{\Delta \text{ amer.}}$$

Mais nous pourrons renverser la proportion et dire :

$$\frac{\text{A blanc}}{\Gamma \text{ doux}} = \frac{\text{B noir}}{\Delta \text{ amer}}$$

En d'autres termes, il n'y a pas moins un rapport entre deux sensibles de genres différents qu'entre deux sensibles appartenant au même genre (CHRIST — v. ci-dessous, — FREUDENTHAL, *l. l.*, BAEUMKER, *Arist. Lehre v. d. äuss. u. inn. Sinnesverm.*, p. 74, n. 3, BIEHL et d'autres ont sans doute raison de considérer comme interpolés les mots ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα (a, 26) qui font double emploi avec 25. ὡς τὸ Α... κτλ.). Si, maintenant, ΓΔ peuvent s'unir dans un sujet, ils formeront, aussi bien que AB, une chose une et identique numériquement, mais non point une logiquement (b, 28 : τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, τὸ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό = τότε τὸ Γ καὶ τὸ Δ ὥσπερ καὶ τὸ Α καί τὸ Β τὸ αὐτὸ καὶ ἓν..... γίνεται. V. SIMPLICIUS, ci-dessous), c'est-à-dire que le sens commun, numériquement un, sera logiquement les deux termes du rapport. Mais il est clair qu'il pourra en être de même pour AΓ ou pour AΓ et BΔ (κἀκεῖνο ou κἀκεῖνα ὁμοίως), puisque, comme nous l'avons montré, si les sensibles contraires constituent les deux termes d'un rapport, il en est de même de deux sensibles pris dans des genres différents. Si, au lieu de prendre pour termes du premier rapport le blanc et le noir, nous avions pris le blanc et le doux, nous aurions montré, inversement, qu'il n'y a pas plus de difficulté à comprendre l'union de deux sensibles contraires que celle de deux sensibles ne faisant pas partie du même genre. En résumé, il y a, entre tous les contraires, un certain rapport ($\frac{A}{B}, \frac{\Gamma}{\Delta}$ etc.); il y a, par cela même, un rapport entre tous les sensibles analogues mais ne faisant pas partie du même genre ($\frac{A}{\Gamma}, \frac{B}{\Delta}$ etc.). Or, quand ΓΔ ou AB s'unissent dans le sens commun, ils forment un tout numériquement un et logiquement multiple,

c'est-à-dire qu'ils conservent en lui le rapport qu'ils ont dans la réalité. Mais il pourra en être de même de AΓ ou de BΔ puisque ce sont aussi bien des rapports de termes divers que AB ou que ΓΔ. SIMPL., 272, 10 : ..... ποιεῖται τὸν λόγον διὰ τῶν στοιχείων, λαβὼν ἐπὶ μὲν τοῦ λευκοῦ τὸ Α, ἐπὶ δὲ τοῦ μέλανος τὸ Β, ἄλλα δὲ ἄττα ἐναντία ὑποθέμενος, οἷον γλυκὺ φέρε καὶ πικρόν, ... οἷς στοιχεῖα τὸ Γ καὶ τὸ Δ ἐπιτίθησιν..... εἰ οὖν τὰ ΑΒ ἓν πρὸς ἄλληλα γίνεται, ὅταν ἅμα γινώσκηται, καὶ τὰ ΓΔ ὁμοίως ἓν γενήσεται..... ἐν δὲ τῇ ἀναλογίᾳ καὶ τὸ ἐναλλὰξ χώραν ἔχει, καὶ ἔσται ὡς τὸ Α πρὸς τὸ Γ, οὕτω τὸ Β πρὸς τὸ Δ. τοῦτο δὲ παρείληπται, ἵνα μὴ μόνον ἐπὶ τῶν ἐναντίων, ἀλλ' ἐπὶ τῶν ὁμογενῶν τὸ ἓν γινόμενον νοῶμεν, ... τότε γὰρ καὶ τὸ λευκὸν καὶ τὸ γλυκὺ ἓν γίνεται καὶ τὸ μέλαν καὶ τὸ πικρόν, ... ὁ τοίνυν ἐνδοὺς πρὸς τὸ ὁπωσοῦν ἀλλήλοις ἓν γίνεσθαι τὰ ΑΒ ἢ τὰ ΓΔ καὶ θάτερα δώσει, καὶ πρός γε τὰ ἐναλλάξ..... κτλ. (ces derniers mots semblent prouver que SIMPLICIUS a lu, a, 29 : κἀκεῖνα ὁμοίως).

D'après PHILOPON (561, 13), Γ et Δ désigneraient les intelligibles correspondant à A et à B, c'est-à-dire les concepts du noir et du blanc, et ARISTOTE, en remarquant que la proportion $\frac{A}{\Gamma} = \frac{B}{\Delta}$ se déduit de la première ($\frac{A}{B} = \frac{\Gamma}{\Delta}$), voudrait prouver que l'intellect connaît, non seulement les intelligibles, mais les sensibles correspondants. Mais on ne voit guère comment cette conclusion pourrait résulter de la proportion démontrée : le blanc sensible est au blanc intelligible, ce que le noir sensible est au noir intelligible. D'ailleurs, rien ne fait supposer qu'il s'agisse dans cette digression d'autre chose que du sens commun, et la façon dont elle est introduite (a, 20 : τίνι δ' ἐπικρίνει..... κτλ.) milite contre cette hypothèse.

Les conjectures de CHRIST sur ce passage (dans les thèses de la dissertation *Studia in Ar. libb. Meta. collata*, Berlin, 1853, *ed. pr.*, 30 pp.) nous paraissent tout à fait fondées et sont, de tout point, en harmonie avec l'explication que nous avons proposée : *Arist. de an. Γ. c. VII. p. 431 a 24 legendum est* « πῶς τὰ μὴ ὁμογενῆ » *et a 26 verba* « ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα » *delenda sunt, et fortasse post* Γ « τὸ γλυκὺ » *et post* Δ « τὸ πικρὸν » *exciderunt; sic certe proportio disponenda est :*

λεύκον : μέλαν = γλυκύ : πικρόν.

D'ailleurs, ces conjectures ne nous paraissent pas justifier l'interprétation que BELGER (*in alt. ed.* TREND., p. 432) en tire : *Ut* A (*album*) *ad* B (*nigrum*) — *quae quidem contraria* (ἐναντία)

uno eodemque sensu, uno eodemque medio distinguuntur — , *ita* Γ (*dulce*) *ad* B (*amarum*); *similiter enim uno eodemque comprehenduntur, idem inter utraque contraria* διάστημα. *Quae si ita sunt, mediis permutatis sequitur, ut* A (*album*) *ad* Γ (*dulce*), *ita* B (*nigrum*) *ad* Δ (*amarum*); *in quo* διαστήματα *rursus paria; unum igitur medium. Ut album et nigrum uni eidemque sensui subiecta sunt, ita dulce et amarum. Intellegitur autem ex mediorum permutatione, eodem modo se habere album et dulce.* Mais, étant donné qu'il y a entre A : B ou Γ : Δ, d'une part, et entre A : Γ ou B : Δ, de l'autre, le même διάστημα, il ne résulte pas que, si A et B sont connus *uno eodemque medio*, il en sera de même de A et de Γ. Pour que cette conclusion fût légitime, il faudrait que l'égalité de διάστημα fût établie entre A : B et A : Γ. Or, c'est ce qui ne peut, en aucune façon, résulter de la proportion posée. Tout ce qu'on peut déduire, en effet, de la proportion $\frac{A}{B} = \frac{\Gamma}{\Delta}$ c'est qu'il y a aussi proportion (mais nullement *la même* proportion) entre $\frac{A}{\Gamma}$ et $\frac{B}{\Delta}$ et, par suite, rapports entre ces termes. ARISTOTE ne dit sans doute pas autre chose. Car ce qu'il veut prouver, répétons-le, c'est qu'il n'y a pas moins un rapport entre deux sensibles de genres différents qu'entre deux sensibles contraires.

TORSTRIK (p. 200 sqq.) — qui admet, du reste, que tout ce morceau, depuis ὥσπερ δὲ (a, 17) jusqu'à τὸ λευκόν (b, 1), a été introduit à tort à la place qu'il occupe — en propose le commentaire suivant : ἔστι γὰρ ἕν τι : *haec est* μεσότης *illa* αἰσθητική : οὕτω δὲ (*sicut in animâ*) καὶ ἡ στιγμὴ καὶ ὅλως ὁ ὅρος (*unum est numero, ratione diversum : Γ 3 fin. Phys., Δ 13. 222 a 10—13*). καὶ ταῦτα (*quae initio proposita sunt, dulce et calidum*) ἐν τῷ ἀνάλογον (*nam suae quidque* ἐναντιώσεως *est extremum habituale, cui extremum privativum, dico autem amarum et frigidum, contrarium est :*) καὶ τῷ ἀριθμῷ ὃν ἔχει πρὸς ἑκάτερον ἐναντίον. (*Si enim calidum a frigido certo intervallo distat, quod intervallum numero definiri potest, eodem intervallo distabit dulce ab amaro, album a nigro cet., et numerus idem erit : cf. Met. iota 2. de Sensu et Sensili 7. 448 a 8 sqq.*) τί γὰρ διαφέρει τὸ ἀπορεῖν πῶς τὰ μὴ ὁμογενῆ κρίνει ἢ τἀναντία οἷον λευκὸν καὶ μέλαν; (*Quaestio proposita erat de iis quae, quum non contineantur eodem genere, analogiâ idem sunt, ut calidum et dulce. Jam revocat eam quaestionem ad contraria et quae genere idem sunt,*

ut calidum et frigidum vel album et nigrum : et demonstrat, si album et nigrum uni eidemque simul manifesta sint, esse manifesta etiam album et dulce.) ἔστω δὴ ὡς τὸ Α τὸ λευκὸν πρὸς τὸ Β τὸ μέλαν τὸ Γ (*dulce calidum cet.*) πρὸς τὸ Δ (*amarum frigidum cet.*) ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα (*ut album ad nigrum*). ὥστε καὶ ἐναλλάξ. (Α : Γ = Β : Δ, *album ad dulce calidum cet. ut nigrum ad amarum frigidum cet.*) εἰ δὴ τὰ ΓΔ ἑνὶ εἴη ὑπάρχοντα, (*ponamus esse aliquid in animâ quod duo contraria simul sit vel de quo duo contraria simul praedicentur,*) οὕτως ἕξει (*medietas illa sensitiva,* τὸ ἕν, *eodem modo se habebit*) ὥσπερ κἂν εἰ τὸ ΑΒ, (*mente addendum* τούτῳ τῷ ἑνὶ ὑπῆρχεν, *quo se haberet si aliud quodpiam par contrariorum de eo praedicaretur,*) τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, (*ut numero idem et unum sit,*) τῷ δ' εἶναι οὐ τὸ αὐτό (*ratione vero diversum sit*). κἀκεῖνα ὁμοίως. (*Postquam demonstratum est uno pari contrariorum percepto etiam aliud quodpiam par contrariorum perceptum iri, intelligitur etiam bina paria analogorum simul esse percepta, si ex proportione* Α : Γ = Β : Δ *redimus ad proportionem* Α : Β = Γ : Δ — *quod erat demonstrandum* : τί γὰρ διαφέρει τὸ ἀπορεῖν πῶς τὰ μὴ ὁμογενῆ κρίνει ἢ τἀναντία; — Le moindre défaut de cette interprétation est d'exiger qu'on apporte au texte nombre de corrections ou d'additions. Le sens attribué aux mots a, 22. καὶ τῷ ἀριθμῷ... κτλ. est certainement étranger à la pensée d'ARISTOTE, et on ne trouve rien qui le justifie ni dans le passage de la *Métaphysique*, ni dans celui du *De sensu* auxquels renvoie TORSTRIK. En outre, les dernières lignes sont encore moins intelligibles dans l'explication qu'il propose que dans le texte même. On n'aperçoit pas comment, étant donnée la possibilité de saisir simultanément un couple quelconque de contraires, on pourra démontrer celle de percevoir de la même façon un couple quelconque de sensibles de genres différents, en revenant de la proportion $\frac{A}{\Gamma} = \frac{B}{\Delta}$ à la proportion $\frac{A}{B} = \frac{\Gamma}{\Delta}$.

L'explication proposée par FREUDENTHAL (*Rhein. Mus.*, 1869, p. 397, n. 10) qui a, le premier, restitué a, 23. ὃν pour ὅν, est plus plausible et même, à notre avis, presque entièrement juste pour la fin du morceau, a, 25 : ἔστω δὴ..... (b, 1) τὸ λευκόν. Mais elle suppose, en ce qui concerne la première partie du texte (v. app. crit.), de trop nombreuses modifications pour qu'on puisse l'admettre autrement qu'en désespoir de cause, et l'adopter sans réserves comme le fait

SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, XVII, p. 264 et *Berl. phil. Woch.*, 1882, p. 1283).

BRENTANO (*Psych. d. Ar.*, p. 94, n. 49) et BAEUMKER, *Arist. Lehre v. d. äuss. u. inn. Sinnesverm.*, p. 73 sqq.), qui conservent l'un et l'autre la leçon a, 23. ὄν, pensent qu'ARISTOTE s'est posé ici la question de savoir comment l'âme peut connaître la différence des qualités objectives des choses extérieures, et y répond que cette différence est sentie grâce à celle des sensations subjectives, lesquelles sont *proportionnelles* aux qualités objectives. BAEUMKER traduit, en conséquence, la phrase a, 22 : καὶ ταῦτα ἓν..... (23) πρὸς ἄλληλα de la façon suivante : *Und auch jene Wahrnehmungen (sc. die des Süssen und Warmen) sind eins nach der Beziehung und dem Verhältnisse,* [ἀριθμῷ], *wie es jene (die entsprechenden äussern Objekte* [ἐκεῖνα]) *zu einander haben.* Mais NEUHAEUSER (*Arist. Lehre v. d. sinnl. Erkenntnissverm.*, p. 53 sqq.) a fait valoir contre cette explication des raisons qui paraissent probantes.

KAMPE (*Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 108, n. 3) comprend d'une façon analogue : Les perceptions du sens commun forment en lui une unité de sensations opposées de la même façon et constituées d'éléments mélangés suivant le même rapport numérique, que les qualités des objets extérieurs correspondants (les couleurs, par exemple, sont des mélanges de blanc et de noir ; les saveurs, des mélanges de doux et d'amer. V. *De sensu*, 3, 439 b, 19 ; 27 ; 4, 442 a, 12 sqq.). Dans l'argument qui suit, A et B représentent les contraires sensibles objectifs, Γ et Δ les sensibles contraires en tant que saisis par le sens commun. De la proportion $\frac{A}{B} = \frac{\Gamma}{\Delta}$ on peut déduire $\frac{A}{\Gamma} = \frac{B}{\Delta}$. Par suite, Γ et Δ, états du sens commun, seront en lui dans le même rapport que A et B dans la réalité ; ils constitueront une unité numérique, tout en étant logiquement plusieurs. — Mais on ne voit pas bien à quoi servirait, dans ce raisonnement, le renversement de la proportion. Car la conclusion pourrait aussi bien se déduire de la proportion primitive $\frac{A}{B} = \frac{\Gamma}{\Delta}$. De plus, on n'aperçoit pas davantage quel serait l'intérêt de κἀκεῖνο ὁμοίως. — WALLACE (p. 281) paraît donner la préférence à cette explication. Mais comme il la déclare identique à celle de PHILOPON, il se pourrait qu'il n'eût compris ni l'une ni l'autre.

Bien que supérieure à celle que nous avons indiquées, l'explication de NEUHAEUSER (*op. cit.*, p. 56 sqq.) nous paraît soulever quelques difficultés. Voici comment (p. 59) il traduit le début : *Dasjenige, womit die Seele die Wahrnehmungen des Süssen und Warmen unterscheidet, ist ein einheitliches Princip, wie auch der Punkt oder die Grenze. Indem — in diesem Princip — auch diese Wahrnehmungen selbst der Analogie und der Zahl nach eins sind, verhält sich jede derselben zur andern, wie sich die entsprechenden objectiven Qualitäten zu einander verhalten, (die ebenfalls der Analogie und — wie angenommen wird — der Zahl nach eins sind).* La traduction de ταῦτα ἓν τῷ ἀνάλογον καὶ τῷ ἀριθμῷ ὄν (b, 22) par *diese Wahrnehmungen selbst der Analogie und der Zahl nach eins sind*, ne nous paraît pas correcte ; car elle supposerait, dans le texte, ὄντα (cf. III, 6, 430 a, 27 : σύνθεσίς τις ἤδη νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων). Pour la fin du paragraphe, l'interprétation de NEUHAEUSER ne diffère pas essentiellement de celle de KAMPE et comporte, en partie, les mêmes objections.

Le commentaire de BULLINGER (*Arist. Nus-Lehre*, p. 14 sq.) n'ajoute pas grand chose aux précédents, et sa traduction de ὡς ἐκεῖνα πρὸς ἄλληλα (*wie jene — zwei Punkte in dem einen Punkt, jene in der einen Grenze gedachten zwei Grenzen — zu einander*) ne serait acceptable que si les « limites » et les « points », que ὡς ἐκεῖνα est censé remplacer, avaient été explicitement désignés dans ce qui précède. — L'explication proposée par ESSEN (*D. zweite Buch* etc., p. 88 sqq.) exige qu'on ajoute au texte une douzaine de mots et qu'on en supprime à peu près autant, sans parler des corrections, des transpositions, des lacunes supposées et des modifications apportées à la ponctuation traditionnelle. Toutefois, le sens qu'il attribue à a, 23. ἔχει..... πρὸς ἄλληλα (*Die Mitte Grau ist weiss gegen Schwarz und schwarz gegen Weiss.*) serait peut-être acceptable (cf. *De an.*, II, 11, 424 a, 6 : τὸ γὰρ μέσον κριτικόν . γίνεται γὰρ πρὸς ἑκάτερον αὐτῶν θάτερον τῶν ἄκρων ·) et pourrait servir de base à une explication assez cohérente de l'ensemble du morceau, pourvu qu'on lût, a, 22, καὶ τοῦτο au lieu de καὶ ταῦτα. V., en outre, SCHELL (*Die Einh. des Seelenleb.* etc., p. 184) et BYWATER (*Arist., Journ. of Philol.*, 1888, p. 60). Ce dernier constate qu'on peut expliquer le texte sans lui faire subir de modifications importantes.

431 b, 2. τὰ μὲν οὖν εἴδη..... νοεῖ. — On ne peut pas dire

plus nettement que les images ne sont pas l'objet de l'intellect, mais seulement le véhicule des concepts (εἴδη. V. *ad* III, 7, 431 a, 15; 8, 432 a, 12—15). — τὸ νοητικὸν = ἡ διανοητικὴ ψυχή. V. *ad* III, 7, 431 a, 15—17.

431 b, 3. καὶ ὡς..... 5. κινεῖται. — Le sens littéral est douteux : La proposition b, 3 : ὡς ἐν ἐκείνοις..... φευκτόν peut être considérée soit comme subordonnée, soit comme principale, — ὡς peut régir, en effet, soit toute la proposition, soit seulement ἐν ἐκείνοις —; ἐκείνοις peut désigner ou bien les sensibles, ou bien les images, ou même τὰ εἴδη —; ὥρισται peut avoir soit le sens moyen, soit le sens passif et, par suite, αὐτῷ peut vouloir dire soit « pour lui », soit « par lui ». Il est possible, même, de faire de αὐτῷ le complément de διωκτὸν καὶ φευκτόν. D'après SIMPLICIUS (273, 34), ἐκείνοις désigne les sensibles : ὡς ἐν ἐκείνοις ὥριστο αὐτῷ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτόν, ἐν ἐκείνοις λέγων τοῖς αἰσθητοῖς, καθάπερ αὐτὸς σαφῶς ἑρμηνεύει ἀντιδιαιρῶν αὐτοῖς τὰ ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως, ἅπερ ἐστὶ τὰ φανταστά. THEMISTIUS (209, 11) dit, au contraire : τῷ νῷ τὰ εἴδη ἐν τοῖς φαντάσμασίν ἐστιν, ὥσπερ τῇ αἰσθήσει τὰ εἴδη ἐν τοῖς αἰσθήμασι, καὶ ἐν ἐκείνοις αὐτὰ νοεῖ. ARGYROPULE traduit : *et ut in illis (sc. phantasmatibus) ipsi definitum est id quod fugiendum est vel sequendum, sic et sine sensu cum in phantasmatibus est, movetur.* Grammaticalement, ἐκείνοις ne désigne ni les φαντάσματα, ni même les sensibles dont il vient d'être question, mais bien τὰ εἴδη. Et il semble que l'interprétation la plus correcte soit aussi la meilleure au point de vue du sens. L'âme noétique pense les notions ou les formes intelligibles dans les images, et comme c'est dans ces formes intelligibles que se détermine pour elle ce qu'il faut rechercher ou fuir, — tandis que, pour la sensibilité, le φευκτὸν et le διωκτὸν sont déterminés par les sensations agréables ou douloureuses, — il s'ensuit qu'elle peut se mouvoir, même en l'absence de la sensation, ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων ᾖ (v. *ad* III, 7, 431 a, 15). Autrement dit, ce n'est pas seulement dans les sensations, mais aussi dans les images, que l'âme dianoétique peut apercevoir les concepts (v. *Eth. Nic.*, VI, 12, 1143 b, 4; *An. post.*, II, 19, 100 a, 16; *ad* III, 7, *l. l.*; 10, 433 a, 14—21). C'est ce que montrent les exemples qui suivent. — Tous les commentateurs adoptent, du reste, le même sens général. V. la note suivante.

431 b, 5 οἷον αἰσθανόμενος..... 8. παρόντα. — C'est

tantôt dans les sensations que le sujet pensant (ὁ νοῶν, SIMPL., 274, 10) aperçoit la notion d'une chose qu'il faut éviter ou rechercher, tantôt dans les images. Il a, par exemple, les sensations visuelles de la couleur et de la lumière d'une torche; le sens commun lui montre, en même temps, que cette torche remuè et il saisit, dans ces données sensibles, l'idée de la présence de l'ennemi. D'autres fois, c'est sur la vision interne des images que la pensée opère d'une façon analogue. Tous les commentateurs anciens sont d'accord sur cette interprétation : THEM., 209, 13 : συμβαίνει οὖν αὐτῷ καὶ παρούσης τῆς αἰσθήσεως καὶ ἀπούσης κινεῖν τὴν ὄρεξιν παραπλησίως..... ὁρῶν μὲν γὰρ τὸν φρυκτὸν καὶ συνείς, ὅτι πολέμιος, φεύγει, καὶ μὴ ὁρῶν δὲ ἀλλ' ἑαυτῷ προβάλλων τὰ φαντάσματα καὶ προστιθεὶς τὴν δόξαν ταὐτὸν ποιεῖ. De même SIMPL., 273, 1; PHILOP., 561, 27. — La notion même du feu n'est pas sensible. Il faut, par suite, soit traduire αἰσθανόμενος τὸν φρυκτὸν ὅτι πῦρ : en sentant la torche parce que c'est du feu, c'est-à-dire quelque chose de visible, soit, et plutôt, entendre par πῦρ les qualités visibles du feu. Il faut, en outre, construire : τῇ κοινῇ ὁρῶν κινούμενον γνωρίζει ὅτι πολέμιος. Le mouvement est, en effet, un sensible commun (v. *ad* II, 6, 418 a, 10). Cf. SIMPL., 274, 5 : ὅταν μὲν γὰρ αὐτόθεν ὁρᾷ τὸν φρυκτὸν καὶ τῇ κοινῇ αἰσθήσει χρῆται, δῆλος ὡς εἰς τὸ αἰσθητὸν ἀποβλέπει..... (9) κοινὸν δὲ αἰσθητὸν ἡ κίνησις, ὥσπερ τὸ χρῶμα τοῦ πυρὸς καὶ τὸ φῶς ἴδιον ὄψεως αἰσθητόν . καὶ γνωρίζει ὁ νοῶν συντιθεὶς τὸ μὲν ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ, τὸ δὲ ἀπὸ τοῦ περὶ ταῦτα λόγου ἀναφέρων εἰς τὸ τὸν φρυκτὸν παρουσίας πολεμίων εἶναι σύμβολον . ὁ μὲν γὰρ κινούμενος φρυκτὸς αἰσθητός · ..... καὶ οὕτως ἀναγνωστέον μεταθέντας ὀλίγον τὴν λέξιν, οἷον αἰσθανόμενος τὸν φρυκτὸν ὅτι πῦρ τῇ κοινῇ ὁρῶν κινούμενον, καὶ ἐνταῦθα ὑποστίξαντας ἐπαγαγεῖν τὸ γνωρίζει ὅτι πολέμιος. BYWATER (*Arist., Journ. of Philol.*, 1888, p. 61) considère les mots τῇ κοινῇ comme interpolés, et peut-être SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, LXVII, p. 110) a-t-il raison de regarder cette opinion comme la plus probable. — D'après TORSTRIK (p. 205), ce passage aurait pour but de montrer que l'âme : *si qua repraesentatio bona vel mala videtur, movetur ad refugiendum vel appetendum, sive imago illa est sive signum rei bonae vel malae.* ARISTOTE parlerait donc ici des rapports du signe et de la chose signifiée (pp. 209, 210) : *fax ardens procul visa nec bona est nec mala. Sed pactione quadam et conventu hominum institutum est ut, si moveatur, hostes significet appropinquantes, si quieta maneat, auxilia..... ..... Sive profertur sive non profertur sermo, id quidem com-*

mune habet cum significatione quae ignibus fit accensis, quod conventu aliquo et pacto, κατὰ συνθήκην, *lingua est : de Interpr.* 1. 16 a 19. 26; *de Sensu et Sens.* 1. 437 a 11. TORSTRIK conjecture, par suite, que le renvoi au *De anima* qui se trouve au début du *De interpretatione* (1, 16 a, 3 sqq.), où il est question du rapport des mots aux idées, s'applique précisément au morceau qui nous occupe, et qu'ANDRONICUS (*ap.* PHILOP., 45, 8. Cf. AMMON., *Schol.*, 97 a, 19—b, 1 ; BOETH., *ibid.*, 97 a; ANONYM., *ibid.*, 94 a, 21 sqq.) s'est trompé en prétendant qu'on ne trouvait rien dans le *Traité de l'âme* qui justifiât cette référence.

L'explication qui précède ne nous paraît nullement préférable à l'interprétation traditionnelle. D'une part, en effet, elle ne s'accorde pas mieux avec le sens de l'ensemble du passage; d'autre part, elle exige qu'on supprime ὅτι πῦρ, et qu'on lise, au lieu de τῇ κοινῇ, τῇ κινήσει ce qui aboutit à cette tautologie : τῇ κινήσει γνωρίζει, ὁρῶν κινούμενον, ὅτι πολέμιος. D'un passage de PHILOPON (561, 32 : τι ἐστι τῇ κοινῇ γνωρίζει; τινὲς μὲν οὖν φασιν τῇ κινήσει τοῦ πυρός·), TORSTRIK (p. 211) conclut que quelques commentateurs anciens, et peut-être ALEXANDRE, ont lu τῇ κινήσει. Mais, ajoute-t-il, *non videtur intellexisse Philoponus hanc esse variam lectionem, non interpretationem.* En réalité, le texte de PHILOPON indique très nettement qu'il s'agit là uniquement d'une interprétation. Il continue, en effet : ἡ γὰρ κίνησις κοινόν ἐστιν αἰσθητόν. Il paraît même probable que la glose marginale, τῇ κινήσει, de l'édition de Bâle n'a pas d'autre origine que cette interprétation. — ANDRONICUS s'est peut-être trompé en affirmant qu'il n'y avait aucun passage du *De anima* qui correspondît à la référence du *De interpretatione.* Mais ce n'est certainement pas ici qu'elle renvoie. ARISTOTE invoque, en effet, le π. ψυχῆς en confirmation des deux propositions suivantes : 1° Les mots sont les σημεῖα des παθήματα τῆς ψυχῆς; 2° Les παθήματα τῆς ψυχῆς (a, 7. ταῦτα. Cf. AMMON., *ad loc.*, *Schol.*, 101 b, 3) sont les ὁμοιώματα des choses. Quant au premier point, la référence ne peut être qu'à II, 8, 420 b, 32 (σημαντικὸς γὰρ δή τις ψόφος ἐστὶν ἡ φωνή) et, quant au second, elle doit s'appliquer soit à II, 5, 417 b, 24 (.....αἰσθάνεσθαι δ' οὐκ ἐπ' αὐτῷ · ἀναγκαῖον γὰρ ὑπάρχειν τὸ αἰσθητόν. Cf. BONITZ, *Ind. Ar.*, 97 b, 49 : Περὶ ἑρμηνείας *1. 16 a 8* ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς — ψ*α 1. 402 a 9 respici Philoponus falso existimat ;* ψ*γ 6 respici iudicant Trdlbg p. 116 Wz, sed quae* ψ*γ 6 disputantur, quamquam recte citari possunt ad 16 a 10—13, non possunt referri ad superiora 16 a 6—8, quibus addita*

est psychologiae mentio; fortasse scriptor intelligi voluit ψ*β 5. 417 b 25. cf* M*γ 5. 1010 b 32.* —), soit plutôt à III, 8, 431 b, 21 : ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα..... κτλ. Nous n'apercevons pas pourquoi ZELLER (II, 2³, p. 69, n. 1 t. a.) n'adopte pas, sur ce point, l'opinion de BONITZ, et les critiques que SUSEMIHL (*Woch. f. Klass. Phil.*, XIV, 1897, p. 563 sqq.) adresse à celle de MAIER (*Syll. d. Arist.*, I, p. 106), d'après laquelle le *De interpretatione* ferait allusion à *De an.*, III, 3—8, nous semblent faiblement fondées. Toutefois, il est possible, comme MAIER lui-même, retirant sa première hypothèse, l'a récemment soutenu (*D. Echth. d. Arist. Hermen.*, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, XIII, p. 35 sqq.), que la référence du *De interpretatione*, qui devait figurer primitivement après ἀληθές (16 a, 13), ait été introduite à tort quelques lignes plus haut. En ce cas, elle s'appliquerait, sans aucun doute, à *De an.*, III, 6.

431 b, 6. πολέμιος. — φρυκτὸς πολέμιος expression consacrée pour désigner la torche en mouvement qui signalait la présence des ennemis, de même qu'on appelait φρυκτὸς φίλιος la torche immobile qui annonçait l'arrivée des alliés. PACIUS cite sur ce point POLYÆNUS, *Strateg.*, lib. II, et TORSTRIK (p. 209) les passages suivants de THUCYDIDE et du Scoliaste : THUC., II, 94 : ἐς δὲ τὰς Ἀθήνας φρυκτοί τε ἤροντο πολέμιοι..... κτλ. Cf. *Schol., ad loc.* ; III, 22 : φρυκτοί τε ἤροντο ἐς τὰς Θήβας πολέμιοι . παρανῖσχον δὲ καὶ οἱ ἐκ τῆς πόλεως Πλαταιῆς ἀπὸ τοῦ τείχους φρυκτοὺς πολλούς..... *Schol. ad* φρυκτοὺς πολλούς : δηλονότι φιλίους . οἱ γὰρ φίλιοι ἀνετείνοντο καιόμενοι μέν, ἱστάμενοι δέ · οἱ δὲ πολέμιοι καιόμενοι μὲν καὶ αὐτοί, σειόμενοι δὲ ὑπὸ τῶν ἀνατεινόντων . κίνησις γὰρ ὁ πόλεμος.

431 b, 7. φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν. — ἤ paraît avoir ici le sens correctif : « les images *ou plutôt* les concepts que l'intel« lect y aperçoit. » V. *ad* III, 4, 429 b, 29—430 a, 2.

ὥσπερ ὁρῶν. — V. *ad* III, 3, 427 b, 18.

431 b, 8. τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα. — SIMPL., 274, 28 : τὰ μέλλοντα εἰς τὰ παρόντα. τὰ παρόντα ne désigne pas seulement les choses extérieures, mais les images et les concepts actuellement présents à la pensée.

431 b, 8. καὶ ὅταν εἴπῃ..... 9. διώκει. — TORSTRIK (p. 211) pense que ἐκεῖ s'oppose ici à ἐνταῦθα et que le premier ne peut se rapporter qu'à τὰ μέλλοντα et le second à τὰ παρόντα, ce qui donnerait ce sens absurde : *et si dicit futurum esse jucundum quid vel triste, jam nunc fugit vel persequitur*. Il conjecture, par suite, soit : ὅταν μεῖζον φανῇ τὸ ἐν τῷ μέλλοντι ἡδὺ ἢ λυπηρόν, εὐθὺς φεύγει ἢ διώκει, soit : καὶ ὅταν εἴπῃ, ὡς ἐκεῖ τὸ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, ἐνταῦθα τὸ ἀγαθὸν ἢ κακόν, φεύγει καὶ διώκει, καὶ ὅλως ἐν πράξει. *Si recte haec conjeci*, ajoute-t-il (p. 212), ἐκεῖ *referendum erit ad a 9*, ἐνταῦθα *ad a 15*. Cette seconde conjecture aurait, en outre, d'après l'auteur, l'avantage de préparer la proposition suivante : (b, 11) ἐν τῷ αὐτῷ γένει ἐστὶ τῷ ἀγαθῷ καὶ κακῷ (qui ne s'expliquerait pas s'il n'avait été question antérieurement que de l'agréable et du pénible), et de ne pas faire dire à ARISTOTE, comme le texte traditionnel, que l'homme n'a d'autre mobile que l'attrait du plaisir et la crainte de la douleur. — Mais il paraît probable que ἐκεῖ et ἐνταῦθα ne sont pas en opposition l'un avec l'autre; ἐκεῖ doit être pris comme adverbe de lieu et ἐνταῦθα comme adverbe de temps, se rattachant à ὅταν. *Et cum dixerit hic aut ibi rem eam esse quae voluptatem aut dolorem affert, tum fugit aut persequitur* (ARGYR.). Il n'y a pas lieu, non plus, de trouver étrange qu'ARISTOTE n'ait fait mention que du plaisir et de la douleur, et non du bien et du mal. Car le plaisir et la douleur sont les mobiles les plus ordinaires des actions humaines (*Eth. Nic.*, X, 1, déb.). Si le plaisir n'est pas le souverain bien, il est au moins un bien, et, chez l'homme vertueux, le plaisir vrai qui résulte des κατ' ἀρετὴν πράξεις se confond presque avec le bien suprême (*Eth. Nic.*, X, 2, 1173 b, 20 sqq.; 5, 1176 a, 3; a, 17; a, 20 sqq.; b, 24; 7, 1177 a, 23; 5, 1175 a, 18 : πότερον δὲ διὰ τὴν ἡδονὴν τὸ ζῆν αἱρούμεθα ἢ διὰ τὸ ζῆν τὴν ἡδονήν, ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι . συνεζεῦχθαι μὲν γὰρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐ δέχεσθαι · ἄνευ τε γὰρ ἐνεργείας οὐ γίνεται ἡδονή, πᾶσάν τε ἐνέργειαν τελειοῖ ἡ ἡδονή. *Ibid.*, VII, 14, 1153 b, 25 : καὶ τὸ διώκειν δ' ἅπαντα καὶ θηρία καὶ ἀνθρώπους τὴν ἡδονὴν σημεῖόν τι τοῦ εἶναί πως τὸ ἄριστον αὐτήν..... ἀλλ' ἐπεὶ οὐχ ἡ αὐτὴ οὔτε φύσις οὔθ' ἕξις ἡ ἀρίστη οὔτ' ἔστιν οὔτε δοκεῖ, οὐδ' ἡδονὴν διώκουσι τὴν αὐτὴν πάντες, ἡδονὴν μέντοι πάντες. *Ibid.*, II, 2, 1105 a, 1 *et sæp.*). Par conséquent, ARISTOTE avait parfaitement le droit, surtout dans un chapitre où il ne se place pas au point de vue de la morale, de prendre le plaisir et la douleur comme les fins les plus communes, sinon les seules, de la conduite humaine, et même de ne pas faire de distinction entre la recherche raisonnée du plaisir et celle du bien.

431 b, 10. καὶ ὅλως ἐν πράξει. — SIMPL., 275, 3 : καὶ καθόλου πράττει τι . τοῦτο γὰρ δηλοῖ τὸ ὅλως ἐν πράξει. La conjecture de TRENDELENBURG (p. 434), καὶ οὕτως ἐν πράξει, ne nous paraît pas fondée.

καὶ τὸ ἄνευ..... 12. καὶ τινί. — Le vrai et le faux, objets de l'intellect théorique, font partie du même genre que le bon et le mauvais, objets de l'intellect pratique. Tandis que l'intellect théorique pose une notion ou un effet et parcourt la série des notions plus simples que renferme la première et des conditions ou des causes de l'effet, l'intellection pratique saisit d'abord, parmi ces conditions, celles dont la possession ou la réalisation sont à la portée de l'agent. Elle parcourt, dans l'ordre inverse, les mêmes étapes que l'intellect théorique. Elle a, cependant, un domaine plus restreint que celui-ci, car elle ne s'occupe que des choses qui peuvent être produites ou détruites et qui, par suite, sont contingentes. D'ailleurs, pas plus que l'intellect théorique, l'intellect pratique ne préside à la réalisation de ce qu'il a conçu; l'exécution est l'affaire de la *poésie* ou de l'art (v. *ad* III, 10, 433 a, 14—21). Par conséquent, c'est toujours le vrai que poursuit la pensée quelque forme qu'elle prenne. Seulement, la pensée théorique ne s'occupe pas de l'intérêt qu'elle peut servir. La pensée pratique en fait, au contraire, son objet; le bon c'est le vrai relatif à l'intérêt de quelque être. *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a, 26 : αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια καὶ ἡ ἀλήθεια πρακτική, τῆς δὲ θεωρητικῆς διανοίας καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς τὸ εὖ καὶ κακῶς τἀληθές ἐστι καὶ ψεῦδος · τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητικοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ..... (b, 12) ἀμφοτέρων δὴ τῶν νοητικῶν μορίων ἀλήθεια τὸ ἔργον . καθ' ἃς οὖν μάλιστα ἕξεις ἀληθεύσει ἑκάτερον, αὗται ἀρεταὶ ἀμφοῖν. — Le sens de ἁλλὰ τῷ γε ἁπλῶς διαφέρει καὶ τινί (b, 12) est clair : le vrai est absolu, tandis que le bien est toujours le bien de quelqu'un ou de quelque chose. THEM., 209, 25 : διαφέρει δὲ ὅτι τὸ μὲν ἀληθὲς ἁπλῶς ἀληθές, καὶ τὸ ψεῦδος παραπλησίως, τὸ δὲ ἀγαθόν τινι καὶ τὸ ἡδύ τινι, ὥστε ὁ μὲν θεωρητικὸς τὸ ἁπλῶς κρίνει, ὁ δὲ πρακτικὸς τό τινι. Cf. *Meta.*, Λ, 7, 1072 b, 2 : ἔστι γάρ τινι τὸ οὗ ἕνεκα, ὧν τὸ μὲν ἔστι, τὸ δ' οὐκ ἔστι. *Eth. Nic.*, *l. l.*, 1139 b, 1 : ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν

(et l'intellect pratique est le principe de la ποίησις, bien qu'il en soit distinct. V. ci-dessus), καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν. *Top.*, III, 1, 116 b, 8.

431 b, 10. καὶ τὸ ἄνευ..... 11. ψεῦδος, *i. e.* : τὸ δὲ ἄνευ πράξεως ἀληθὲς ἢ ψευδές (PHILOP., 562, 9).

431 b, 12. τὰ δὲ ἐν ἀφαιρέσει..... 16. ἐκεῖνα. — L'intellect saisit les concepts mathématiques (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα. V. *ad* I, 1, 403 b, 7—15 ; 4, 408 a, 6—7) de la même façon qu'on peut penser le camus qui, en tant que camus, ne peut être pense que dans la chair du nez, mais qui, en tant que courbure, peut l'être indépendamment de la chair. De même, les choses mathémathiques ne peuvent se réaliser que dans le sensible ; elles ne sont pas séparées, mais on peut les penser comme séparées de toute matière physique déterminée (v. *Meta.*, E, 1, 1025 b, 30; *ad* III, 4, 429 b, 18). On peut dire, sans doute, que le rectiligne a une matière comme le camus (τὸ εὐθὺ ὡς τὸ σιμόν, III, 4, *l. l.*), mais sa matière n'est que l'étendue ou le continu, et non pas une matière sensible. Si l'on dépouillait le camus de sa matière sensible, le nez, il ne resterait que la courbure et on la penserait précisément comme on pense les concepts mathématiques (BYWATER — *Arist., Journ., of Philol.*, 1888, p. 62 — indique très correctement le sens de ce morceau : *As for* τὰ μαθηματικά, *though they are really inseparable, we think them as separate from matter, just in the same way as, if one thought the* σιμὸν *as simply hollow, one would think it so as apart from the flesh — the nose —, the particular matter wherein it is found.* — Mais cette interprétation ne nous paraît exiger ni les corrections suggérées par BYWATER, ni même la suppression de ἄν (b, 15) proposée par SUSEMIHL, *Œcon.*, p. 86). THEM., 210, 2 : νοεῖ δὲ αὐτὰ οὐ συλλαμβάνων τὸ φυσικὸν σῶμα, ὥσπερ εἰ τὸ σιμὸν οἷός τε ἦν χωρίζειν τῆς ῥινὸς ἢ τῆς σαρκὸς ἢ συμβέβηκεν ·..... νῦν δὲ ἐπὶ τοῦ σιμοῦ μὲν τοῦτο ποιεῖν ἀδυνατεῖ · ὁ γὰρ λόγος τοῦ σιμοῦ τὴν ῥῖνα περιλαμβάνει ·..... αὐτὸ δὲ τὸ κοῖλον καὶ τὸ κυρτὸν..... οἷός τέ ἐστι καθ' ἑαυτὰ θεωρεῖν, καίτοι μὴ καθ' αὑτὰ ὑφεστῶτα. αἴτιον δὲ ὅτι εἰ καὶ μὴ κεχώρισται τὰ τοιαῦτα σωμάτων τῶν φυσικῶν, ἀλλ' ὁ λόγος αὐτῶν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι τὴν ὕλην οὐ συνεφέλκεται. — Le sujet sous-entendu de b, 13. νοεῖ est, comme ci-dessus (b, 5), ὁ νοῶν. — Le sens de ὅταν νοῇ ἐκεῖνα (b, 16) est douteux. D'après TRENDELENBURG (p. 436) et TORSTRIK ἐκεῖνα désignerait les choses sensibles : *res mathematicas,*

quamquam non inveniuntur separatae, tanquam separatas contemplatur quum contemplatur res naturales quibus res mathematicae insunt (TORST., p. 203). Mais, si vrai qu'il soit que l'intellect ne saisisse la forme intelligible que dans les sensations ou dans les images, on ne peut pas dire qu'il pense les choses sensibles. Et, alors même que νοῇ serait pris ici dans une acception très large et signifierait *il aperçoit* ou *il se représente*, le sens ne serait pas encore satisfaisant, car il n'arrive pas toujours que, lorsqu'il s'exerce sur les images sensibles, l'intellect pense des concepts mathématiques. En adoptant la conjecture de BONITZ (cf. VAHLEN, *Oestr. Gymn. Zeitschr.*, 1867, p. 722, note), ἢ ἐκεῖνα, il faudrait expliquer : l'intellect pense les choses mathématiques comme séparées, quoiqu'elles ne le soient pas en réalité, lorsqu'il les pense en tant que telles. — Mais on ne voit pas comment les choses mathématiques pourraient être pensées autrement que comme telles. Le plus simple est, peut-être, d'entendre par ἐκεῖνα les choses abstraites, τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα. Comme τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως et τὰ μαθηματικὰ sont à peu près synonymes, le sens est alors : lorsqu'il pense les choses mathématiques, l'intellect les pense comme séparées bien qu'elles ne le soient pas en réalité (ὅταν νοῇ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως, ὁ νοῦς νοεῖ τὰ μαθημ. οὐ κεχωρισμένα ὡς κεχωρισμένα.). — Les corrections que TORSTRIK (p. 202 sqq.) propose d'introduire dans ce morceau ne sont pas indispensables.

431 b, 17. [νοῶν]. — TORSTRIK (p. 203), BONITZ (*Ind. Ar.*, 491 a, 61), BIEHL, SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, XLII, p. 239, n. 18), BUSSE (*Neuplaton. Lebensbeschr. d. Arist., Hermes*, 1893, p. 271, n. 1), et d'autres ont sans doute raison de supprimer ce mot qui manque dans plusieurs manuscrits et qui figure dans le commentaire de SIMPLICIUS, mais non dans celui de PHILOPON (566, 23). D'ailleurs, en le conservant, le sens ne peut que rester le même, et il faut expliquer avec SIMPLICIUS (279, 8) : ὅλως δὲ ὁ νοῦς ἐστι τὰ πράγματα ὁ κατ' ἐνέργειαν νοῶν. Cf. THEOPH. *ap.* PRISC., 29, 18 : εἰ γὰρ ἐνεργῶν..... γίνεται τὰ πράγματα, τότε δὲ μάλιστα ἑκάτερόν ἐστι, τὰ πράγματα ἂν εἴη ὁ νοῦς.

431 b, 19. σκεπτέον ὕστερον. — BONITZ (*Ind. Ar.*, 99 a, 14) : *non videtur exstare ea quae promittitur disputatio.*

431 a, 1 — b, 19. — Voici, telle que nous croyons l'aperce

voir, la suite des idées dans ce chapitre : La science en acte est identique à son objet. Mais ce n'est pas par la science en acte que débute la pensée individuelle ; dans l'individu, c'est la science en puissance qui est la première. Seulement, à prendre les choses absolument, la science en acte est première, car tout ce qui devient a son principe dans un être en acte. Mais la manière dont l'être en acte actualise les puissances n'est pas la même partout : tantôt il produit des altérations, c'est-à-dire un passage de la puissance nue à l'acte, tantôt une autre sorte de mouvement qui ne fait que provoquer et mettre actuellement en jeu les habitudes de l'être parfait, déjà pourvu de toutes les facultés qu'il est capable de posséder. C'est ainsi que le sensible actualise le sentant. La sensation pure et simple est en lui quelque chose de semblable à l'intellection ; c'est une simple vue, qui ne contient pas d'affirmation ou de négation. Mais, lorsque la sensation est agréable ou pénible, il y a alors une affirmation ou une négation, c'est-à-dire un désir ou une aversion. La sensibilité affective est, d'ailleurs, en elle-même, identique à la sensibilité en général ; leurs concepts seuls diffèrent. Mais, dans la vie pratique comme dans la vie théorique, au-dessus de la sensation, il y a la pensée discursive. La pensée discursive a pour objets, non plus l'agréable et le pénible, mais le bien et le mal. Elle juge à l'aide des images sensibles qui remplacent, pour elle, les sensations. Aussi doit-on dire que l'âme ne pense jamais sans imaginer. Pour servir de matière à la pensée discursive, il faut, sans doute, que les qualités sensibles qui constituent les perceptions ou les images forment déjà une unité. Nous avons montré plus haut comment l'union des sensations différentes dans un acte unique de perception est possible grâce au sens commun. Nous n'avons qu'à rappeler ici ce que nous avons dit à ce sujet, en ajoutant qu'il n'est pas plus difficile de comprendre comment deux sensibles de genres différents s'unissent dans le sens commun, que de comprendre comment deux sensibles appartenant à un même genre peuvent s'y rencontrer. Car il n'y a pas moins rapport entre les uns qu'entre les autres, et même le rapport des uns se déduit de celui des autres. — Mais revenons à l'intellect. L'appréhension des formes intelligibles, avons-nous dit, n'est pas possible sans les images. La pensée discursive pratique discerne donc ce qu'il faut rechercher ou fuir (qui se détermine pour elle dans les formes intelligibles du bien et du mal), soit dans les sensations, soit dans les images qui en tiennent lieu. Étant donnée la sensation d'une torche allumée qui remue, la pensée discursive tire de cette sensation la conclusion qu'un ennemi est près, ou y aperçoit le concept de chose à éviter. De même, partant des images représentées, elle peut calculer l'avenir et prendre une résolution en conséquence. Voilà, d'une manière générale, ce qu'est l'intellect pratique. Il a pour objet le bien ou le mal, tandis que l'intellect théorique a pour objet le vrai et le faux. Mais le bien et le mal, le vrai et le faux, ont une ressemblance et diffèrent seulement entre eux comme l'absolu du relatif. Le bien est toujours le bien de quelqu'un et, par conséquent, l'intellect pratique ne pense pas de choses séparées. L'intellect théorique, au contraire, pense des choses séparées, et cela de deux façons : d'abord, il pense des abstractions, c'est-à-dire qu'il pense comme séparées des choses qui ne sont pas, en réalité, séparées. Mais il y a des choses réellement séparées de toute matière logique ou physique (v. *ad* III, 6, 430 b, 6—20), et comme l'intellect en acte est identique à son objet, il faut se demander s'il est possible que l'intellect pense des choses réellement séparées, sans être lui-même réellement séparé. C'est une question qu'il faudra examiner plus tard.

On peut trouver qu'ARISTOTE n'a pas suffisamment mis en lumière l'enchaînement de ces idées ; que le lien en est quelquefois faible ou interrompu mal à propos par des digressions sans intérêt ; que certaines considérations n'ont même que des rapports purement extérieurs avec celles qui les suivent. Mais il est assez coutumier de ce genre de négligences, pour que, du moment qu'il est possible d'apercevoir une liaison, fût-elle parfois artificielle, entre les divers morceaux qui forment ce chapitre, nous devions nous abstenir d'y faire des coupures et de considérer, sans autre motif, certains d'entre eux comme introduits à tort à la place qu'ils occupent. Nous ne saurions donc adopter l'avis de TORSTRIK (p. 199 sqq.) qui, pour établir un ordre plus satisfaisant entre les idées, propose d'écarter, comme *loca insiticia*, les morceaux suivants : 431 a, 1. τὸ..... 3. γιγνόμενα. 431 a, 4. φαίνεται..... 7. τετελεσμένου. 431 a, 17. ὥσπερ..... b, 1. τὸ λευκόν. 431 b, 12. τὰ δὲ..... 19. ὕστερον. Bien que la conjecture de ZELLER (II, 2³, p. 571, n. 2 t. a.), qui propose de rejeter les deux premiers, soit plus plausible, elle ne nous paraît pas indispensable (v. *ad* III, 7, 431 a, 1).

CHAPITRE VIII

431 b, 20. συγκεφαλαιώσαντες, εἴπωμεν πάλιν. — SIMPLICIUS (280, 8) remarque avec raison que ce qui suit n'est pas un résumé des doctrines précédemment exposées : οὐ γὰρ ἐπάγει τὰ λεχθέντα περὶ ψυχῆς οὐδὲ συγκεφαλαιοῦται, οἷον ὅσα περὶ τῆς φυτικῆς εἴρηται ζωῆς ἢ περὶ αἰσθήσεως ἢ περὶ φαντασίας, οὐδὲ περὶ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ. Il remarque qu'il faut, par suite, donner à συγκεφαλαιώσαντες le sens de συμπληρώσαντες. PLATON dit, dans le même sens, κεφαλήν, τέλος ou κολοφῶνα ἐπιθεῖναι = dégager l'essentiel de ce qui a été dit, pour en faire le couronnement et la conclusion de la recherche. V. *Gorg.*, 505 D; *Pol.*, 277 B; *Lois*, IV, 707 C; XII, 957 B; *Phil.*, 66 D *et sæp.* — Pour la même raison, il ne faut pas traduire εἴπωμεν πάλιν par *répétons*, puisque ce qui suit est plutôt une nouvelle conclusion qu'une redite. πάλιν a sans doute ici le sens indiqué par BONITZ (*Ind. Ar.*, 559 b, 13) : πάλιν *omnino progressum in narrando enumerando quaerendo significat.* — L'opinion de TRENDELENBURG (p. 437) — *Hoc* πάλιν *ad priores philosophos redire videtur, quibus, ut Empedocli, Platoni (cf. I, 2. 404 b 7 sqq.) simile quid obversabatur. Horum nunc rursus Aristoteles sententiam excipit, quamquam non eadem mente,* — n'est guère vraisemblable. Car il ne paraît pas qu'ARISTOTE ait employé ailleurs cette formule pour indiquer qu'il reprend une opinion déjà soutenue (v. *Ind. Ar.*, *s. v.*). De plus, aucun des commentateurs anciens, pas même SIMPLICIUS, qui n'aurait pas laissé passer l'occasion de constater ici l'accord d'ARISTOTE avec PLATON, s'il y avait eu lieu, n'a pensé que tel fût le sens.

431 b, 21. ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα · ἢ γὰρ..... — Nous avons suivi le texte traditionnel qui est parfaitement clair. BIEHL imprime, sur la seule autorité de E (à laquelle il aurait pu ajouter celle de SOPHONIAS 138, 33) : ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστιν · πάντα γὰρ..... Mais la leçon de la majorité des manuscrits paraît être la plus ancienne, car elle est suivie non seulement par THEMISTIUS (211, 23), comme BIEHL le reconnaît, mais aussi par PHILOPON (567, 17). La conjecture de TORSTRIK (p. 212) : τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα . πάντα γάρ.... est sans fondement.

431 b, 22. ἡ ἐπιστήμη... τὰ ἐπιστητά. — V. *ad* III, 4, 429 b, 5—9 ; 6, 430 b, 23—24.

431 b, 23. ἡ δ' αἴσθησις τὰ αἰσθητά. — V. *ad* III, 2, 425 b, 26—426 a, 1 ; a, 19.

431 b, 24. τέμνεται οὖν..... 26. τὰ ἐντελεχείᾳ. — La science et la sensation se divisent en les choses : la science et la sensation en puissance, en les choses en puissance ; la science et la sensation en acte, en les choses en acte (THEM., 211, 27 : τὰ ὄντα τοίνυν τὰ μὲν δυνάμει τὰ δὲ ἐνεργείᾳ, οὕτω δὲ καὶ ἡ ψυχὴ τὰ μὲν δυνάμει εἴδη ἐστί, τὰ δὲ ἐνεργείᾳ · ὅταν μὲν γὰρ..... μὴ ἐνεργῇ..... δυνάμει ἐστὶ τὰ ὄντα..... κτλ.). Ni la conjecture de TORSTRIK (p. 213) : ὥσπερ καὶ τὰ πράγματα (qui d'ailleurs, quoi qu'il en pense lui-même, ne correspond pas au sens indiqué par THEMISTIUS. Cf. WILSON, *Trans. of Oxf. philol. Soc.*, 1882-1883, p. 13), ni même celles de SUSEMIHL (qui a d'abord proposé de remplacer εἰς τὰ πράγματα par ὡς τὰ πράγματα — *Burs. Jahresb.*, IX, p. 352 —, puis de lire ὡς au lieu de εἰς aux trois endroits où ce mot figure — b, 24; 25 ; 26, *ibid.*, XXXIV, p. 30 — et qui admet, en fin de compte, que ni ces corrections, ni les explications que d'autres ont essayées ne sont satisfaisantes — *ibid.*, XLII, p. 238; LXVII, p. 104, n. 23 —), ne nous paraissent indispensables. εἰς est même plus expressif pour marquer l'identité de la connaissance et des choses, identité qui n'est pas en question puisqu'il s'agit seulement d'en déterminer le comment. Sans doute, si l'on adoptait la conjecture de SUSEMIHL, la phrase qui suit (τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν... κτλ.) se trouverait exprimer une nouvelle idée, au lieu de répéter sous une autre forme celle qui est énoncée ici. Mais il nous semble que cet avantage n'est pas assez grand pour nous autoriser à modifier le texte traditionnel. — La traduction de BULLINGER (*Arist. Nus-Lehre*, p. 17 et *Metakrit. Gänge betreffend Arist.*, p. 7), qui donne pour équivalent à τέμνεται εἰς, *spaltet (teilt, verteilt) sich..... für ;* celle de WILSON (*Trans. of Oxf. philol. Soc.*, 1884-1885, p. 12) : la science et la sensation se divisent de façon à correspondre et à s'adapter aux choses (*to suit things*), et aussi celle de MARCHL (*Arist. Lehre v. d. Tierseele*, p. 18, n. 2) : *es scheidet sich das Wissen und das Wahrnehmen in Anbetracht* (εἰς) *der Dinge und nach Massgabe derselben*, nous paraissent un peu forcer le

sens. Dans le passage de PLATON (*Lois*, V, 738 A), que WILSON invoque et qui fournit, en effet, un bon exemple de l'emploi de τέμνεσθαι avec εἰς, ces mots n'ont pas nécessairement un sens différent de celui que nous leur avons attribué ici. V. SUSEMIHL, *Burs. Jahresb.*, XLII, *l. l.* — Nous lisons τὰ δυνάμει (b, 25) et τὰ ἐντελεχείᾳ (26) avec la plupart des manuscrits et des auteurs précités. V. app. crit. — ESSEN (*Das dritte Buch* etc., p. 35) écrit ainsi ce morceau et le suivant : τέμνεται οὖν ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις εἰς δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν ὡς ὄντα τὰ πράγματα, ἡ μὲν δυνάμει τὰ δυνάμει, ἡ δ' ἐντελεχείᾳ τὰ ἐντελεχείᾳ . τῆς δὲ ψυχῆς τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ ἐπιστημονικὸν δυνάμει ταῦτά ἐστι, τὸ μὲν τὸ ἐπιστητὸν τὸ δὲ τὸ αἰσθητὸν εἶδος. ἀνάγκη δὴ αὐτὰ εἴδη ὄντα εἶτα εἴδη εἶναι . αὐτὰ μὲν δὴ ὕλη οὔ (οὐ γὰρ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ) ἀλλά τι εἶδος.

431 b, 26. τῆς δὲ ψυχῆς..... 28. αἰσθητόν. — La leçon ταὐτόν (EL) qu'adopte BEKKER ne peut pas convenir. Comme le remarque TRENDELENBURG (p. 438), *id enim non agitur, ut sentiendi et cognoscendi facultas una et eadem esse probetur.* Il faudrait donc pouvoir lire à la suite (cf. CHANDLER, *Emend. and sugg.*, p. 8) : τὸ μὲν ἐπιστητῷ τὸ δ' αἰσθητῷ. C'est aussi ce que supposerait ταὐτὰ (corr. E_2) que préfère BIEHL. En somme, la leçon traditionnelle ταῦτα, fournie par la grande majorité des manuscrits, nous paraît être la meilleure (cf. MARCHL, *l. c.*). La faculté intellectuelle et la sensibilité sont en puissance ces choses (b, 24. τὰ πράγματα) ; l'une est intelligible, l'autre est sensible en puissance. On pourrait être tenté de traduire : l'une est en puissance l'intelligible, l'autre est en puissance le sensible. Mais ce sens supposerait dans le texte : τὸ μὲν τὸ ἐπιστητόν, τὸ δὲ τὸ αἰσθητόν. D'ailleurs, s'il y a une différence entre les deux propositions : « la sensibilité est le sensible en puissance » et « la sensibilité est sensible en puissance », celle-ci est plus exacte que celle-là (v. *ad* III, 2, 426 a, 19). La traduction d'ARGYROPULE — *sensitivum autem animæ, et id quod scientiis affici potest, hæc potentia sunt . hoc quidem, id quod sub scientiam cadit, illud vero sensibile* — fausse donc légèrement le sens ; de même la conjecture de TORSTRIK (p. 213) : ταῦτά ἐστι, τὸ μὲν ἐπιστημονικὸν τὸ ἐπιστητόν, τὸ δὲ αἰσθητικὸν τὸ αἰσθητόν.

431 b, 28. αὐτὰ μὲν δὴ οὔ. — SIMPL., 280, 28 : ἐπιστῆσαι δὲ ἄξιον ὅτι ἐπὶ μὲν τῆς αἰσθήσεως σαφῶς διεῖλε τὰ ἐν αὐτῇ ἐγγινόμενα εἴδη ἀπὸ τῶν ἔξω κειμένων αἰσθητῶν · οὐ γὰρ αὐτά, φησιν, ἡ αἴσθησις, ἀλλὰ τὰ τούτων εἴδη. V. *ad* II, 12, 424 a, 17—24 ; III, 2, *l. l.*

432 a, 1. καὶ γὰρ ἡ χεὶρ..... 3. αἰσθητῶν. — Cf. *Part. an.*, IV, 10, 687 a, 19 : ἡ δὲ χεὶρ ἔοικεν εἶναι οὐχ ἓν ὄργανον ἀλλὰ πολλά · ἔστι γὰρ ὡσπερεὶ ὄργανον πρὸ ὀργάνων. *Quemadmodum manus instrumentum ante instrumenta* (πρὸ), *i. e. instrumentum est, quod reliquis prius reliqua in usum convertit, ita et mens forma formarum, i. e. ea forma, quae reliquis prior reliquas ad finem perducit, ut* εἶδος εἰδῶν, *quae est intellectus natura,* πρότερον τῇ φύσει *iudicetur* (BELGER, *in alt. ed.* TREND., p. 438). — Peut-être aussi le sens est-il un peu plus compliqué : l'âme ressemble — l'intellect mis à part — à la main, instrument qui sert à l'homme pour mettre en œuvre les autres instruments. En effet, l'intellect est la forme des formes intelligibles, mais il ne peut les penser que dans les formes sensibles dégagées par l'âme sensitive. Autrement dit, l'âme sensitive est un instrument dont l'intellect se sert pour saisir d'autres instruments (les formes sensibles), comme la main est l'instrument dont se sert l'homme pour employer d'autres instruments. La comparaison, ainsi comprise, aurait l'avantage d'amener tout naturellement les considérations qui suivent. — Toutefois c'est précisément l'intellect que l'auteur des *Problèmes*, employant la même figure, compare à la main. *Probl.*, XXX, 5, 955 b, 23 : ὁ θεὸς ὄργανα ἐν ἑαυτοῖς ἡμῖν δέδωκε δύο, ἐν οἷς χρησόμεθα τοῖς ἐκτὸς ὀργάνοις, σώματι μὲν χεῖρα, ψυχῇ δὲ νοῦν . ἔστι γὰρ καὶ ὁ νοῦς τῶν φύσει ἐν ἡμῖν ὥσπερ ὄργανον ὑπάρχον ·.... (34) ὕστερον δὲ τῆς τῶν χειρῶν δυνάμεως ὁ νοῦς παραγίνεται ἡμῖν, ὅτι καὶ τὰ τοῦ νοῦ ὀργανά ἐστι τῶν τῆς χειρός. GALEN., *De us. part.*, I, 4, III, 8 Kühn : ἄνθρωπος δ', ὥσπερ τὸ σῶμα γυμνὸς ὅπλων, οὕτω καὶ τεχνῶν τὴν ψυχὴν ἔρημος . διὰ τοῦτο ἀντὶ μὲν τῆς τοῦ σώματος γυμνότητος τὰς χεῖρας ἔλαβεν, ἀντὶ δὲ τῆς κατὰ τὴν ψυχὴν ἀτεχνίας τὸν λόγον · οἷς χρώμενος ὁπλίζει μὲν καὶ φρουρεῖ τὸ σῶμα παντοίως, κοσμεῖ δὲ τὴν ψυχὴν ἁπάσαις τέχναις · ὥσπερ γὰρ, εἴ τι ξύμφυτον ὅπλον ἐκέκτητο, μόνον ἂν ἦν ἐκεῖνο διὰ παντὸς αὐτῷ, οὕτως, εἴ τινα εἶχε τέχνην φύσει, τὰς ἄλλας οὐκ ἂν ἔσχεν . ἐπεὶ δ' ἄμεινον ἦν ἅπασι μὲν ὅπλοις, ἁπάσαις δὲ χρῆσθαι τέχναις, διὰ τοῦτο αὐτῷ ξύμφυτον οὐδὲν ἐδόθη . καλῶς μὲν οὖν καὶ Ἀριστοτέλης οἷον ὀργανόν τι πρὸ ὀργάνων ἔφασκεν εἶναι τὴν χεῖρα.

432 a, 3. ἐπεὶ δὲ..... 6. πάθη. — L'interprétation de PHILOPON (568, 17) : ἐπειδὴ οὐκ ἔστι πρᾶγμα οὐδὲν παρὰ τὰ μεγέθη,

τουτέστιν ἄνευ ὕλης, ὡς δοκεῖ ἔνια τῶν αἰσθητῶν, οἷον τὰ μαθήματα κτλ. est évidemment erronée. SIMPLICIUS (284, 16) construit : ἐπεὶ δὲ..... πρᾶγμα οὐδέν ἐστι παρὰ τὰ μεγέθη κεχωρισμένον,..... ὡς δοκεῖ τὰ αἰσθητὰ et interprète : puisque tout est inséparable de l'étendue de la même façon que les sensibles. Mais il faut, sans doute, expliquer, avec THEMISTIUS (212, 26) : οὐδὲν εἶναι πρᾶγμα δοκεῖ παρὰ τὰ μεγέθη τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον. — ὡς δοκεῖ peut signifier, soit, comme le pense THEMISTIUS (*l. l.*), que l'opinion exprimée est aussi la plus généralement acceptée, soit plutôt qu'il y a des réserves à faire. D'après ALEXANDRE (*ap.* SIMPL., 284, 23), τὸ... δοκεῖν πρόσκειται ..... διὰ τἀκινητὰ τοῦ οὐρανοῦ εἴδη, χωριστὰ ὄντα. Mais SIMPLICIUS paraît avoir raison de penser que l'exception ne porte pas seulement sur les κινητὰ τοῦ οὐρανοῦ εἴδη. Elle doit comprendre aussi les formes simples qui ne sauraient, ni dans la pensée, ni dans les choses, s'unir à une matière (v. *ad* III, 4, 429 b, 11—12; 12—17; 6, 430 b, 6—20). SIMPL., 283, 36 : ὁ νοῦς τὰ εἴδη ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ φανταστοῖς νοεῖ, οὐχ ἁπλῶς ἅπαντα (οὐ γὰρ καὶ τὰ ἄυλα), ἀλλ', ὥσπερ νῦν ἐναργῶς προστίθησι, τά τε ἐν ἀφαιρέσει..... (285, 1) καὶ ὅπερ διὰ τοῦ δοκεῖν πρότερον ἐνεδείξατο, ἐναργέστερον νῦν σαφηνίζει ἀφορίζων, τίνα κατὰ ἀλήθειαν αἰσθητά, ἃ οὐκ ἔστι παρὰ τὰ μεγέθη, ὧν καὶ τὰ νοητὰ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ φανταστοῖς ἐστιν εἴδεσι· τὰ γὰρ ἐν ἀφαιρέσει... κτλ. — Sur les τὰ ἐν ἀφαιρέσει, v. *ad* I, 1, 403 b, 15; 4, 408 a, 6—7. — ἕξεις καὶ πάθη. SIMPL., 284, 3 : αἱ δὲ ἕξεις τῶν..... ποιοτήτων, οἷον ὑγείας σχημάτων μορφῶν, τὰ δὲ πάθη τῶν παθητικῶν ποιοτήτων.

432 a, 7. οὔτε μὴ αἰσθανόμενος..... 8. ξυνίοι. — Cf. *De sensu*, 1, 436 b, 18 : αἱ δὲ..... αἰσθήσεις..... (437 a, 2) πολλὰς ...εἰσαγγέλουσι διαφοράς, ἐξ ὧν ἥ τε τῶν νοητῶν ἐγγίνεται φρόνησις καὶ ἡ τῶν πρακτῶν. *An. post.*, I, 18, 81 a, 38 : φανερὸν δὲ καὶ ὅτι, εἴ τις αἴσθησις ἐκλέλοιπεν, ἀνάγκη καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐκλελοιπέναι, ἣν ἀδύνατον λαβεῖν, εἴπερ μανθάνομεν ἢ ἐπαγωγῇ ἢ ἀποδείξει. ἔστι δ' ἡ μὲν ἀπόδειξις ἐκ τῶν καθόλου, ἡ δ' ἐπαγωγὴ ἐκ τῶν κατὰ μέρος· ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς, ἐπεὶ καὶ τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως λεγόμενα ἔσται δι' ἐπαγωγῆς γνώριμα ποιεῖν..... ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον. τῶν γὰρ καθ' ἕκαστον ἡ αἴσθησις. Sur le rôle de l'induction et de l'expérience dans la formation des concepts, v. *ad* I, 1, 402 a, 19; 402 b, 16—403 a, 2; III, 7, 431 a, 15.

432 a, 8. ξυνίοι. — Leçon de la plupart des manuscrits, que TRENDELENBURG (p. 439) maintient avec raison. La correction ξυνείη (BEKKER, TORSTRIK) n'est pas nécessaire. Sur le sens de συνιέναι, σύνεσις, v. *Ind. Ar.*, *s. vv.* Au sens large, σύνεσις est synonyme d' ἐπιστήμη. Au sens étroit, συνιέναι signifie à peu près *comprendre* ou plutôt *donner son assentiment à une proposition comprise* (*Eth. Nic.*, X, 10, 1179 b, 26 : οὐ γὰρ ἂν ἀκούσειε..... οὐδ' αὖ συνείη. *Top.*, VIII, 7, 160 a, 21 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 730 a, 49). La σύνεσις, dit l'*Éthique à Nicomaque* (VI, 11, 1143 a, 4 sqq.), se distingue de la science en ce que son objet n'est pas le nécessaire, mais ce qui peut être ou ne pas être; elle a donc le même domaine que la φρόνησις, sans toutefois se confondre avec elle; a, 8 : ἡ μὲν γὰρ φρόνησις ἐπιτακτική ἐστιν· τί γὰρ δεῖ πράττειν ἢ μή, τὸ τέλος αὐτῆς ἐστίν· ἡ δὲ σύνεσις κριτικὴ μόνον. On peut dire, par conséquent, τὸ μανθάνειν συνιέναι πολλάκις (a, 18), mais il est vrai aussi que l'acquisition de la science ne peut s'appeler σύνεσις que quand on adhère à la science acquise, et qu'on est disposé à y conformer sa conduite : (a 12) τὸ μανθάνειν λέγεται ξυνιέναι, ὅταν χρῆται τῇ ἐπιστήμῃ. Cf. *ibid.*, VII, 5, 1147 a, 18; VI, 9, 1142 a, 19.

432 a, 10. πλὴν ἄνευ ὕλης. — En réalité, les αἰσθήματα n'ont pas plus de matière que les φαντάσματα, puisque la sensation ne saisit que la forme sans la matière. Seulement la sensation se produit en présence d'un objet matériel, tandis que l'imagination peut avoir lieu même en l'absence de cet objet (v. *ad* III, 3, 428 b, 11).

ἔστι δ' ἡ φαντασία..... 12. ψεῦδος. — D'après THEMISTIUS (213, 12) et SIMPLICIUS (285, 23), ce passage aurait pour but de montrer que la pensée discursive, bien qu'impossible sans l'imagination, ne saurait être confondue avec elle : τὸ διάφορον εὐθὺς ἐπήγαγε τῆς φαντασίας πρὸς τὸν λόγον,..... ὁ μὲν γὰρ λόγος ἐν συμπλοκῇ ἢ καταφατικῇ, ἄνθ' ἧς νῦν ἡ φάσις εἴληπται, ἢ ἀποφατικῇ..... κτλ. (SIMPL., *l. l.*). La remarque qui suit se trouve ainsi amenée tout naturellement : si c'est la synthèse des concepts qui différencie la pensée de l'imagination, quelle différence y aura-t-il entre les images et les concepts simples? — Le sens indiqué par PHILOPON (569, 19) ne s'écarte que très peu de celui-ci : εἰ οὖν μήτε ἀληθεύει μήτε ψεύδεται (*sc.* ἡ φαντασία) ὡς μήτε καταφάσκουσα μήτε ἀποφάσκουσα, ὁμοίως δὲ καὶ ὁ νοῦς οὔτε ἀληθεύει οὔτε ψεύδεται κατὰ τὴν συνηγορίαν, τί οὖν διοίσει τὰ πρῶτα νοήματα, ὅ ἐστι τὰ ἁπλᾶ, φαντάσματα

εἶναι; ὡς καὶ τὸν νοῦν φαντασίαν εἶναι. V. *ad* III, 6, 430 a, 26—b, 1. ARISTOTE appelle ici συμπλοκὴ ce qu'il a désigné plus haut (*l. l.*) par σύνθεσις (*Cat.*, 10, 13 b, 10 : ὅλως δὲ τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων οὐδὲν οὔτε ἀληθὲς οὔτε ψεῦδός ἐστιν·). TRENDELENBURG (p. 439) remarque que PLATON avait déjà employé συμπλοκὴ dans le même sens (*Théét.*, 202 B; *Soph.*, 262; V. *ad* III, 3, 428 a, 24—26). — Sur l'emploi de φάσις comme synonyme de κατάφασις, v. *ad* III, 6, 430 b, 26—29. — Nous nous sommes déjà expliqué sur la contradiction qu'il paraît y avoir entre les passages où ARISTOTE dit, comme ici, que l'imagination n'implique ni affirmation, ni négation, et ceux où il déclare qu'elle est susceptible d'être dans la vérité ou dans l'erreur. V. *ad* III, 3, 427 b, 14—24.

432 a, 12. τὰ δὲ πρῶτα νοήματα..... 14. φαντασμάτων. — D'après SIMPLICIUS (286, 1), τὰ πρῶτα νοήματα désigne le sommet de la hiérarchie des intelligibles : ἐρωτᾷ γὰρ διὰ τί μὴ καὶ τὰ πρῶτα νοήματα (πρῶτα καλῶν τὰ τῶν οὐσιῶν αὐτῶν γνωστικὰ καὶ μάλιστα τὰ τῶν ἀύλων εἰδῶν) φαντάσματά ἐστι. TRENDELENBURG (*l. l.*) adopte cette interprétation. FREUDENTHAL (*Üb. d. Begr. d. Wort.* φαντ. *b. Arist.*, p. 13) pense, au contraire, qu'ARISTOTE n'aurait même pas mis en question la distinction des concepts premiers en ce sens et des images. BONITZ (*Ind. Ar.*, 653 b, 48; cf. b, 25) place ce passage parmi ceux où πρῶτον *relatum ad aliud id dicitur, quod alteri ita est proximum, ut nihil intercedat medium. potest haec relatio significari*, πρῶτον πρὸς τὸ καθόλου, πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον Δ *17. 99 b 9, plerumque non significatur sed ex contextu sententiarum intelligitur*. Mais le contexte montre que τὰ πρῶτα νοήματα est ici employé pour τὰ ἁπλᾶ νοήματα. V. la note précédente; THEM., 213, 22 (τὰ δὲ ἁπλᾶ καὶ πρῶτα νοήματα) et *Ind. Ar.*, 652 b, 53 : οἰκία πρώτη, κοινωνία πρώτη (*i. e simplicissima, quae tamquam pars inest aliis*), πόλις πρώτη, πλῆθος πρῶτον, ζῷον πρῶτον..... τὸ θρεπτικὸν πρώτη καὶ κοινοτάτη δύναμις ψυχῆς (*quae inest in reliquis et ad eas necessario requiritur*)..... ἀριθμὸς πρῶτος, *opp* σύνθετος. — Autrement dit, les πρῶτα νοήματα correspondent exactement à ceux qu'ARISTOTE appelle plus haut (ch. 6, déb.) τὰ ἀδιαίρετα, et sur lesquels, à cause de leur simplicité même, la pensée discursive n'a pas de prise (v. *ad* III, 6, 430 b, 6—20). FREUDENTHAL (*l. l.*) a, par conséquent, raison de traduire par *unverknüpften Begriffe*. Mais il faut bien remarquer que les

concepts qui constituent le sommet de la hiérarchie des intelligibles sont précisément ceux qui possèdent au plus haut degré cette simplicité (*Eth. Nic.*, VI, 12, 1143 a, 36); que, par suite, ARISTOTE entend presque toujours par τὰ πρῶτα νοήματα les concepts les plus généraux (*Meta.*, H, 3, 1043 b, 30 : ἐξ ὧν δ' αὕτη — *sc.* ἡ οὐσία — πρώτων, οὐκ ἔστιν — *sc.* ὅρος καὶ λόγος. — *Ibid.*, Z, 6, 1031 b, 11; 1032 a, 4; 11, 1037 b, 1; V. *ad* III, 4, 429 b, 11—12 *et sæp.*); que si, en un sens, tous les concepts sont indivisibles (v. *ad l. l.*), ceux-là possèdent seuls la simplicité absolue, tandis que les autres peuvent, dans une certaine mesure, être considérés comme des synthèses. Maintenant, ces concepts absolument simples sont-ils soumis à la loi commune des autres concepts divisibles ou indivisibles : νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος, ou peuvent-ils être pensés sans images? Peut-être ARISTOTE aurait-il opté pour la seconde hypothèse (v. *ad* III, 8, 432 a, 3—6). Mais, à notre connaissance, aucun texte décisif ne permet d'affirmer qu'il l'ait fait. — Quel que soit le sens qu'on donne à τὰ πρῶτα νοήματα, la phrase qui suit, a, 13 : ἢ οὐδὲ τἄλλα..... (14) φαντασμάτων se comprend difficilement. Car les *autres* concepts, c'est-à-dire les concepts composés, diffèrent des images précisément parce qu'ils sont composés. Par suite, répondre à la question : en quoi alors les concepts simples diffèrent-ils des images? en remarquant que les autres (les composés) en diffèrent, serait un paralogisme grossier. Il est donc très vraisemblable qu'il faut lire ταῦτα au lieu de τἄλλα, comme le propose TORSTRIK (p. 213) suivi par FREUDENTHAL (*l. l.*) et d'autres. Cf. THEM., 213, 23 : ἢ οὐδὲ ταῦτα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων; On peut, toutefois, comme le fait PHILOPON, conserver τἄλλα en lui donnant précisément le sens de ταῦτα (PHILOP., 569, 29 : ποῖα δὲ λέγει τὰ νοήματα; ἃ εἴπομεν ἁπλᾶ εἶναι καὶ διὰ τοῦτο ἐοικέναι τῇ φαντασίᾳ.), c'est-à-dire en opposant τἄλλα, non pas à πρῶτα νοήματα, mais à νοήματα ἐν συμπλοκῇ. C'est le sens que nous avons adopté dans la traduction.

CHAPITRE IX

432 a, 15. ἐπεὶ δὲ..... 16. ζῴων. — A la rigueur, les deux caractères ne sont pas nécessaires pour définir l'âme de l'animal; la sensibilité suffit. V. *ad* II, 2, 413 b, 1—10, *præs.*

413 b, 2—4. Il y a, d'ailleurs, des animaux qui n'ont pas le mouvement local. V. *ad* I, 5, 410 b, 19—21 ; II, 2, *l. l.* ; III, 9, 432 b, 19. — Il faut insister sur le redoublement de l'article qui marque qu'il s'agit de l'âme des animaux, à l'exclusion de celle des plantes. V. *ad* I, 5, 411 b, 27—30 ; II, 12, 424 a, 33.

432 a, 16. τῷ τε κριτικῷ..... αἰσθήσεως. — La sensibilité est, aussi bien que la pensée discursive, une faculté de discernement et de synthèse du divers. V. *ad* III, 2, 426 b, 10 ; b, 12 sqq. ; *Mot. an.*, 6, 700 b, 19 ; *ad* III, 3, 428 a, 2. — διάνοια doit être pris, sans doute, dans son sens large (*cogitandi facultas*, v. *ad* III, 3, 427 b, 13), car la pensée, même indépendamment de toute discursion, est une κρίσις (*De an.*, III, 4, 429 b, 17 : τὸ σαρκὶ εἶναι κρίνει.). D'ailleurs, un peu plus loin (a, 18), ARISTOTE emploie νοῦς dans la même acception générale. V. SIMPL., à l'endroit cité dans la note suivante.

432 a, 18. καὶ νοῦ. — SIMPL., 286, 27 : ..... ἣν ἔφη διάνοιαν, ταύτην νῦν καὶ νοῦν εἶπεν, ὡς τὸ τοῦ νοῦ ὄνομα, ... ἐπὶ πᾶσαν διατείνων τὴν λογικὴν ζωήν.

περὶ δὲ τοῦ κινοῦντος..... κτλ. — La même question est étudiée dans le *De motibus animalium*, ch. VI et VII, qu'il faut rapprocher de la fin de ce chapitre et des deux suivants.

432 a, 20. χωριστὸν ὂν ἢ μεγέθει ἢ λόγῳ. — On se souvient que, d'après ARISTOTE, les facultés dont il a été question jusqu'ici, ne sont, réserves faites pour l'intellect, distinctes que λόγῳ. V. *ad* III, 4, 429 a, 11—12 ; II, 2, 413 b, 13—22.

432 a, 21. τὰ εἰωθότα λέγεσθαι... 22. τὰ εἰρημένα. — Celles « qu'on indique ordinairement » sont, sans doute, les trois parties admises par les Platoniciens. PHILOP., 573, 21 : εἰωθότα λέγεσθαι εἶπε τὰ παρὰ Πλάτωνι τρία, λόγον, θυμόν, ἐπιθυμίαν, εἰρημένα δὲ εἶπε τὰ παρ' αὐτοῦ νυνὶ ῥηθέντα, λέγω δὲ νοῦν, διάνοιαν, δόξαν, φαντασίαν, αἴσθησιν κοινήν τε καὶ ἰδικήν.

432 a, 24. τρόπον γάρ τινα ἄπειρα φαίνεται. — Cf. *De an.*, III, 10, 433 b, 1 : τοῖς δὲ διαιροῦσι τὰ μέρη τῆς ψυχῆς, ἐὰν κατὰ τὰς δυνάμεις διαιρῶσι καὶ χωρίζωσι, πάμπολλα γίνεται, θρεπτικόν, αἰσθητικόν, νοητικόν, βουλευτικόν, ἔτι ὀρεκτικόν. ARISTOTE s'attaque à la doctrine qui admet la distinction, non pas seulement logique, mais réelle et spatiale des facultés de l'âme. Cf. SIMPL., 288, 16 : οὐ δὴ οὖν πρὸς τὸ πλῆθος τῶν μορίων τῆς ψυχῆς ἁπλῶς μάχεται (ὁμολογεῖ γὰρ τῷ λόγῳ εἶναι πολλά), ἀλλὰ πρὸς τὸ διεσπασμένον καὶ τοπικῶς μεμερισμένον. Ceux qui soutiennent cette doctrine, et ARISTOTE l'attribue, non sans quelque fondement (v. ZELLER, II, 1⁴, p. 845 et les notes, t. a.), à PLATON (v. les notes suivantes et PHILOP., 574, 5 ; 573, 26 : ἤλεγξε διὰ τούτων τὸν Πλάτωνα), sont obligés d'admettre, pour chaque fonction différente, une âme à part, et se trouvent dans l'impossibilité d'expliquer les rapports des facultés entre elles. La théorie d'ARISTOTE échappe à ces difficultés, les parties de l'âme n'étant, d'après lui, distinctes que logiquement, et chaque fonction supérieure impliquant dans son essence les fonctions inférieures. Aussi la détermination des facultés psychiques est-elle relativement moins importante dans son système. Cf. CHAIGNET, *Ess. sur la psych. d'Ar.*, p. 316.

432 a, 24. τινες λέγουσι διορίζοντες. — V. PLAT., *Rép.*, IV, 438 D sqq. ; IX, 580 D sqq. ; VIII, 548 C ; 550 B ; *Phèdre*, 246 A sqq. ; 253 C sqq. ; *Tim.*, 69 C sqq. ; 89 E. — διορίζοντες peut signifier soit *en les séparant les unes des autres*, soit *en déterminant les caractères propres de chacune d'elles*. V. *Ind. Ar.*, 199 b, 25 ; 60. La première acception est mieux en harmonie avec le sens général du morceau (v. *De an.*, III, 10, *l. c.*), bien qu'on puisse invoquer, en faveur de la seconde, ce qui suit immédiatement, a, 26 : κατὰ γὰρ τὰς διαφορὰς δι' ἃς ταῦτα χωρίζουσι.

432 a, 26. οἱ δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ τὸ ἄλογον. — Cette opinion est aussi, en un sens, celle de PLATON, puisque c'est, d'après lui, la partie irrationnelle qui se subdivise en θυμικὸν et ἐπιθυμητικόν (*Tim.*, 69 C sqq. ; 72 D ; cf. 41 C ; 42 D ; *Pol.*, 309 C ; cf. *Lois*, XII, 961 D sqq. V. ZELLER, II, 1⁴, p. 843, n. 3 t. a. ; *Magn. mor.*, I, 1, 1182 a, 23 : μετὰ ταῦτα δὲ Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἴς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον ὀρθῶς). Cependant, comme ARISTOTE distingue ceux qui admettent cette division de ceux qui adoptent la première, il est probable que ce n'est pas à PLATON ou seulement à PLATON qu'il l'attribue. Sans doute a-t-il en vue une opinion courante (la distinction de la raison et des sens était devenue un lieu commun dans la philosophie grecque depuis PARMÉNIDE et HÉRACLITE) que lui-même, d'ailleurs, admet, sauf réserves, toutes

les fois qu'une plus grande exactitude n'importe pas au sujet traité. *Eth. Nic.*, I, 13, 1102 a, 23 : θεωρητέον δὴ καὶ τῷ πολιτικῷ περὶ ψυχῆς, θεωρητέον δὲ τούτων χάριν, καὶ ἐφ' ὅσον ἱκανῶς ἔχει πρὸς τὰ ζητούμενα · ..... λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια, καὶ χρηστέον αὐτοῖς. οἷον τὸ μὲν ἄλογον αὐτῆς εἶναι, τὸ δὲ λόγον ἔχον. *Pol.*, VII, 14, 1333 a, 16 : διῄρηται δὲ δύο μέρη τῆς ψυχῆς, ὧν τὸ μὲν ἔχει λόγον καθ' αὑτό, τὸ δ' οὐκ ἔχει μὲν καθ' αὑτό, λόγῳ δ' ὑπακούειν δυνάμενον. *Ibid.*, I, 5, 1254 b, 8; 13, 1260 a, 6. V. WADDINGTON, *Psych. d'Ar.*, p. 28. — Seulement la distinction de la partie rationnelle et de la partie irrationnelle n'entraîne pas, dans la doctrine d'ARISTOTE, les mêmes difficultés que dans l'opinion qu'il expose ici. D'après lui, les facultés inférieures se retrouvent dans les facultés rationnelles, dont elles sont les conditions ou les moyens. On comprend, dès lors, l'influence de la raison sur elles et leur influence sur la raison, et l'on peut même dire que la partie irraisonnable de l'âme possède en un sens la raison (*Eth. Nic.*, I, 13, 1102 b, 23 sqq.; 1103 a, 1 : εἰ δὲ χρὴ καὶ τοῦτο (*sc.* τὸ ἄλογον) φάναι λόγον ἔχειν, διττὸν ἔσται καὶ τὸ λόγον ἔχον, τὸ μὲν κυρίως καὶ ἐν αὑτῷ, τὸ δ' ὥσπερ τοῦ πατρὸς ἀκουστικόν τι.). Au contraire, si la partie supérieure et la ou les parties inférieures de l'âme sont réellement séparées, il devient malaisé d'expliquer leurs rapports mutuels.

432 a, 26. κατὰ γὰρ τὰς διαφορὰς..... 28. τούτων. — SIMPLICIUS donne l'interprétation suivante : A considérer les caractères qu'on attribue dans cette doctrine aux diverses parties de l'âme, on voit qu'il y en a d'autres qui diffèrent davantage de celles-ci que celles-ci entre elles. Par exemple, le θρεπτικόν, dont nous venons de parler, est encore plus distinct de l'ἐπιθυμητικὸν et du λογιστικὸν que ceux-ci ne le sont entre eux. Il y a, en effet, même dans le désir, quelque chose d'intellectuel : σαφὲς δὲ ὅτι μειζόνως τοῦ λόγου τὸ φυτικὸν διέστηκε κατ' οὐσίαν ἢ τὸ ἄλογον καλούμενον αὐτῆς μόριον. τοῦτο γὰρ κατὰ πλείω τῷ λόγῳ κοινωνεῖ, καὶ ὡς γνωστικόν (αἰσθητικὸν γὰρ ἢ καὶ φανταστικόν) καὶ ὡς ὀρεκτικόν (ὄρεξις γάρ τις καὶ ἡ τοῦ λόγου βούλησις) καὶ ὡς κινητικὸν κατὰ τόπον σωμάτων · (SIMPL., 289, 19). Mais le sens de ce passage est évidemment le même que celui du morceau à peu près identique que nous trouvons un peu plus loin, III, 10, 433 b, 3 sqq., où nous lisons : ταῦτα γὰρ (*sc.* τὸ θρεπτικὸν κτλ.) πλέον διαφέρει ἀλλήλων ἢ τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικόν. Sans doute SIMPLICIUS (299, 16) a lu, à cet endroit, ἢ ἀλλήλων au lieu de ἀλλήλων ἤ. Mais nous ne trouvons aucune autre trace de cette variante. En outre, dans cette interprétation, on ne comprend guère l'énumération qui suit. En effet, comme SIMPLICIUS lui-même le reconnaît (289, 23), il ne serait pas vrai de dire que l'αἰσθητικόν, par exemple, diffère davantage de ce qu'on appelle, dans la doctrine en question, l'âme rationnelle et l'âme irrationnelle, que celles-ci ne diffèrent entre elles. ARISTOTE déclare d'ailleurs (a, 30) que οὔτε ὡς ἄλογον οὔτε ὡς λόγον ἔχον θείη ἄν τις ῥᾳδίως. Il faut donc traduire : « à consi- « dérer les caractères qu'on attribue, dans cette opinion, aux « diverses parties de l'âme, on voit qu'il y en a d'autres qui « ont *entre elles* plus de différence que celles-ci. »

432 a, 30. καὶ τὸ αἰσθητικόν, ... 31. ῥᾳδίως. — THEM., 215, 12 : καθὸ μὲν γὰρ κρίνει τὰς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς διαφοράς, καὶ ἀφορμὴ καὶ ἐπιβάθρα γίνεται τῷ λόγῳ, κατὰ τοῦτο ἂν δόξειε νοῦ κοινωνεῖν · καθὸ δέ ἐστιν οὐδὲν ἔλαττον ἐν τοῖς ἀλόγοις ζώοις, ταύτῃ δὲ αὖ πάλιν ἄλογον ἂν νομισθείη.

432 a, 31. τὸ φανταστικόν, ... b, 2. πολλὴν ἀπορίαν. — La faculté imaginative diffère logiquement de toutes les autres, mais, si l'on admet, comme les Platoniciens, que les parties de l'âme sont réellement séparées, on ne sait à laquelle l'attribuer. Car l'imagination est une suite naturelle de la sensation et, par conséquent, devrait être rattachée à la partie irrationnelle de l'âme (v. *ad* III, 3, 428 b, 11); mais elle est aussi la condition de l'intellection et il faudrait, par suite, l'attribuer à la raison. V. *ad* III, 7, 431 a, 15.

432 b, 4. καὶ ἄτοπον δὴ..... 5. διασπᾶν. — On peut interpréter de deux façons. THEMISTIUS (215, 23) explique : il serait absurde de diviser l'ὀρεκτικὸν et de le répartir entre les autres facultés, puisque, d'après les Platoniciens, à chaque faculté distincte doit correspondre une partie de l'âme séparée des autres. Ils doivent, par conséquent, reconnaître que leur énumération est insuffisante : καὶ γὰρ ἄτοπον ἴσως τὸ διασπᾶν ταύτην τὴν δύναμιν καὶ τιθέναι αὐτὴν καὶ ἐν τῷ λόγον ἔχοντι καὶ ἐν τῷ ἀλόγῳ, καὶ μὴ ποιεῖν καὶ ταύτην χωρὶς ὥσπερ ἐκείνων ἕκαστον. Mais cette interprétation ne serait guère d'accord avec ce qui suit : ἔν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ..... κτλ. Nous préférons, par suite, celle de SIMPLICIUS : L'ὀρεκτικὸν est une faculté distincte des autres (par conséquent les Platoniciens devraient, pour être d'accord avec

eux-mêmes, en faire une partie de l'âme réellement séparée des autres). Et, cependant, il serait absurde d'isoler l'ὀρεκτικὸν des autres parties, car il joue un rôle aussi bien dans la partie raisonnable que dans la partie privée de raison. SIMPL., 291, 5 : ἄτοπον οὖν καλῶς ἀποφαίνεται τὸ διασπᾶν τὸ ὀρεκτικὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων. ARGYROPULE traduit, de même : *absurdum autem est hanc a ceteris divellere partibus*. La correction proposée par TORSTRIK (p. 214), qui supprime τοῦτο avant διασπᾶν, ne paraît pas nécessaire.

432 b, 5. ἡ βούλησις. — La βούλησις n'est pas possible sans le désir. Cf. *De an.*, III, 10, 433 a, 22 : νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως · ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις. *Mot. an.*, 6, 700 b, 22 ; v. *ad* II, 3, 414 a, 29 — b, 6. — Il est difficile de déterminer à la rigueur ce qu'ARISTOTE entend par βούλησις, et il semble que le concept en soit resté, pour lui-même, assez indécis. Tantôt il affirme, comme ici, que la βούλησις suppose la raison (*Top.*, IV, 5, 126 a, 13 : πᾶσα γὰρ βούλησις ἐν τῷ λογιστικῷ. *Rhet.*, I, 10, 1369 a, 1 : ..... καὶ τὰ μὲν — *sc.* πράττουσι — διὰ λογιστικὴν ὄρεξιν τὰ δὲ δι' ἀλόγιστον · ἔστι δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις — οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῇ εἶναι ἀγαθόν —, ἄλογοι δ' ὀρέξεις ὀργὴ καὶ ἐπιθυμία) ; tantôt il déclare qu'elle se manifeste chez l'enfant avant que la raison soit née en lui (*Pol.*, VII, 15, 1334 b, 22). Nous lisons dans la *Rhétorique*, II, 4, 1381 a, 7 : ὥστε τῆς βουλήσεως σημεῖον αἱ λῦπαι καὶ αἱ ἡδοναί et, d'autre part, dans les *Topiques*, VI, 8, 146 b, 2 : τὴν βούλησιν ὄρεξιν ἄλυπον. Si nous recourons au passage de l'*Éthique à Nicomaque* (III, 4, 1111 b, 19) où ARISTOTE semble s'être appliqué à distinguer la notion dont il s'agit des notions connexes, nous y voyons que βούλησις correspond non pas à « volonté », mais plutôt à « souhait ». La βούλησις, y est-il dit, peut avoir pour objet des choses impossibles ou celles qui ne dépendent pas de nous, comme la victoire d'un athlète. Par là, elle se distingue de la volonté (προαίρεσις) ; elle s'en distingue encore parce que c'est surtout au résultat ou à la fin qu'elle s'attache, tandis qu'on ne peut vouloir la fin sans vouloir les moyens. L'impression qui se dégage de ces données est que nous devons entendre par βούλησις, non pas la volonté proprement dite, mais quelque chose de moins affectif et de plus raisonné que le désir. — STEWART (*Notes on the Nicom. Eth.*, t. I, p. 242 *et al.*) traduit très exactement βούλησις par *wish*.

432 b, 6. ὁ θυμός. — V. *ad* II, 3, 414 b, 1 ; 2.

432 b, 7. ὄρεξις. — Le désir (ὄρεξις) est, en effet, le genre dont l'ἐπιθυμία, le θυμὸς et la βούλησις sont les espèces. V. *ad ll. ll.*

καὶ δὴ καί. — Formule fréquemment employée par ARISTOTE pour annoncer qu'il rentre en matière. Le δὴ indique, sans doute, que la question qui a fait l'objet de la digression se retrouve dans le problème étudié.

432 b, 10. τὸ γεννητικὸν καὶ θρεπτικόν. — V. *ad* II, 4, 415 a, 26 ; 416 a, 19 — b, 25.

432 b, 11. περὶ δὲ ἀναπνοῆς..... 12. ἐγρηγόρσεως. — La respiration, le sommeil et la veille sont, en effet, des mouvements et des altérations. THEM., 216, 2 : κινήσεις γὰρ καὶ αὗται καὶ ἀλλοιώσεις τοῦ ζώου. *De somno*, 3, 456 b, 6 : νῦν δ' ἀναληπτέον ὑπὲρ αὐτῶν τούτου χάριν, ὅπως τὰς ἀρχὰς τῆς κινήσεως θεωρήσωμεν, καὶ τί πάσχοντος τοῦ μορίου τοῦ αἰσθητικοῦ συμβαίνει ἡ ἐγρήγορσις καὶ ὁ ὕπνος.

432 b, 12. ὕστερον ἐπισκεπτέον. — BONITZ, *Ind. Ar.*, 99 a, 15 : περὶ ψυχῆς..... *γ9. 432 b 12 promittuntur* περὶ ἀναπνοῆς, περὶ ὕπνου καὶ ἐγρηγόρσεως. — C'est de l'âme sensitive que dépendent le sommeil et la veille (*De somno*, 1, 454 a, 4 : εἰ τοίνυν τὸ ἐγρηγορέναι ἐν μηδενὶ ἄλλῳ ἐστὶν ἢ τῷ αἰσθάνεσθαι, δῆλον ὅτι ᾧπερ αἰσθάνεται, τούτῳ καὶ ἐγρήγορε τὰ ἐγρηγορότα καὶ καθεύδει τὰ καθεύδοντα.). L'inspiration et l'expiration, au contraire, sont des fonctions de l'âme nutritive. *De resp.*, 8, 474 a, 25 sqq. ; 21, 480 a, 16 : ἡ δ' ἀναπνοὴ γίνεται αὐξανομένου τοῦ θερμοῦ, ἐν ᾧ ἡ ἀρχὴ ἡ θρεπτική. καθάπερ γὰρ καὶ τἆλλα δεῖται τροφῆς, κἀκεῖνο, καὶ τῶν ἄλλων μᾶλλον · καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις ἐκεῖνο τῆς τροφῆς αἴτιόν ἐστιν. *Mot. an.*, 11, 703 b, 3 : πῶς μὲν οὖν κινεῖται τὰς ἑκουσίας κινήσεις τὰ ζῷα, καὶ διὰ τίνας αἰτίας, εἴρηται · κινεῖται δέ τινας καὶ ἀκουσίους ἔνια τῶν μερῶν, τὰς δὲ πλείστας οὐχ ἑκουσίους. λέγω δ' ἀκουσίους μὲν οἷον τὴν τῆς καρδίας τε καὶ τὴν τοῦ αἰδοίου..... οὐχ ἑκουσίους δ' οἷον ὕπνον καὶ ἐγρήγορσιν καὶ ἀναπνοήν, καὶ ὅσαι ἄλλαι τοιαῦταί εἰσιν. οὐθενὸς γὰρ τούτων κυρία ἁπλῶς ἐστὶν οὔθ' ἡ φαντασία οὔθ' ἡ ὄρεξις, ἀλλ' ἐπειδὴ ἀνάγκη ἀλλοιοῦσθαι τὰ ζῷα φυσικὴν ἀλλοίωσιν.... κτλ.

432 b, 14. τὴν πορευτικὴν κίνησιν. — πορευτικὴ κίνησις est pris ici dans son sens large, pour désigner le mouvement de tous les animaux qui se déplacent spontanément (*Ind. Ar.*, 621 a, 52), et non dans le sens étroit de *marche*, par opposition au vol et à la natation (*ibid.*, 621 b, 2).

432 b, 17. ἀλλ' ἡ βίᾳ. — Sur le mouvement forcé, par opposition au mouvement naturel ou spontané, v. *ad* I, 3, 406 a, 22—27; 407 b, 1. Nous devons conclure de ce passage que, même chez les êtres inorganiques, les éléments par exemple, il y a quelque chose qui ressemble à l'imagination et au désir, puisque leur mouvement est naturel et spontané. V. *ad* I, 3, 406 b, 25; 5, 411 a, 14—15.

432 b, 19. πολλὰ γάρ ἐστι..... 21. διὰ τέλους. — V. *ad* I, 5, 410 b, 19—21; II, 2, 413 b, 2—4; III, 12, 434 b, 2.

432 b, 21. εἰ οὖν ἡ φύσις..... 22. τῶν ἀναγκαίων. — Pour l'indication des nombreux passages où cette célèbre proposition est répétée sous diverses formes, v. *Ind. Ar.*, 836 a, 51 sqq.

432 b, 22. ἀναγκαίων. — Il s'agit ici, non pas de la nécessité absolue (ἁπλῶς), mais de la nécessité ἐξ ὑποθέσεως. *Part. an.*, I, 1, 639 b, 21 sqq.; *De somno*, 2, 455 b, 26; *Meta.*, Δ, 5, 1015 a, 20; v. *ad* II, 4, 416 a, 14.

432 b, 23. τέλεια καὶ οὐ πηρώματά ἐστιν. — V. *ad* II, 4, 415 a, 27.

432 b, 24. σημεῖον δ' ὅτι ἔστι γεννητικά. — V. *ad* II, 4, 415 a, 26 sqq.

432 b, 25. ὥστε. — V. *Ind. Ar.*, 873 a, 31; *ad* II, 2, 414 a, 12.

432 b, 27. ὁ μὲν γὰρ θεωρητικός. — V. *ad* III, 10, 433 a, 14—21.

432 b, 29. ἀλλ' οὐδ' ὅταν θεωρῇ τι τοιοῦτον. — Même lorsqu'elle prend la forme de l'intellect pratique, c'est-à-dire qu'elle se porte sur τὸ διωκτὸν ἢ φευκτόν (v. *ad* III, 7, 431 b, 3—5), la pensée ne commande pas toujours aux mouvements

de l'animal. τὶ τοιοῦτον = τὶ διωκτὸν ἢ φευκτόν, ou encore τι πρακτόν. PHILOP., 583, 13 : οὐδ' ὅταν ὁ νοῦς τοιοῦτόν τι γινώσκῃ, τουτέστι πρακτόν. THEM., 217, 3 : ὁ δὲ πρακτικὸς νοεῖ μέν τι περὶ τούτων, κύριος δὲ οὐκ ἔστι τῆς κινήσεως. De même SIMPL., 295, 22; SOPHON., 141, 8.

432 b, 30. οἷον πολλάκις..... 433 a, 1. μόριον. — SIMPL., 295, 24 : οὐδετέρου δέ (*sc.* τοῦ κινεῖν ἢ ἠρεμίζειν τὸ ζῷον) ἐστι μόνος κύριος (*sc.* ὁ νοῦς), ἀλλὰ καὶ ἠρεμεῖν ἐπιτρέποντος τοῦ νοῦ κινεῖται φέρε ἡ καρδία ἐν τοῖς φοβεροῖς καὶ τὰ γεννητικὰ μόρια ἐν ταῖς τῶν ἀφροδισιαστικῶν ἡδονῶν ἐννοίαις. De même SOPHON., 141, 12. Mais, ainsi compris, les faits mentionnés par ARISTOTE ne prouveraient pas ce qu'il faut prouver. Car il s'agit d'établir, non point que l'organisme n'obéit pas toujours à l'intellect pratique, mais que l'intellect pratique peut prononcer qu'une chose est à rechercher ou à éviter sans commander, pour cela, les mouvements de fuite ou de poursuite. En outre, comme le remarque PHILOPON, si l'on admet, comme il paraît le faire lui-même, l'interprétation en question, on est obligé de reconnaître que l'exemple est très mal choisi, car les mouvements du cœur ne sont pas des πορευτικαὶ κινήσεις (PHILOP., 583, 17 : ὅρα δὲ ὅτι οὐ καλῶς ἐχρήσατο τοῖς παραδείγμασιν. περὶ γὰρ τῆς καθ' ὅλον τὸ σῶμα τοῦ λόγου καθεστηκότος κινήσεως τῆς καθ' ὁρμὴν λεγομένης, ἤγαγεν παραδείγματα μερικῶν μορίων κινήσεως.). Nous préférons, par suite, l'interprétation de THEMISTIUS (217, 4), qui exige seulement qu'on donne à φοβεῖσθαι le sens de *fuir* qu'il a très souvent : πολλάκις γοῦν τι διανοεῖται φυγῆς ἄξιον καὶ οὐ φεύγει, οἷον σεισμὸν ἢ θηρίον, ἀλλὰ πάλλει μὲν ἡ καρδία καὶ φρίττουσιν αἱ τρίχες, μένει δὲ ἐν τῷ τόπῳ τὸ ζῶον. V. *ad* I, 4, 408 b, 8; 9; 10.

433 a, 4. ὅτι..... οὐκ ἰᾶται, *i. e.* : ὅτι συμβαίνει τὸν ἔχοντα τὴν ἰατρικὴν μὴ ἰατρεύειν (THEM., 217, 19).

433 a, 6. ὄρεξις doit être pris, ici et un peu plus loin (a, 8), dans le sens étroit d'appétit (ἐπιθυμία ou ἄλογος ὄρεξις, *Ind. Ar.*, 273 a, 3), puisque le chapitre suivant a pour but de montrer que le désir — ὄρεξις au sens large — est précisément le moteur cherché. Cf. TREND., p. 442. D'ailleurs, les mots a, 7. ὀρεγόμενοι καὶ ἐπιθυμοῦντες (en prenant καὶ dans le sens de *c'est-à-dire*. V. *ad* II, 4, 415 a, 15—16) indiquent exactement la restriction à apporter à l'acception de ὄρεξις. Cf. THEM., 217, 23; SIMPL., 295, 37.

433 a, 7. οἱ γὰρ ἐγκρατεῖς. — ἀκρατὴς correspond à peu près à *intempérant*, mais ἐγκρατὴς n'est pas l'équivalent de σώφρων. *Eth. Nic.*, VII, 11, 1151 b, 34 : ὅ τε γὰρ ἐγκρατὴς οἷος μηδὲν παρὰ τὸν λόγον διὰ τὰς σωματικὰς ἡδονὰς ποιεῖν καὶ ὁ σώφρων, ἀλλ' ὁ μὲν ἔχων ὁ δ' οὐκ ἔχων φαύλας ἐπιθυμίας, καὶ ὁ μὲν τοιοῦτος οἷος μὴ ἥδεσθαι παρὰ τὸν λόγον, ὁ δ' οἷος ἥδεσθαί ἀλλὰ μὴ ἄγεσθαι. *Ibid.*, 3, 1146 a, 9 : ἔτι εἰ μὲν ἐν τῷ ἐπιθυμίας ἔχειν ἰσχυρὰς καὶ φαύλας ὁ ἐγκρατής, οὐκ ἔσται ὁ σώφρων ἐγκρατὴς οὐδ' ὁ ἐγκρατὴς σώφρων · οὔτε γὰρ τὸ ἄγαν σώφρωνος οὔτε τὸ φαύλας ἔχειν. Cf. *ibid.*, 2, 1145 b, 14.

CHAPITRE X

433 a, 9. φαίνεται..... 10. νόησίν τινα. — Il résulte du chapitre précédent que, si ni l'appétit, ni l'intellect ne sont le seul moteur de l'animal, du moins (γέ) l'un et l'autre jouent-ils parfois ce rôle. D'ailleurs, l'imagination peut, à ce point de vue, remplacer la science. Car, en bien des circonstances, les hommes se fient à leur imagination et, chez les animaux, c'est elle qui tient lieu d'intelligence. Quand ARISTOTE attribue à certains animaux la διάνοια et la φρόνησις (v. *Ind. Ar.*, 311 a, 59; *ad* III, 3, 427 b, 8; 428 a, 11), il faut entendre par là qu'ils sont capables d'opérer sur les images comme les êtres doués de raison sur les concepts qu'ils aperçoivent en elles. V. *Mot. an.*, 6, 700 b, 19 ; *ad* III, 3, 428 a, 2 ; b, 16 ; 7, 431 a, 15 ; 11, 434 a, 8—11.

433 a, 10. πολλὰ γὰρ ..... 11. ταῖς φαντασίαις. — THEM., 218, 1 : πολλὰ γὰρ καὶ [οἱ] ἄνθρωποι ταῖς φαντασίαις ἀκολουθοῦσι μᾶλλον ἢ ταῖς ἐπιστήμαις. PHILOP., 584, 11 : εἰς πολλὰ γὰρ ἑξακολουθοῦμεν τῇ φαντασίᾳ ..... παρὰ τὰ δοκοῦντα τῷ νῷ. V. *ad* II, 3, 415 a, 11. — πολλὰ doit donc être pris ici dans le sens adverbial, et il ne faut pas y voir le sujet de ἀκολουθοῦσι qui est sous-entendu. Par suite, la conjecture de BYWATER (*Arist., Journ. of Philol.*, 1888, p. 64), approuvée par SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, LXVII, p. 110), πολλοὶ pour πολλά, nous paraît inutile.

433 a, 14. νοῦς δὲ ὁ ἕνεκά του..... 21. τὸ ὀρεκτικόν. — L'intellect théorique a pour fonction, d'une part, l'intellection pure des essences indivisibles (v. *ad* III, 6, 430 b, 6—20), d'autre part, la discursion qui déduit, des définitions ou des principes ainsi aperçus, leurs conséquences nécessaires (v. *ad l. l.* et III, 4, 429 b, 12—17. Cf. *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 a, 16 : ὥστε δῆλον ὅτι ἡ ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία. δεῖ ἄρα τὸν σοφὸν μὴ μόνον τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν εἰδέναι, ἀλλὰ καὶ περὶ τὰς ἀρχὰς ἀληθεύειν. ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη..... κτλ.). L'intellect pratique part du concept d'une fin à atteindre, d'un but à réaliser ; il a, par conséquent, pour domaine le contingent, ce qui peut être ou ne pas être (*ibid.*, VI, 2, 1139 a, 13; 4, 1140 a, 10; 8, déb.; V. *ad* II, 4, 415 b, 2; III, 10, 433 a, 29). Autrement dit, l'intellect théorique a pour objet le nécessaire absolument, l'intellect pratique le nécessaire ἐξ ὑποθέσεως (v. *ad* III, 9, 432 b, 22). Tandis que l'intellect théorique pose d'abord un concept abstrait, l'intellect pratique a pour point de départ l'idée de la chose concrète et particulière qu'on veut réaliser. V. *Meta.*, Z, 7, 1032 b, 6 : γίγνεται δὴ τὸ ὑγιὲς νοήσαντος οὕτως · ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη, εἰ ὑγιὲς ἔσται, τοδὶ ὑπάρξαι, οἷον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα. καὶ οὕτως ἀεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀνάγῃ εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. εἶτα ἤδη ἡ ἀπὸ τούτου κίνησις ποίησις καλεῖται, ἡ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν. Ainsi, la νόησις πρακτικὴ se meut entre deux limites : elle part de la conception du but à atteindre et descend la série des moyens de nature à le produire jusqu'à ce qu'elle arrive à celui dont la réalisation est à la portée de l'agent. L'action suit immédiatement et parcourt la même série en sens inverse. Le dernier terme de la discursion pratique est le premier de l'exécution (*ibid.*, 1032 b, 16 : ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἴδους νόησις, ἡ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις. *Eth. Nic.*, III, 5, 1112 b, 15 : θέμενοι τέλος τι, πῶς καὶ διὰ τίνων ἔσται σκοποῦσι, καὶ διὰ πλειόνων μὲν φαινομένου γίνεσθαι διὰ τίνος ῥᾷστα καὶ κάλλιστα ἐπισκοποῦσι, δι' ἑνὸς δ' ἐπιτελουμένου πῶς διὰ τούτου ἔσται κἀκεῖνο διὰ τίνος, ἕως ἂν ἔλθωσιν ἐπὶ τὸ πρῶτον αἴτιον, ὃ ἐν τῇ εὑρέσει ἔσχατόν ἐστιν · ὁ γὰρ βουλευόμενος ἔοικε ζητεῖν καὶ ἀναλύειν τὸν εἰρημένον τρόπον ὥσπερ διάγραμμα. φαίνεται δ' ἡ μὲν ζήτησις οὐ πᾶσα εἶναι βούλευσις, οἷον αἱ μαθηματικαί, ἡ δὲ βούλευσις πᾶσα ζήτησις, καὶ τὸ ἔσχατον ἐν τῇ ἀναλύσει πρῶτον εἶναι ἐν τῇ γενέσει. *Eth. Eud.*, II, 11, 1227 b, 30 : ἐπειδὴ δεῖ τόδε ὑγιαίνειν, ἀνάγκη τοδὶ ὑπάρξαι, εἰ ἔσται ἐκεῖνο, ὥσπερ ἐκεῖ (c'est-à-dire dans la discursion théorique), εἰ ἔστι τὸ τρίγωνον δύο ὀρθαί, ἀνάγκη τοδὶ εἶναι. τῆς μὲν οὖν νοήσεως ἀρχὴ τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως ἡ τῆς νοήσεως τελευτή.). L'intellect pratique est, aussi bien que l'intellect spéculatif, purement théorique, si on l'oppose à l'art

au sens strict. Sans doute, l'intellect pratique s'exerce περὶ τῶν πρακτῶν. Mais il n'est nullement *poétique;* il ne fait que déterminer les moyens propres à atteindre une fin, l'exécution de ces moyens restant en dehors de son domaine et appartenant à celui de l'art. V. *Meta., l. c.;* Θ, 9, 1050 a, 30; *Eth. Nic.*, VI, 4 et 5, *præs.* 1140 b, 2 : ἡ φρόνησις (*sc.* τέχνη οὐκ ἂν εἴη)..... ὅτι ἄλλο τὸ γένος πράξεως καὶ ποιήσεως. — Le syllogisme proprement dit part d'une proposition qui exprime la ou les propriétés qui appartiennent nécessairement et par soi au moyen, et conclut que l'inhérence du moyen dans le mineur y cause l'inhérence de la propriété en question; la majeure est le principe du syllogisme théorique (*An. post.*, I, 25, 86 b, 30; *Ind. Ar.*, 712 a, 31), et ce que pose d'abord la pensée théorique, c'est une de ces définitions immédiates, termes derniers de la hiérarchie ascendante des intelligibles (v. *ad* III, 6, 430 b, 6—20; 8, 432 a, 12—15; *Meta.*, Z, 9, 1034 a, 31; M, 4, 1078 b, 24; *An. post.*, I, 23, 84 b, 39; *Ind. Ar.*, 289 b, 24). La spéculation pratique ne procède pas ainsi. Elle pose d'abord le petit terme qu'il faut réaliser, et descend la série de ses conditions jusqu'à celle que l'agent doit produire pour amener l'effet voulu. Elle va du mineur au moyen, et de celui-ci au majeur; elle débute par la mineure (v. CHAIGNET, *Ess. sur la Psych. d'Ar.*, p. 561). Mais le but à atteindre, l'effet à obtenir, sont choses concrètes et particulières; ce sont donc eux aussi, à leur manière, des termes derniers (*Ind. Ar.*, 289 b, 39). C'est pourquoi l'on peut dire que l'intellect saisit les termes derniers aux deux bouts de la hiérarchie des intelligibles. Car ce n'est pas la sensation qui peut apercevoir la notion de la maison réalisée dans les pierres et le bois, ou la notion de la santé réalisée dans Callias, ou plutôt, quand elle a appris à les apercevoir, elle est elle-même intellection (*Eth. Nic.*, VI, 12, 1143 a, 32 : ἔστι δὲ τῶν καθ' ἕκαστα καὶ τῶν ἐσχάτων πάντα τὰ πρακτά· καὶ γὰρ τὸν φρόνιμον δεῖ γινώσκειν αὐτά, καὶ ἡ σύνεσις καὶ ἡ γνώμη περὶ τὰ πρακτά, ταῦτα δ' ἔσχατα. καὶ ὁ νοῦς τῶν ἐσχάτων ἑπ' ἀμφότερα· καὶ γὰρ τῶν πρώτων ὅρων καὶ τῶν ἐσχάτων νοῦς ἐστὶ καὶ οὐ λόγος, καὶ ὁ μὲν κατὰ τὰς ἀποδείξεις τῶν ἀκινήτων ὅρων καὶ πρώτων, ὁ δ' ἐν ταῖς πρακτικαῖς τοῦ ἐσχάτου καὶ ἐνδεχομένου καὶ τῆς ἑτέρας προτάσεως..... κτλ. *Ibid.*, 8, 1141 b, 27; 9, 1142 a, 23 : ὅτι δ' ἡ φρόνησις οὐκ ἐπιστήμη, φανερόν· τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν, ὥσπερ εἴρηται· τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον. ἀντίκειται μὲν δὴ τῷ νῷ· ὁ μὲν γὰρ νοῦς τῶν ὅρων, ὧν οὐκ ἔστι λόγος, ἡ δὲ τοῦ ἐσχάτου, οὗ οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη ἀλλ' αἴσθησις, οὐχ ἡ τῶν ἰδίων, ἀλλ' οἵᾳ αἰσθανόμεθα ὅτι

τὸ ἐν τοῖς μαθηματικοῖς ἔσχατον τρίγωνον. Cf. *Ibid.*, 12, 1143 b, 5 : τούτων οὖν ἔχειν δεῖ αἴσθησιν, αὕτη δ' ἐστὶ νοῦς. *An. post.*, II, 19, 100 a, 16. *Mot. an.*, 7, 701 a, 29; V. *ad* III, 7, 431 a, 15; 11, 434 a, 16—20). Mais ce qui détermine la fin à atteindre, c'est le désir au sens large du mot. C'est donc lui qui est, en somme, le moteur de l'animal : un but est désiré ou souhaité; ce désir sert de point de départ à la discursion pratique; et, dès que celle-ci est achevée, l'action se produit. — Ceci posé, le passage qui nous occupe ne paraît pas offrir les difficultés qu'on y a trouvées. L'intellect pratique, dit ARISTOTE, diffère de l'intellect théorique par sa fin. Le premier, en effet, a pour fin le contingent, ce qui peut être l'objet d'une action; le second, le nécessaire. Le désir est toujours en vue d'un but; et l'effet qu'on désire obtenir est le point de départ de la discursion pratique. Le dernier terme de cette discursion, c'est-à-dire le moyen qui est à la portée de l'agent, est, à son tour, le point de départ de l'action. Ce n'est donc pas sans raison qu'il peut sembler que les moteurs de l'animal sont le désir et la pensée pratique. Car le désirable meut et c'est pour cela que la pensée pratique meut aussi, parce qu'elle a son point de départ dans le désirable. De même, quand l'imagination remplace, à ce point de vue, la pensée, elle meut parce qu'elle est accompagnée de désir. Mais cela même nous montre qu'il n'y a, en réalité, qu'un moteur, le désir. La seule difficulté du morceau vient de ce que les phrases a, 18 : τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ..... (20) ὀρεκτόν servent à la fois à expliquer comment il peut paraître y avoir dans l'animal deux moteurs, la pensée et le désir, et à prouver qu'en réalité le seul moteur véritable est le désir. Mais les corrections proposées par TORSTRIK (*in app. crit. ad loc.*) seraient plus nuisibles qu'utiles. Voici, en effet, comment il prétend rétablir ce passage : (a, 15) καὶ ἡ ὄρεξις ἕνεκά του πᾶσα. ὥστε εὐλόγως ταῦτα δύο φαίνεται τὰ κινοῦντα, ὄρεξις καὶ διάνοια πρακτική.

prior editio : τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν.

posterior editio : οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη ἀρχὴ τοῦ πρακτικοῦ νοῦ.

τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως. καὶ ἡ φαντασία δὲ ὅταν κινῇ,..... κτλ. Mais la proposition τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ κτλ. est utile pour amener la conclusion générale : ἓν δή τι τὸ κινοῦν. En effet, l'imagination n'est mentionnée ici que parce qu'elle remplace

quelquefois la pensée discursive pratique. Par suite, pour prouver qu'il n'y a qu'un seul moteur, le désir, il faut montrer qu'il motive, non seulement celle-ci, mais celle-là. En outre, la phrase a, 16 : τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως est bien mieux à sa place avant ὥστε εὐλόγως... κτλ. qu'avant a, 20 : καὶ ἡ φαντασία δὲ... κτλ. Car c'est précisément parce que le mouvement ou l'action débutent par le terme auquel la pensée discursive pratique a abouti, qu'il peut paraître conséquent de considérer celle-ci comme motrice. — La conjecture de PANSCH (*Philolog.*, XXI, p. 543) οὐ γὰρ ἡ ὄρεξις αὐτὴ... κτλ. ne nous paraît pas mieux fondée que son interprétation de l'ensemble du passage. D'après lui, ARISTOTE voudrait dire que l'ὄρεξις n'est pas le véritable moteur, qu'elle n'est qu'un moteur mû ; que le moteur dernier et unique est le désirable. Il faudrait donc expliquer : ce n'est pas le désir lui-même qui sert de principe à la pensée discursive pratique. C'est, en réalité, le désirable (ἔσχατον ou ὀρεκτόν) qui est le principe de l'action. Par suite, la leçon τὸ ὀρεκτὸν devrait être préférée à τὸ ὀρεκτικόν (a, 21). — Mais cette interprétation soulève les difficultés suivantes : 1° La leçon οὗ γὰρ ἡ ὄρεξις, αὕτη est unanimement confirmée par les manuscrits et les commentateurs. Cf. BONITZ, *Ind. Ar.*, 491 b, 18. 2° Si l'on admet l'explication de PANSCH, ce passage fait double emploi avec la fin du chapitre (433 b, 13 sqq.). Il en est tout autrement si l'on pense qu'ARISTOTE s'attache ici à déterminer le moteur immédiat et interne de l'animal (ce qu'indique d'ailleurs très nettement la conclusion a, 31 : ὅτι μὲν οὖν ἡ τοιαύτη δύναμις κινεῖ τῆς ψυχῆς ἡ καλουμένη ὄρεξις, φανερόν.), sauf à en indiquer ultérieurement le moteur immobile. 3° Dans le morceau du *De motibus animalium* (6 et 7, v. *ad* III, 10, 433 a, 17—18) et dans l'*Éthique à Nicomaque* (VI, 2, v. *ad* III, 10, 433 a, 18), où le même sujet est traité ; dans la *Physique* (VIII, 2, v. *ad l. l.*), où il en est question accessoirement, il est dit aussi que c'est *le désir* qui sert de point de départ à la discursion pratique. 4° Dans la phrase τὸ δ' ἔσχατον ἀρχὴ τῆς πράξεως (a, 16), ἔσχατον ne signifie nullement le désirable, mais le dernier terme de la discursion pratique (c'est ce que montrent assez clairement les passages analogues que nous avons cités : *Eth. Nic.*, III, 5, 1112 b, 22 ; *Meta.*, Z, 7, 1032 b, 6 ; b, 16 ; *Eth. Eud.*, II, 11, 1227 b, 30), et πράξεως n'est pas synonyme de τοῦ πρακτικοῦ νοῦ, mais, au contraire, les deux termes s'opposent (τὸ δ' ἔσχατον) comme l'action à la délibération. 5° Enfin la leçon τὸ ὀρεκτικὸν (ā, 21)

est préférable à τὸ ὀρεκτόν. Car ce qui suit immédiatement a pour but de prouver que toute discursion pratique suppose le désir, tandis que le désir ne suppose pas la pensée.

433 a, 14. καὶ ὁ πρακτικός. — Sur le sens de *καί*, v. *Ind. Ar.*, 357 b, 13 ; *ad* II, 4, 415 a, 15—16.

διαφέρει δὲ..... 15. τέλει. — V. l'avant-dernière note.

433 a, 17. πράξεως. — πρᾶξις est pris ici dans son acception large, et non dans le sens étroit où il s'oppose à ποίησις. V. *ad* I, 3, 407 a, 23.

ὥστε εὐλόγος..... 18. πρακτική. — Cf. *Mot. an.*, 6, 700 b, 17 : ὁρῶμεν δὲ τὰ κινοῦντα τὸ ζῷον διάνοιαν καὶ φαντασίαν καὶ προαίρεσιν καὶ βούλησιν καὶ ἐπιθυμίαν. ταῦτα δὲ πάντα ἀνάγεται εἰς νοῦν καὶ ὄρεξιν. *Ibid.*, 7, 701 a, 32 : ποτέον μοι, ἡ ἐπιθυμία λέγει · τοδὶ δὲ ποτόν, ἡ αἴσθησις εἶπεν ἢ ἡ φαντασία ἢ ὁ νοῦς · εὐθὺς πίνει. οὕτως μὲν οὖν ἐπὶ τὸ κινεῖσθαι καὶ πράττειν τὰ ζῷα ὁρμῶσι, τῆς μὲν ἐσχάτης αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι ὀρέξεως οὔσης, ... τῶν δ' ὀρεγομένων πράττειν τὰ μὲν δι' ἐπιθυμίαν ἢ θυμὸν τὰ δὲ δι' ὄρεξιν ἢ βούλησιν τὰ μὲν ποιοῦσι, τὰ δὲ πράττουσιν. *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a, 17 : τρία δ' ἐστὶν ἐν τῇ ψυχῇ τὰ κύρια πράξεως καὶ ἀληθείας, αἴσθησις νοῦς ὄρεξις . τούτων δ' ἡ αἴσθησις οὐδεμιᾶς ἀρχὴ πράξεως. *Ibid.*, VII, 5, 1147 a, 31 sqq.

433 a, 18. τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ. — V. *Mot. an.*, 6, 700 b, 24, où ARISTOTE montre que le διανοητὸν ne meut que quand il est conçu comme τέλος τῶν πρακτῶν, c'est-à-dire comme φαινόμενον ἀγαθὸν ou ἡδύ. La pensée discursive ne meut que quand elle est *pratique*, et elle n'est pratique que quand le désir l'a précédée. *Eth. Nic.*, VI, 2, 1139 a, 35 : διάνοια δ' αὐτὴ οὐθὲν κινεῖ, ἀλλ' ἡ ἕνεκά τοῦ καὶ πρακτική · αὕτη γὰρ καὶ τῆς ποιητικῆς ἄρχει · ἕνεκα γάρ του ποιεῖ πᾶς ὁ ποιῶν καὶ οὐ τέλος ἁπλῶς ἀλλὰ πρός τι καὶ τινὸς τὸ ποιητόν. ἀλλὰ τὸ πρακτόν · ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τούτο. *Phys.*, VIII, 2, 253 a, 15 : οὐδὲν οὖν κωλύει, μᾶλλον δ' ἴσως ἀναγκαῖον, τῷ σώματι πολλὰς ἐγγίγνεσθαι κινήσεις ὑπὸ τοῦ περιέχοντος, τούτων δ' ἐνίας τὴν διάνοιαν ἢ τὴν ὄρεξιν κινεῖν, ἐκείνην δὲ τὸ ὅλον ἤδη ζῷον κινεῖν.

433 a, 21. εἰ γὰρ..... 26. τίς ἐστιν. — Nous avons suivi, dans la traduction, la ponctuation indiquée par SUSEMIHL (*Burs.*

Jahresb., LXVII, p. 109, n. 30) qui met, avec raison, entre parenthèses a, 23 : ἡ γὰρ βούλησις..... (24) κινεῖται et a, 25 : ἡ γὰρ ἐπιθυμία..... (26) τίς ἐστιν.

433 a, 21. εἰ γὰρ δύο..... 22. εἶδος. — Si le désir et la pensée étaient tous deux moteurs au même titre, ils feraient partie à ce point de vue d'un genre commun, et posséderaient tous deux la δύναμις κινητική. Or, comme le montre la suite, la pensée n'a pas, par elle-même, la propriété motrice (THEM., 218, 26 : εἰ δὲ..... νοῦς καὶ ὄρεξις, ἐκίνει... ἄμφω, ἄλλη ἄν τις δύναμις ὑπῆρχεν ἀμφοτέροις κοινή, ἧς ἀμφότερα κοινωνοῦντα ἐκίνει τὸ ζῷον, ὡς τῷ δίποδι καὶ τῷ τετράποδι τὸ πόδας ἔχειν. νῦν δὲ ὁ μὲν νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως·). Car nous allons voir que l'intellect ne peut pas mouvoir sans le concours du désir, tandis que le désir peut mouvoir sans le concours de l'intellect.

433 a, 23. νοῦς οὐ φαίνεται κινῶν ἄνευ ὀρέξεως. — L'intelligence ne meut pas sans le désir. Sans doute, ce n'est pas toujours l'appétit (ἐπιθυμία), c'est-à-dire l'attrait de l'agréable, ni même l'impulsion (θυμός) qui provoque l'action. Mais, lorsqu'on se meut pour réaliser un désir raisonné (βούλησις. V. *ad* III, 9, 432, b, 5), ou même qu'on accomplit l'acte qui a été l'objet d'un choix libre et réfléchi (προαίρεσις, *Eth. Nic.*, III, 4, 1111 b, 7; 5, 1112 a, 31; b, 3; 7, 1113 b, 6; II, 3, 1105 a, 28; 4, 1106 a, 3 *et sæp.*), c'est encore au désir qu'on obéit. Car, non seulement l'ἐπιθυμία et le θυμός, mais aussi la βούλησις (v. *ad l. l.* et II, 3, 414 b, 2), et même la προαίρεσις, sont des formes du désir (ὄρεξις). Cf. *Mot. an.*, 6, 700 b, 23 : ἡ δὲ προαίρεσις κοινὸν διανοίας καὶ ὀρέξεως. *Eth. Nic.*, III, 5, 1113 a, 10 : ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν *et sæp.; Ind. Ar.*, 633 b, 45. V. *ad* III, 10, 433 a, 18. Cela ne veut pas dire qu'il y ait, dans les causes de toutes nos actions, un élément irréductible à l'intelligence et antérieur à elle. Car, nous allons le voir, si le moteur immédiat de la délibération discursive est le désir (*Mot. an.*. 7, 701, a, 34 : τῆς μὲν ἐσχάτης αἰτίας τοῦ κινεῖσθαι ὀρέξεως οὔσης), le moteur du désir est le désirable, et c'est l'intelligence qui prononce que telle chose est ou n'est pas désirable pour l'homme. V. *ad* III, 11, 434 a, 16.

ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις. — Ce n'est pas seulement, avons-nous dit, la βούλησις, mais aussi la forme la plus haute du vouloir, la προαίρεσις, qui suppose le désir (v. la note précédente). Peut-être βούλησις est-il pris ici dans un sens assez large pour comprendre la προαίρεσις, car, bien que distinctes, ces deux opérations sont voisines. *Eth. Nic.*, III, 4, 1111 b, 19 : ἀλλὰ μὴν οὐδὲ βούλησίς γε (*sc.* ἡ προαίρεσις), καίπερ σύνεγγυς φαινόμενον.

433 a, 26. νοῦς μὲν οὖν πᾶς ὀρθός ἐστιν. — V. *ad* III, 3, 427 b, 14—24; 6, 430 b, 26—29; 28. THEMISTIUS (219, 7) ajoute ὅ γε κυρίως, mais il est probable qu'ARISTOTE pense seulement, d'une manière générale, à la supériorité de la pensée, même discursive, sur l'imagination et le désir.

432 a, 28. ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. — *Mot. an.*, 6, 700 b, 28 : δεῖ δὲ τιθέναι καὶ τὸ φαινόμενον ἀγαθὸν ἀγαθοῦ χώραν ἔχειν, καὶ τὸ ἡδύ· φαινόμενον γάρ ἐστιν ἀγαθόν. *Rhet.*, I, 10, 1369 a, 2 : ἔστι δ' ἡ μὲν βούλησις ἀγαθοῦ ὄρεξις (οὐδεὶς γὰρ βούλεται ἀλλ' ἢ ὅταν οἰηθῇ εἶναι ἀγαθόν), ἄλογοι δ' ὀρέξεις ὀργὴ καὶ ἐπιθυμία,..... (b, 18) ὥστε συλλαβόντι εἰπεῖν, ὅσα δι' αὑτοὺς πράττουσιν, ἅπαντ' ἐστὶν ἢ ἀγαθὰ ἢ φαινόμενα ἀγαθὰ ἢ ἡδέα ἢ φαινόμενα ἡδέα. ἐπεὶ δ' ὅσα δι' αὑτούς, ἑκόντες πράττουσιν, οὐχ ἑκόντες δὲ ὅσα μὴ δι' αὑτούς, πάντ' ἂν εἴη, ὅσα ἑκόντες πράττουσιν, ἢ ἀγαθὰ ἢ φαινόμενα ἀγαθὰ ἢ ἡδέα ἢ φαινόμενα ἡδέα.

433 a, 29. οὐ πᾶν δέ. — THEM., 219, 15 : οὐ πᾶν δὲ ἀγαθὸν κινητικὸν τῆς ὀρέξεως· οὐ γὰρ τὸ πρῶτον οὐδὲ εἴ τι ἁπλῶς ἀγαθὸν καὶ ἀΐδιον.

πρακτὸν δ' ἐστὶ..... 30. ἔχειν. — *Eth. Nic.*, VI, 5, 1140 b, 2 : ἐνδέχεται τὸ πρακτὸν ἄλλως ἔχειν. *Ibid.*, 8, 1141 b, 10 : βουλεύεται δ' οὐθεὶς περὶ τῶν ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν. *Ibid.*, 4, 1140 a, 10; III, 5, 1112 a, 21; VI, 2, 1139 a, 13 *et sæp.* V. *ad* III, 10, 433 a, 14—21.

433 a, 31. κινεῖ. — La conjecture de ESSEN (*Das dritte Buch* etc., p. 57, n. 8), qui remplace ce mot par κοινή, ne manque pas de vraisemblance. V. la note suivante.

433 b, 1. τοῖς δὲ διαιροῦσι..... 4. θυμικόν. — D'après TORSTRIK (p. 216), ce morceau figurerait à tort à la place qu'il occupe : *Sunt autem haec ejusdem argumenti atque ea quae supra legimus, 432 a 22.* ἔχει — *b 7.* ὄρεξις : *quorum haec videntur prima ac satis jejuna adumbratio esse alieno loco*

inserta. Mais il est, en somme, assez naturel qu'après avoir longuement établi que l'ὀρεκτικὸν possède une propriété (δύναμις) qu'on ne peut attribuer à aucune autre faculté, ARISTOTE signale, en passant, l'argument qu'on peut tirer de ce fait contre la doctrine qu'il a combattue au commencement du chapitre. Si à chaque faculté correspond une âme spéciale (b, 1 : ἐὰν κατὰ τὰς δυνάμεις διαιρῶσι), il faut en admettre une foule : l'âme nutritive, etc. et, en outre, l'âme désirante. Il faut insister sur ἔτι. THEM., 219, 25 : ἐὰν κατὰ τὰς δυνάμεις διαιρῶσι καὶ χωρίζωσι, προσαριθμητέον καὶ ταύτην, ὥσπερ τὸ θρεπτικὸν καὶ τὸ αἰσθητικὸν καὶ τὸ θεωρητικὸν καὶ τὸ βουλευτικόν, μεθ' ὧν δὴ καὶ τὸ ὀρεκτικτὸν τοῦτο περὶ οὗ ὁ λόγος διώρισε.

433 b, 5. ὀρέξεις est employé ici dans son sens large, comme genre dont l'ἐπιθυμία et la βούλησις sont des espèces. Il y a donc conflit et pluralité de désirs quand la βούλησις est en opposition avec l'ἐπιθυμία. V. *ad* III, 9, 432 b, 5; II, 3, 414 b, 2.

433 b, 7. ὁ μὲν γὰρ νοῦς..... 8. τὸ ἥδη. — Le verbe sous-entendu après ἐπιθυμία ne peut pas être ἀνθέλκειν κελεύει, il faut expliquer : ἡ δὲ ἐπιθυμία τὸ παρὸν ἡδὺ διώκει (THEM., 221, 4). *Mens enim ob futurum retrahere jubet, cupiditas vero præsens ipsum persequitur* (ARGYR.). — Comme le remarque avec raison TRENDELENBURG (p. 447), τὸ ἥδη ne désigne pas l'instant présent, mais celui qui le suit immédiatement et qui fait l'objet du désir. *Phys.*, IV, 13, 222 b, 7 : τὸ δ' ἥδη τὸ ἐγγύς ἐστι τοῦ παρόντος νῦν ἀτόμου μέρος τοῦ μέλλοντος χρόνου (il faut supprimer la virgule que TRENDELENBURG, *l. l.*, met après ἀτόμου).

433 b, 9. τὸ ἥδη ἡδὺ καὶ ἁπλῶς ἡδύ. — ARISTOTE, comme PLATON, distingue des plaisirs vrais et des plaisirs faux, des plaisirs purement apparents ou subjectifs et des plaisirs objectifs. — Remarquons, en passant, que si, comme le fait HORN (*Platonstud.*, p. 382 sqq., cf. APELT, *Arch. f. Gesch. d. Philos.*, IX, p. 11 sqq.), on s'appuie sur la prétendue absurdité de cette doctrine pour mettre en doute l'authenticité du *Philèbe*, il faudra suspecter pour la même raison celle de l'*Éthique à Nicomaque*. — Il n'y a de plaisirs véritablement agréables que ceux que goûte l'homme vertueux, c'est-à-dire ceux qui accompagnent le fonctionnement normal des facultés normales de l'homme. *Pol.*, VII, 13, 1332 a, 22; *Eth. Eud.*, III, 1, 1228 b, 18 : καὶ τὸ ἡδὺ καὶ τἀγαθόν, διχῶς. τὰ μὲν γὰρ ἁπλῶς, τὰ δὲ τινὶ μὲν καὶ ἡδέα καὶ ἀγαθά ἐστιν, ἁπλῶς δ' οὔ, ἀλλὰ τοὐναντίον φαῦλα καὶ οὐχ ἡδέα.... κτλ. *Eth. Nic.*, X, 5, 1176 a, 17 sqq. : ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθός,..... τὰ δὲ τούτῳ δυσχερῆ εἴ τῳ φαίνεται ἡδέα, οὐδὲν θαυμαστόν ·..... ἡδέα δ' οὐκ ἔστιν,..... τὰς μὲν οὖν ὁμολογουμένως αἰσχρὰς δῆλον ὡς οὐ φατέον ἡδονὰς εἶναι. *Ibid.*, 2, 1173 b, 20 : πρὸς δὲ τοὺς προφέροντας τὰς ἐπονειδίστους τῶν ἡδονῶν λέγοι τις ἂν ὅτι οὐκ ἔστι ταῦθ' ἡδέα. *Ibid.*, 5, 1176 b, 24; a, 12 *et sæp.*

433 b, 12. ἀριθμῷ δὲ πλείω τὰ κινοῦντα. — SIMPL., 300, 21 : « πλείω δὲ τῷ ἀριθμῷ », διότι δύο τὰ ὀρεκτικὰ καὶ μαχόμενα ἐνίοτε ἀλλήλοις, τό τε λογικὸν καὶ τὸ ἀλόγως ὀρεγόμενον.

433 b, 13. ἐπειδὴ δ' ἐστὶ..... 18. τὸ ζῷον. — Nous avons traduit ce passage comme si l'apodose commençait à b, 15. ἔστι δὲ τὸ μὲν..... De nombreux auteurs (ZELL, HERMANN, WAITZ et d'autres, *ap.* BON., *Arist. Stud.*, II—III, p. 124 sqq.) admettent, en effet, que l'emploi de δὲ en pareil cas est une particularité du style d'ARISTOTE. Mais BONITZ (*l. l.*) a montré, par un examen attentif des textes sur lesquels cette opinion s'appuie, qu'elle est mal fondée. Il est donc probable que l'apodose de ἐπειδὴ δ' ἐστὶ..... κτλ. n'est pas exprimée. C'est, du reste, ce qu'admettaient PLUTARQUE et SIMPLICIUS, qui pensent qu'il faut sous-entendre comme conclusion : 'τέτταρα ἄρα ἔστι τὰ τῇ κινήσει συμβαλλόμενα', τουτέστιν ἐπειδή ἐστι τρία, καὶ τὸ ἓν εἰς δύο διαιρεῖται, τέτταρα ἄρα (PLUT., *ap.* PHILOP., 591, 5; SIMPL., 300, 36).

ἐπειδὴ δ' ἐστὶ τρία,..... 14. κινούμενον. — V. *Phys.*, VIII, 5, 256 b, 14 : τρία γὰρ ἀνάγκη εἶναι, τό τε κινούμενον καὶ τὸ κινοῦν καὶ τὸ ᾧ κινεῖ. τὸ μὲν οὖν κινούμενον ἀνάγκη μὲν κινεῖσθαι, κινεῖν δ' οὐκ ἀνάγκη, τὸ δ' ᾧ κινεῖ, καὶ κινεῖν καὶ κινεῖσθαι..... (20) τὸ δὲ κινοῦν οὕτως ὥστ' εἶναι μὴ ᾧ κινεῖ, ἀκίνητον (*trad.* : quant au moteur qui mouvrait sans être ce avec quoi meut un autre moteur, il serait immobile). *Ibid.*, 258 a, 5 ; V. *ad* I, 3, 406 b, 11—15.

433 b, 15. ἔστι δὲ..... 16. ἀγαθόν. — V. *Meta.*, Λ, 7, 1072 a, 26 : τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα. τούτων τὰ πρῶτα τὰ αὐτά. ἐπιθυμητὸν μὲν γὰρ τὸ φαινόμενον καλόν, βουλητὸν δὲ πρῶτον τὸ ὂν καλόν. *Mot. an.*, 6, 700 b, 29 : ὥστε δῆλον ὅτι ἔστι μὲν ᾗ ὁμοίως κινεῖται τὸ ἀεὶ κινούμενον ὑπὸ τοῦ ἀεὶ κινοῦντος καὶ τῶν

ζῴων ἕκαστον, ἔστι δ' ᾗ ἄλλως, διὸ καὶ τὰ μὲν ἀεὶ κινεῖται, ἡ δὲ τῶν ζῴων κίνησις ἔχει πέρας. τὸ δὲ ἀΐδιον καλόν, καὶ τὸ ἀληθῶς καὶ πρώτως ἀγαθὸν καὶ μὴ ποτὲ μὲν ποτὲ δὲ μή, θειότερον καὶ τιμιώτερον ἢ ὥστ' εἶναι πρὸς ἕτερον. τὸ μὲν οὖν πρῶτον οὐ κινούμενον κινεῖ, ἡ δ' ὄρεξις καὶ τὸ ὀρεκτικὸν κινούμενον κινεῖ. τὸ δὲ τελευταῖον τῶν κινουμένων οὐκ ἀνάγκη κινεῖν οὐδέν. — L'âme qui constitue le moteur immobile de l'animal n'est pas la forme déjà réalisée en lui, c'est celle qu'il réalisera quand il se sera mû. V. *ad* I, 3, 406 b, 25 ; 407 b, 17—26 ; 4, 407 b, 31 ; 408 b, 18—29.

433 b, 16. τὸ πρακτὸν ἀγαθόν. — Il faut prendre ces expressions dans leur sens le plus large : ἢ τὸ ἀγαθὸν ἢ τὸ φαινόμενον ἀγαθόν. Cf. a, 28.

τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινούμενον τὸ ὀρεκτικόν. — V. *Mot. an.*, 10, 703 a, 4 : κατὰ μὲν οὖν τὸν λόγον τὸν λέγοντα τὴν αἰτίαν τῆς κινήσεως ἐστὶν ἡ ὄρεξις τὸ μέσον, ὃ κινεῖ κινούμενον.

433 b, 17. κινεῖται γὰρ..... 18. ἡ ἐνέργεια. — La plupart des manuscrits ont τὸ κινούμενον. Quelques-uns cependant (TXy) donnent τὸ ὀρεγόμενον, que préfèrent BELGER (? *in alt. ed.* TREND., p. 448, n.), TORSTRIK (p. 216) et BIEHL. TORSTRIK se fonde sur la raison suivante : *Manifestum autem est non omne* τὸ κινούμενον *etiam* ὀρέγεσθαι : *si lapis jacitur vel cadit*, κινεῖται μέν, ὀρέγεται δ' οὔ. *Ergo non potest universaliter dici* κινεῖται τὸ κινούμενον ᾗ ὀρέγεται, *et necessario scribendum erat* τὸ ὀρεγόμενον ᾗ ὀρέγεται. Mais cet argument n'a guère de valeur. Car le contexte indique, aussi clairement que possible, qu'il s'agit ici du mouvement de l'animal. D'autre part, PANSCH (*Philolog.*, XXI, p. 545) nous paraît avoir raison de penser que κινούμενον convient mieux ici. ARISTOTE vient de dire, en effet, que l'ὀρεκτικὸν est un moteur mobile ; il le prouve dans cette parenthèse, en remarquant que l'animal mû est mû en tant qu'il désire (et que, par suite, le désir est moteur) mais que, d'autre part, le désir est un mouvement subi par l'ὀρεκτικόν. Les leçons ἡ ἐνεργείᾳ (TORSTRIK, pp. 216 et 207 note), ou ᾗ ἐνέργεια (SIMPL., 303, 1), ou même ᾗ ἐνεργείᾳ fournissent à peu près le même sens (v. ZELLER, II, 2³, p. 582, n. 3 t. a.) : le désir en acte ou en tant qu'acte. Mais celle qui nous paraît le mieux convenir est ἡ ἐνέργεια : le désir est un mouvement, ou plutôt (ἤ, v. *ad* III, 4, 429 b, 21) un acte, car le passage à l'acte des puissances de l'ὀρεκτικὸν n'est pas un mouvement au sens

mécanique du mot. C'est ainsi qu'a lu PHILOPON (591, 17), et SIMPLICIUS (303, 2) signale aussi cette variante.

433 b, 19. διὸ ἐν τοῖς κοινοῖς..... 27. τὴν κίνησιν. — *Ind. Ar.*, 99 a ; 17 : *referenda haec esse ad* υ *1.* μν *1.* ζ *1—3.* Ζμβ *1.* Ζκ*11 Rose Ar libr p 163 statuit (?) ; non exstare ea de re doctrinam Aristotelis Meyer iudicat p 440 ; quae omisit Ar, ea auctor libri de motu animalium videtur voluisse explere* Ζκ*8*. Quelque opinion que l'on adopte sur l'authenticité (qu'admettent notamment BRENTANO, *Psych. d. Ar.*, p. 88, n. 35 et MARCHL, *Arist. Lehre v. d. Tierseele*, p. 19, n. 1) du *De motibus animalium*, contre laquelle on ne peut d'ailleurs invoquer aucun argument décisif (car il reste douteux que la référence — 10, 703 a, 10 — qui paraît s'appliquer au π. πνεύματος — v. ZELLER, II, 2³, p. 97, n. 2 t. a. —, ne renvoie pas à un ouvrage d'ARISTOTE aujourd'hui perdu ou, comme le pense BRENTANO, *l. l.*, au *De generatione animalium*, II, 2, 735 b, 37 ; 3, 736 b, 37), il n'en est pas moins incontestable (comme l'ont bien vu SIMPLICIUS — 303, 22 — et même THEMISTIUS — 221, 26 sqq. — qui s'inspire manifestement de ce traité) qu'il contient le meilleur commentaire du passage du *De anima* : « Le moteur premier de l'animal, y lisons-nous « (8, 702 a, 21), doit résider dans un point de départ (ἀρχή) ; « et nous avons dit que l'articulation (καμπή) est à la fois le « point de départ d'un organe et la fin d'un autre (ἡ δὲ καμπὴ « ὅτι μέν ἐστι τοῦ μὲν ἀρχὴ τοῦ δὲ τελευτή, εἴρηται.). C'est pour- « quoi la nature l'emploie, en un sens, comme une chose uni- « que, en un autre, comme deux choses. Car, lorsque le mou- « vement se produit de l'articulation ⌊comme centre⌉, il est « nécessaire qu'une des extrémités ⌊dont la réunion constitue « l'articulation,⌉ se meuve tandis que l'autre reste en repos. « Car nous avons dit antérieurement qu'il faut que le moteur « puisse s'appuyer sur un point fixe. Ainsi l'extrémité de « l'avant-bras, par exemple, est mue et ne meut pas et, dans « l'articulation du coude, une partie est mue, c'est-à-dire celle « qui appartient à l'avant-bras en mouvement, mais il faut « qu'il y en ait une autre qui reste immobile, et c'est pour « cela que nous disons que ce point est un en puissance et « qu'il devient deux en acte. Par conséquent, si l'animal « tout entier n'était qu'un bras, ce serait là ⌊, dans le coude,⌉ « que résiderait le principe moteur de l'âme. Mais, comme il « est possible d'avoir au delà de la main quelque objet ina-

« nimé, comme, par exemple, quand on meut un bâton avec « la main, il est évident qu'en ce cas l'âme motrice ne réside « pas dans l'extrémité du mû ni dans l'autre bout, car c'est le « bâton qui ⌊, suivant le point de vue,⌉ commence et se ter- « mine à la main. Mais, pour la même raison, si le prin- « cipe moteur de l'âme ne réside pas dans le bâton, il ne « saurait résider, non plus, dans la main. Car l'extrémité de « la main est dans la même situation par rapport au poi- « gnet, et celui-ci par rapport au coude ⌊, que le bâton par « rapport à la main⌉. Peu importe, en effet, qu'il s'agisse ou « non de dépendances naturelles; car le bâton est comme « un organe qui peut s'enlever. Par suite, le principe moteur « ne peut résider dans le point de départ d'aucun organe, si « ce point de départ est, en même temps, la fin d'un autre « organe, et si, avant lui, il y en a un autre. Par exemple, le « point de départ de l'extrémité du bâton est dans la main ; le « point de départ de l'extrémité de la main est dans le poi- « gnet, et si le principe moteur n'est pas dans la main parce « qu'il y a encore un organe antérieur à elle, il n'est pas davan- « tage dans cet organe ⌊(l'avant-bras)⌉, car le coude restant « immobile, la partie inférieure du bras peut encore se mou- « voir tout d'une pièce. »

⌊Ainsi l'organe central du mouvement de l'animal doit résider dans une articulation, et cette articulation doit être un principe et une fin, ce qui ne veut pas dire qu'elle doit être la fin d'un organe et le commencement d'une autre, mais qu'elle doit être point de départ ou point d'appui immobile du mouvement et terminaison d'un organe mû⌉.

Ch. IX. « Et comme le mouvement de l'animal se produit « aussi bien de gauche à droite que de droite à gauche, et « qu'il peut être mû simultanément de mouvements contraires, « de sorte que la droite ne peut pas servir de point d'appui « fixe au mouvement de la gauche, ni réciproquement; « comme, en outre, le principe commun de deux choses « réside toujours dans un principe supérieur, il est néces- « saire que le principe de l'âme motrice soit au milieu. Car « le milieu est la limite des deux extrêmes. Ce point central « joue le même rôle par rapport à tous les mouvements, même « ceux qui émanent du haut ou du bas, comme ceux qui « partent de la tête par rapport à ceux qui partent du dos, « chez les animaux qui en sont doués. Et il est rationnel qu'il « en soit ainsi. Car c'est là, disons-nous, ⌊au centre,⌉ que réside

« le principe sensitif, de sorte que, quand la sensation modifie « l'endroit où réside le principe du mouvement et que celui-ci « modifie, à son tour, les parties voisines, les organes de « l'animal sont modifiés en conséquence, et ils s'étendent ou se « contractent (702 b, 23 : συμμεταβάλλει ἐκτεινόμενά τε καὶ συνα- « γόμενα τὰ μόρια), de sorte que le mouvement de l'animal se « produit ainsi nécessairement..... »

Ch. X. « D'après le raisonnement qui nous indique la cause « du mouvement des animaux, c'est le désir qui joue le rôle « d'intermédiaire mû et mouvant. Il est nécessaire, par suite, « que, dans les corps animés, il y ait un organe qui joue ce « rôle. La portion de l'organisme qui est mue sans mouvoir « elle-même, peut pâtir sous l'influence d'une force qui lui est « extérieure. Mais ce qui meut doit nécessairement posséder « une certaine force et une certaine énergie. Or, il est mani- « feste que tous les animaux possèdent le πνεῦμα σύμφυτον et « qu'ils lui doivent leur force..... Ce πνεῦμα paraît être, par « rapport à l'organe qui sert de point de départ au pouvoir « moteur de l'âme, comme la partie de l'articulation qui meut « et qui est mue, par rapport à celle ⌊qui sert de point d'appui⌉ « immobile. Et, comme cet organe immobile est, pour certains « animaux, le cœur, pour d'autres, la partie analogue, c'est « évidemment pour cela que le πνεῦμα σύμφυτον y réside..... Et « il semble que sa nature le rende propre à jouer le rôle de « moteur et à dégager de la force. Les fonctions du mouvement « sont la poussée et la traction (703 a, 19 : τὰ δ' ἔργα τῆς κινή- « σεως ὦσις καὶ ἕλξις), de sorte qu'il faut que l'organe du mou- « vement puisse s'étendre ⌊pour pousser⌉ et se contracter « ⌊pour tirer⌉. Or telle est précisément la nature du πνεῦμα. » — Le cœur est donc comme le pivot des mouvements de l'organisme, et l'organe qui s'attache à ce pivot et s'y appuie pour pousser ou tirer, est le πνεῦμα.

On voit clairement, d'après ces passages, comment il faut expliquer celui qui nous occupe. L'organe du mouvement est celui où coïncident le commencement et la fin, c'est-à-dire auquel viennent se terminer les organes mus et qui, en même temps, sert de point de départ au mouvement parce qu'il contient un point d'appui fixe (*ibid.*, 1, 698 b, 1 : ἀλλ' οὖν ἀεὶ ἡ ἀρχή, ἢ ἀρχή, ἠρεμεῖ κινουμένου τοῦ μορίου τοῦ κάτωθεν, οἷον τοῦ μὲν βραχίονος κινουμένου τὸ ὠλέκρανον, ... ὅτι μὲν οὖν καὶ ἐν αὑτῷ ἕκαστόν τι δεῖ ἔχειν ἠρεμοῦν, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τοῦ κινουμένου ἔσται, καὶ πρὸς ὃ ἀπερειδόμενον καὶ ὅλον ἀθρόον κινηθήσεται καὶ κατὰ μέρος,

φανερόν. *Incess. an.*, 3, 705 a, 14 : ἔχει γάρ τινα ἀντέρεισιν πρὸς ἄλληλα τὰ μόρια ἐν ταῖς καμπαῖς. *Meta.*, Z, 16, 1040, b, 10 : μάλιστα δ' ἄν τις τὰ τῶν ἐμψύχων ὑπολάβοι μόρια καὶ τὰ τῆς ψυχῆς πάρεγγυς ἄμφω γίγνεσθαι, ὄντα καὶ ἐντελεχείᾳ καὶ δυνάμει, τῷ ἀρχὰς ἔχειν κινήσεως ἀπό τινος ἐν ταῖς καμπαῖς ·). Cet organe doit être, par conséquent, constitué comme le gond, dont la partie fixe, le pivot, centre du mouvement, coïncide par sa surface avec l'extrémité de la partie qui se meut autour de lui, ou de la chape (οἷον ὁ γιγγλυμός. Peu importe, d'ailleurs, qu'on entende avec PLUTARQUE — *ap.* SIMPL., 304, 9 — par γιγγλυμός, l'ensemble constitué par deux calottes sphériques l'une concave, l'autre convexe, et emboîtées de façon à ce que l'une serve de pivot à l'autre, ou, avec ALEXANDRE — *ap.* SIMPL., 304, 11 —, l'axe du gond et la chape, ou encore la tête et la concavité de l'articulation). La partie concave et la partie convexe du gond sont logiquement distinctes, mais non spatialement, puisque leurs surfaces coïncident. Elles sont, comme le point (v. *ad* III, 2, 427 a, 10), numériquement une et logiquement deux. Ce n'est que quand le gond fonctionne (ou que l'articulation se plie) que cette dualité se réalise en acte, l'une des parties se mouvant tandis que l'autre reste immobile (*Mot. an.*, 1, 698 a, 27 : τὰ δ' ἐν ταῖς καμπαῖς δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ γίνεται ὁτὲ μὲν ἓν ὁτὲ δὲ διαιρετά.). Et il faut qu'il en soit ainsi, car tout mouvement physique est soit une traction, soit une poussée (Cf. *Phys.*, VII, 2, 243 a, 16 sqq., où ARISTOTE montre que tous les mouvements de translation se réduisent à quatre : τέτταρα γὰρ εἴδη τῆς ὑπ' ἄλλου φορᾶς, ἕλξις, ὦσις, ὄχησις, δίνησις, et que les deux derniers se ramènent, à leur tour, aux deux premiers, b, 16 : ἅπασαι γὰρ πίπτουσιν εἰς τέσσαρας ταύτας. τούτων δὲ πάλιν ἡ ὄχησις καὶ ἡ δίνησις εἰς ἕλξιν καὶ ὦσιν.), et l'une comme l'autre suppose un point d'appui immobile (*Mot. an.*, 1, 698 a, 14 : φανερὸν γὰρ καὶ ἐπὶ τούτων ὅτι ἀδύνατον κινεῖσθαι μηδενὸς ἠρεμοῦντος, πρῶτον μὲν ἐν αὐτοῖς τοῖς ζῴοις. δεῖ γάρ, ἂν κινῆταί τι τῶν μορίων, ἠρεμεῖν τι · καὶ διὰ τοῦτο αἱ καμπαὶ τοῖς ζῴοις εἰσίν.). C'est ainsi que, pour qu'un cercle se meuve, il faut que le centre reste immobile ; et ce centre, numériquement un et logiquement plusieurs, est à la fois un point fixe et un point en mouvement, puisqu'il est la limite des rayons qui se meuvent (*ibid.*, 18 : ὥσπερ γὰρ κέντρῳ χρῶνται ταῖς καμπαῖς, καὶ γίνεται τὸ ὅλον μέρος, ἐν ᾧ ἡ καμπή, καὶ ἓν καὶ δύο, καὶ εὐθὺ καὶ κεκαμμένον, μεταβάλλον δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ διὰ τὴν καμπήν. καμπτομένου δὲ καὶ κινουμένου τὸ μὲν κινεῖται σημεῖον τὸ δὲ μένει τῶν ἐν ταῖς καμπαῖς, ὥσπερ ἂν εἰ τῆς διαμέτρου

ἡ μὲν Α καὶ ἡ Δ μένοι, ἡ δὲ Β κινοῖτο, καὶ γίνοιτο ἡ ΑΓ.). — Il n'est pas douteux que, pour ARISTOTE, l'organe central de la sensibilité, le cœur (v. *ad* II, 12, 424 a, 24—25), ne soit aussi l'organe central du mouvement (*Part. an.*, II, 1, 647 a, 25 ; III, 3, 665 a, 10 : ἡ μὲν γὰρ καρδία ἐν τοῖς ἔμπροσθεν καὶ ἐν μέσῳ κεῖται, ἐν ᾗ τὴν ἀρχὴν φαμεν τῆς ζωῆς καὶ πάσης κινήσεώς τε καὶ αἰσθήσεως. *Ibid.*, 4, 666 b, 11 ; *De somno*, 2, 456 a, 4 *et sæp.*). Le cœur est constitué précisément comme doit l'être le centre moteur. Car il contient un point d'appui et l'on y trouve aussi « des tendons (= les cordes tendineuses des valvules) « analogues d'aspect à ceux qui font mouvoir les membres » (POUCHET, *La biologie aristotélique, Rev. philos.*, 1884, p. 545). Il n'est pas moins certain qu'ARISTOTE a attribué au πνεῦμα un rôle dans la production des divers mouvements de l'animal (*Meteor.*, II, 8, 366 a, 1 sqq.; *Gen. an.*, V, 8, 789 b, 7 : ταῦτα δ' ὡς κινοῦντα καὶ ὄργανα καὶ ὡς ὕλη αἴτια, ἐπεὶ καὶ τὸ τῷ πνεύματι ἐργάζεσθαι τὰ πολλὰ εἰκὸς ὡς ὀργάνῳ · οἷον γὰρ ἔνια πολύχρηστά ἐστι τῶν περὶ τὰς τέχνας, ὥσπερ ἐν τῇ χαλκευτικῇ ἡ σφύρα καὶ ὁ ἄκμων, οὕτως καὶ τὸ πνεῦμα ἐν τοῖς φύσει συνεστῶσιν. Cf. *Ind. Ar.*, 606 a, 10 sqq.; ALEX., *De an.*, 77, 5 sqq.; KAMPE, *Erkenntnisstheorie d. Arist.*, p. 15). Nous avons, par conséquent, le droit de considérer le passage du *De motibus animalium*, qu'il soit ou non authentique, comme exprimant exactement la doctrine d'ARISTOTE.

433 b, 28. ὀρεκτικὸν δὲ οὐκ ἄνευ φαντασίας. — *Mot. an.*, 7, 701 a, 35 : ταύτης δὲ (*sc.* τῆς ὀρέξεως) γινομένης ἢ δι' αἰσθήσεως ἢ διὰ φαντασίας καὶ νοήσεως. *Ibid.*, 8, 702 a, 18 : τὴν δ' ὄρεξιν (*sc.* παρασκευάζει ἐπιτηδείως) ἡ φαντασία. *Phys.*, VIII, 2, 253 a, 17.

433 b, 29. ἢ λογιστικὴ ἢ αἰσθητική. — V. *ad* III, 11, 434 a, 7.

433 b, 30. καὶ τὰ ἄλλα ζῷα. — V. *ad* II, 2, 413 b, 22.

CHAPITRE XI

433 b, 31. τῶν ἀτελῶν. — Il ne s'agit pas des animaux incomplets ou mutilés, mais de ceux qui, bien qu'étant doués de tous les organes que comporte leur espèce et capables de se déve-

lopper et de se reproduire (v. *ad* III, 9, 432 b, 23 sqq.), sont cependant dépourvus de certains organes que possèdent les animaux supérieurs. *Hist. an.*, I, 9, 491 b, 26; V. *ad* II, 4, 415 a, 27.

434 a, 4. φαντασία δὲ..... 5. ἔνεστιν. — Le désir suppose l'imagination, et le mouvement suppose le désir. Tout animal qui se meut, fût-il ἀτελές, possède donc l'imagination à quelque degré. Le doute ne porte pas tant sur l'existence de la φαντασία chez les animaux que sur le genre et le degré d'imagination qu'il convient de leur attribuer. V. *ad* II, 2, 413 b, 22; SIMPL., 307, 9 : δοτέον οὖν ἐξ ἀνάγκης αὐτοῖς τὴν φαντασίαν, ὃ δὴ καὶ Ἀριστοτέλης συλλογίζεται διὰ τοῦ λύπην καὶ ἡδονὴν ἐνεῖναι τοῖς τοιούτοις ζῴοις. Il y a donc, en somme, trois espèces, ou plutôt trois degrés, dans l'imagination : la φαντασία ἀμυδρὰ des animaux inférieurs; la φαντασία αἰσθητική, que possèdent les animaux supérieurs pourvus des cinq sens; enfin la φαντασία λογιστικὴ qui n'appartient qu'à l'homme.

ἀορίστως. — Comme leur sensibilité, les mouvements et l'imagination des animaux inférieurs ne sont ni différenciés ni définis. V. *Ind. Ar.*, 70 b, 42 : ἀόριστον *dicitur id, quod vel nondum circumscriptum est certis finibus vel non potest certis finibus circumscribi.* PHILOP., 592, 26 : ἐν τοῖς ζῳοφύτοις, φησίν, ἀορίστως ἐστὶν ἡ φαντασία, ὡς δηλοῖ τὸ ἀόριστον τῆς κινήσεως αὐτῶν. ἀόριστον δὲ καλεῖ τῶν ζῳοφύτων τὴν κίνησιν διὰ τὸ μὴ ὁμοίως συστέλλεσθαί τε καὶ διαστέλλεσθαι, ἀλλά ποτε μὲν μᾶλλον, ποτὲ δὲ ἧττον. ἢ ἀορίστως λέγει ἀντὶ τοῦ ἀμυδρῶς καὶ πεπλανημένως.

434 a, 7. ἡ δὲ βουλευτικὴ ἐν τοῖς λογιστικοῖς. — ἡ δὲ βουλευτικὴ *sc.* φαντασία indique ici ce qui est désigné plus haut (III, 10, 433 b, 29) par λογιστικὴ φαντασία. — L'imagination délibérative est celle qui accompagne, chez les êtres raisonnables, la recherche des moyens propres à atteindre une fin, ou l'intellect pratique (v. *ad* III, 10, 433 a, 14—21). Comme on ne pense pas sans images, de même on ne délibère pas sans images, car la délibération est une sorte de pensée discursive ou de syllogisme (*De mem.*, 2, 453 a, 13 : καὶ γὰρ τὸ βουλεύεσθαι συλλογισμός τίς ἐστιν.). Ainsi que la pensée discursive pratique, dont elle diffère à peine, la βούλευσις ne saurait avoir pour objet le nécessaire ou, pour mieux dire, ce qui ne peut pas être autrement (*Eth. Nic.*, III, 5; V. *ad* III, 10, *l. l.; Ibid.*, VI, 2, 1139 a, 13; 5, 1140 a, 31; 8, 1141 b, 10; *Rhet.*, I, 2, 1357 a, 4 *et sæp.* V. *ad l. l.* et III, 9, 432 b, 22; 10, 433 a, 29). En outre, elle porte, non pas sur la fin elle-même, mais seulement sur les moyens de l'atteindre. *Eth. Nic.*, III, 5, 1112 b, 11 : βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. οὔτε γὰρ ἰατρὸς βουλεύεται εἰ ὑγιάσει, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους · ἀλλὰ θέμενοι τέλος τι.... et la suite; V. *ad* III, 10, 433 a, 14—21.

434 a, 8. τόδε ἢ τόδε, c'est-à-dire tel ou tel moyen pour atteindre le plus aisément et le plus complètement possible la fin qu'on se propose, puisque la fin elle-même n'est pas l'objet de la délibération. V. la note précédente et *ad* III, 11, 434 a, 8—11.

λογισμοῦ = le raisonnement discursif pratique. V. *ad* III, 10, *l. l.*

καὶ ἀνάγκη ἐνὶ..... 11. ἐκείνην. — SIMPLICIUS (310, 2) explique la phrase a, 10 : καὶ αἴτιον..... (11) ἐκείνην de la façon suivante : αἴτιον οὖν φησι τοῦ μὴ πᾶσαν φαντασίαν,..... δόξαν δοκεῖν ἔχειν, ὅτι τὴν ἐκ συλλογισμοῦ οὐκ ἔχει..... (7) αὕτη δὲ ἐκείνην, τουτέστιν ἡ ἐκ συλλογισμοῦ δόξα ἑπομένην ἔχει τὴν φαντασίαν. PHILOPON (592, 35) dit, à peu près de même : ἐπειδή, φησί, βουλευτικὴ ἐστιν ἡ ἐν τοῖς ἀνθρώποις φαντασία (πρὸς τοῦτο γὰρ ἀποδοτέον τὸν λόγον), διὰ τοῦτο καὶ ἓν ἐκ πλειόνων φαντασμάτων δύναται ποιεῖν,..... (593, 4) ἡ δὲ ἄλογος οὐκέτι. καὶ τὴν αἰτίαν αὐτὸς ἐπάγει λέγων ὅτι δόξαν οὐκ ἔχει τὰ ἄλογα. TRENDELENBURG (p. 452) remarque avec raison que, si le sujet sous-entendu de δύναται est ἡ βουλευτικὴ φαντασία, il est difficile d'admettre que celui de δοκεῖν soit τὴν αἰσθητικὴν φαντασίαν. Il propose, en conséquence, l'interprétation suivante : *Animalia, etsi imaginatione gaudent, propterea opinione carere videntur, quod imaginationem non habent e ratiocinatione ductam, haec contra opinionem.* Mais cette explication soulève la même difficulté que la précédente. Si le sujet de δύναται est l'être qui possède la δύναμις λογιστική, l'homme, comment admettre que celui de δοκεῖν soit τὰ ἄλογα ζῷα? TORSTRIK (p. 216) a raison de penser que, dans cette hypothèse, les mots καὶ αἴτιον τοῦτο.... κτλ. *omni cum reliquis nexu carent.*

On évite toute difficulté en considérant le passage a, 7 : ἡ δὲ βουλευτικὴ ... (10) ποιεῖν comme une parenthèse et en ratta-

chant, dans la phrase suivante, τοῦτο à ὅτι (καὶ αἴτιον τοῦ δόξαν μὴ δοκεῖν ἔχειν τοῦτο ὅτι...). L'homme délibère à l'aide de concepts; il calcule rationnellement la valeur des diverses fins proposées à son choix et les avantages des moyens à employer pour les atteindre (*Eth. Nic.*, VI, 8, 1141 b, 12 : ὁ δ' ἁπλῶς εὔβουλος ὁ τοῦ ἀρίστου ἀνθρώπῳ τῶν πρακτῶν στοχαστικὸς κατὰ τὸν λογισμόν. *Ibid.*, 2, 1139 a, 12 : τὸ γὰρ βουλεύεσθαι καὶ λογίζεσθαι ταὐτόν. Cf. ALEX., *De fato*, 14, 183, 33). Mais la δόξα ἐκ συλλογισμοῦ suppose toujours la φαντασία αἰσθητικὴ (αὕτη δὲ ἐκείνην), puisqu'on ne pense pas sans images. L'animal n'est pas capable de choisir et de se déterminer rationnellement, et l'on serait tenté de lui refuser la faculté d'opiner. Mais encore faut-il qu'il soit capable de désirer et de suivre tel désir plutôt que tel autre, ce qui suppose l'imagination et une sorte d'opinion sensible. Dans de nombreux passages, ARISTOTE attribue la prudence au moins aux animaux supérieurs (*Hist. an.*, IX, 10, 614 b, 18; 29, 618 a, 25; 5, 611 a, 16; 1, 1, 488 b, 15; *Meta.*, A, 1, 980 b, 22; *Eth. Nic.*, VI, 7, 1141 a, 27; V. *ad* III, 3, 427 b, 8; 10, 433 a, 9—10; 3, 428 a, 11). Il faut donc qu'il y ait en eux quelque chose d'analogue à ce qui est, chez l'homme, la pensée discursive pratique. Il faut, en d'autres termes, qu'ils soient capables de délibérer à l'aide des images comme l'homme délibère à l'aide des concepts, ce qui suppose chez eux la faculté de comparer les images. Nous lisons à la fin des *Seconds analytiques* que, parmi les animaux doués de sensibilité et de mémoire imaginative, il y en a qui sont capables d'expérience. C'est ainsi que se forme la première connaissance universelle (*An. post.*, II, 19, 99 b, 36 : ἐνούσης δ' αἰσθήσεως τοῖς μὲν τῶν ζώων ἐγγίνεται μονὴ τοῦ αἰσθήματος, τοῖς δ' οὐκ ἐγγίνεται. ὅσοις μὲν οὖν μὴ ἐγγίνεται, ἢ ὅλως ἢ περὶ ἃ μὴ ἐγγίνεται, οὐκ ἔστι τούτοις γνῶσις ἔξω τοῦ αἰσθάνεσθαι · ἐν οἷς δ', ἔνεστιν αἰσθανομένοις ἔχειν ἔτι ἐν τῇ ψυχῇ. πολλῶν δὲ τοιούτων γινομένων ἤδη διαφορά τις γίνεται, ὥστε τοῖς μὲν γίνεσθαι λόγον ἐκ τῆς τῶν τοιούτων μονῆς, τοῖς δὲ μή. ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία · αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τῷ ἀριθμῷ ἐμπειρία μία ἐστίν.). Il est certain que, dans l'opinion d'ARISTOTE, cette expérience ne constitue pas la pensée, et que les concepts sont autre chose que des collections d'images particulières (v. *ad* I, 3, 407 a, 32—33; II, 2, 413 a, 11—12; III, 7, 431 a, 15). Le début de la *Métaphysique* (A, 1, 980 a, 27 sqq.), où l'origine de l'ἐμπειρία est décrite de la même facon, oppose nettement l'expérience ainsi

acquise, à l'art et au raisonnement (λογισμός) qui impliquent la connaissance du concept (v. *ad l. l.*). Or, s'il est vrai que l'homme seul soit capable de ces opérations rationnelles, il semble bien que l'expérience qui résulte de la fusion automatique des images soit à la portée des animaux supérieurs. ARISTOTE dit même explicitement que *tous* les animaux autres que l'homme, et qui sont doués de mémoire et d'imagination, ont *un peu* cette expérience (980 b, 25 : τὰ μὲν οὖν ἄλλα — *sc.* ζῷα — ταῖς φαντασίαις ζῇ καὶ ταῖς μνήμαις, ἐμπειρίας δὲ μετέχει μικρόν. Cf. SCHIEBOLDT, *De imag. disq. ex Ar. lib. rep.*, p. 11). Dans le passage qui nous occupe, comme dans celui de la *Métaphysique*, la δόξα ἐκ συλλογισμοῦ est opposée à la δόξα résultant de la comparaison des images qui est attribuée aux animaux. — Nous mentionnerons plus loin (v. *ad* III, 11, 434 a, 12—15) les conjectures de BYWATER sur ce passage.

434 a, 9. τὸ μεῖζον. — *Sub.* : ἀγαθὸν ἢ φαινόμενον ἀγαθὸν ἢ ἡδύ. V. *ad* III, 10, 433 a, 28.

434 a, 10. δόξαν. — V. *ad* III, 3, 427 b, 20; b, 14—24; b, 25.

434 a, 12. διὸ τὸ βουλευτικὸν..... 15. κινεῖσθαι. — TREND., p. 452 : *Interpretes ita fere calculum subducunt, primum eum esse motum, quo appetitus consilium, alterum, quo consilium appetitum moveat, tertium eum, quo potentior horum vincat. Aut, si Simplicium sequaris, non multum diversa ratione, primum voluntatem in appetitum agere, ut regat, deinde appetitum in voluntatem, ut superet, tum denique voluntatis vim mutuam hanc et voluntatis et appetitus contentionem compescere. Sed in his numeris duplex est difficultas. Quo pacto tertium illud, quod ponunt, novus et peculiaris motus dici potest? Priori enim, quo consilium et voluntas moderantur, adnumerandus est. Si voluntas movet* (κινεῖ), *superior discedit. Consilium et cupidinem inter se fluctuare, ut nova momenti vis accedere debeat, ne verbo quidem significatur. Unde tandem novum aliquid accederet? Haec tantum diversi motus species est, non veritas. Aut consilium aut appetitus, quidquid contentionis fuit, uter eorum vincit, movet. Adde, quod in hac computandi ratione illud motus genus numeratum non est, quod aperte significatur verbis illis* ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, *cupidinem a cupidine pelli. Aliam igitur numerandi rationem ineundam esse iudicamus. Primum is sit*

motus, quo voluntas appetitum temperat (ἡ ἀρχικωτέρα), *alter, quo appetitus consilium domat* (ἡ ὄρεξις τὴν βούλησιν), *tertius, quo velut in intemperante, cupido cupidinem rapit, ut plane nihil pensi habeatur. Hic tertius novus sane motus, quoniam a libidine ortus ad libidinem pergit nec consilii et voluntatis rationem habet. Sed quomodo haec ratio e verbis, quae leguntur, repetitur? Sicut ab interpretibus verba illa* ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν *nescio quo reiciuntur, quasi omnino sint nulla, ita nos ea quasi novum ordinem constituimus; ad quod nihil nisi insertam litteram* δ' *postulamus* (ἡ δ' ὄρεξις τὴν ὄρεζιν). — Mais on peut se demander d'abord quels sont les *interpretes* chez lesquels TRENDELENBURG a trouvé l'explication qu'il réfute. Ce n'est pas THEMISTIUS, qui résume ainsi son interprétation (223, 18) : καὶ τρεῖς ἤδη τηνικαῦτα κινήσεις εἴποις ἂν εἶναι ἐν τῷ ἀνθρώπῳ, δύο μὲν τὰς τῶν ὀρέξεων, μίαν δὲ τὴν τοῦ ἀνθρώπου ὑπ' ἀμφοῖν ἀντισπωμένην. Ce n'est pas PHILOPON (590, 6), qui propose le sens suivant : Il y a trois sortes de moteurs : c'est d'abord le désirable, moteur immobile; puis le désir mis en mouvement par le désirable et qui meut, à son tour, le désir contraire; enfin, celui de ces deux désirs qui l'emporte sur l'autre et qui meut le corps; ὥστε τριχῶς ἐστι τὸ κινοῦν. Ce n'est pas davantage SOPHONIAS (145, 13 sqq.), d'après lequel les trois cas à distinguer correspondent au triomphe de la volonté sur le désir, au triomphe du désir sur la volonté, et, en troisième lieu, aux circonstances dans lesquelles la victoire reste indécise. Ce n'est pas, enfin, SIMPLICIUS (310, 13 sqq.) dont l'interprétation est, à très peu de chose près, identique à la précédente. D'ailleurs, le sens proposé par TRENDELENBURG n'est pas acceptable. Non seulement il rend nécessaire une addition qui n'est autorisée ni par les manuscrits, ni par les commentateurs, mais encore il fait dire à ARISTOTE que l'*ἀκρασία* consiste dans la lutte des désirs entre eux, ce qui est contraire à ses assertions réitérées. Dans l'*ἀκρασία*, en effet, il y a lutte entre l'appétit *et la raison;* l'être dépourvu de raison, et chez lequel tout se bornerait à un conflit d'appétits, ne saurait être appelé intempérant (*Eth. Nic.*, VII, 5, 1147 b, 2 : ἡ γὰρ ἐπιθυμία ἐναντία, ἀλλ' οὐχ ἡ δόξα, τῷ ὀρθῷ λόγῳ · ὥστε καὶ διὰ τοῦτο τὰ θηρία οὐκ ἀκρατῆ, ὅτι οὐκ ἔχει τῶν καθόλου ὑπόληψιν, ἀλλὰ τῶν καθ' ἕκαστα φαντασίαν καὶ μνήμην. *Ibid.*, 2, 1145 b, 10 : καὶ ὁ αὐτὸς ἐγκρατὴς καὶ ἐμμενετικὸς τῷ λογισμῷ καὶ ἀκρατὴς καὶ ἐκστατικὸς τοῦ λογισμοῦ. *Ibid.*, I, 13, 1102 b, 14 : τοῦ γὰρ ἐγκρατοῦς καὶ ἀκρατοῦς τὸν λόγον καὶ τῆς ψυχῆς τὸ λόγον ἔχον ἐπαινοῦμεν · ὀρθῶς γὰρ καὶ ἐπὶ τὰ βέλτιστα παρακαλεῖ · φαίνεται δ' ἐν αὐτοῖς καὶ ἄλλο τι παρὰ τὸν λόγον πεφυκός, ὃ μάχεταί τε καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ. *Magn. Mor.*, II, 6, 1203 b, 25 — ὁ μὲν γὰρ ἀκρατής ἐστιν οὗ ὁ λόγος τοῖς πάθεσι μάχεται. — *et sæp.*). TORSTRIK (p. 217) corrige sur ce point l'interprétation de TRENDELENBURG. Mais cette correction entraîne de nombreuses modifications dans le texte. Il faudrait lire, en effet : νικᾷ δ' ἐνίοτε καὶ κινεῖ τὴν βούλησιν, ὅταν ἀκρασία γένηται · ὁτὲ δ' ἐκείνη ταύτην · ὁτὲ δ', ὥσπερ σφαῖραν σφαῖρα, ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν. STEINHART (*Symb. crit.*, p. 6) propose : νικᾷ δ' ἐνίοτε καὶ κινεῖ τὴν βούλησιν, ὅταν ἀκρασία γένηται, ὁτὲ δ' ἐκείνη ταύτην, ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὥσπερ σφαῖρα. *Sic demum*, dit-il, *iustus sententiae orbis efficitur, nam modo voluntatem libido, modo libidinem voluntas, modo libido libidinem pellere dicitur.* Mais le sens ainsi obtenu n'est pas plus satisfaisant. Car la βούλησις, comme ARISTOTE l'a dit quelques lignes plus haut (433 a, 23), est un désir (ὄρεξις, v. *ad l. l.* et III, 9, 432 b, 5; II, 3, 414 b, 2), de sorte que le cas où l'appétit, qui est une espèce d' ὄρεξις, triomphe de la βούλησις, qui en est une autre, ne peut pas être opposé à celui où l' ὄρεξις triomphe de l' ὄρεξις. La conjecture de BIEHL qui ajoute ὁτὲ δ', avant ὥσπερ σφαῖρα, souffre la même objection.

Si nous nous demandons, sans tenir compte du texte contesté, ce qu'ARISTOTE a pu vouloir dire ici, nous arrivons aux résultats suivants : Nous venons de voir que la délibération rationnelle n'existe pas chez les animaux. Ils se déterminent en suivant leurs appétits et en appréciant, par la comparaison des images, les divers partis qui s'offrent à eux. Il en résulte que l'appétit n'implique pas la délibération raisonnée. Mais il faut nous demander quels sont, chez les êtres qui en sont doués, comme l'homme, les rapports de la raison et du désir. Nous n'avons pas à nous occuper des hommes chez lesquels la raison est soumise au désir et qui ne suivent que leurs appétits, sans soupçonner même la possibilité d'une autre conduite. De tels hommes (ἀκόλαστοι) ne sont pas plus raisonnables que les animaux, ou plutôt, chez eux, le monde moral est renversé; la raison, qui devrait commander, obéit sans résistance; ils croient de bonne foi que la satisfaction de leurs appétits est le seul bien. *Eth. Nic.*, VII, 4, 1146 b, 22 : ὁ μὲν γὰρ (*sc.* ἀκόλαστος) ἄγεται προαιρούμενος, νομίζων ἀεὶ δεῖν τὸ παρὸν ἡδὺ διώκειν · ὁ δ' οὐκ οἴεται μέν, διώκει δέ. *Ibid.*, 11, 1152 a, 4 : ὅμοιοι δὲ καὶ ὁ ἀκρατὴς καὶ ὁ ἀκόλαστος, ἕτερον μὲν ὄντες, ἀμφότεροι δὲ τὰ σωματικὰ ἡδέα διώκουσιν, ἀλλ' ὁ μὲν καὶ οἰόμενος δεῖν, ὁ δ' οὐκ οἰόμε-

νος. *Ibid.*, I, 3, 1095 b, 19 : οἱ μὲν οὖν πολλοὶ παντελῶς ἀνδραποδώδεις φαίνονται βοσκημάτων βίον προαιρούμενοι. *Magn. Mor.*, II, 6, 1203 a, 2 : ὁ μὲν γὰρ ἀκόλαστος τοιοῦτός τις οἷος οἴεσθαι, ἃ πράττει, ταῦτα καὶ βέλτιστα εἶναι αὑτῷ καὶ συμφορώτατα, καὶ λόγον οὐδένα ἔχειν ἐναντιούμενον τοῖς αὑτῷ φαινομένοις ἡδέσιν ·). Chez ceux en qui la raison n'est pas ainsi anéantie par les appétits, ses rapports avec le désir sont de plusieurs sortes. D'abord, en effet, il peut y avoir ou n'y avoir pas lutte entre la raison et le désir. Dans le premier cas, si la raison triomphe de l'appétit, le résultat de la lutte est le désir raisonné, βούλησις (v. *ad ll. l*). C'est ce qui a lieu chez ceux qu'on appelle ἐγκρατεῖς. Issue d'un conflit entre l' ἐπιθυμία et la raison, la βούλησις conserve quelque chose d'irrationnel et d'affectif ; c'est encore une ὄρεξις. C'est pour cela, sans doute, qu'il lui arrive de se porter sur des choses impossibles ou qui ne dépendent pas de nous (v. *ad* III, 9, 432 b, 5). Lorsque, au contraire, cette sorte de désir qui est l'appétit (ἐπιθυμία) triomphe de cette autre sorte de désir qui est le désir raisonné (βούλησις), on dit qu'il y a intempérance (ἀκρασία). On doit réserver le nom de tempérant (σώφρων) à l'homme dans la conscience duquel il n'y a pas de conflit entre les appétits et la raison (v. *ad* III, 9, 433 a, 7). Celle-ci joue en lui son rôle normal et naturel, c'est-à-dire qu'elle commande aux facultés inférieures sans éprouver de résistance de leur part ; l'appétit n'existe pour ainsi dire plus. Et si l'homme tempérant accomplit les actions qu'il juge bonnes, c'est plutôt malgré le plaisir qui peut les suivre que pour lui (*Eth. Nic.*, X, 2, 1174 a, 6). En pareil cas, il faut bien le remarquer, la raison ne supprime pas le désir, puisqu'en réalité c'est toujours lui qui meut, mais il lui est subordonné de telle sorte que, loin de lutter contre elle, il l'accompagne docilement. En résumé : la raison ne peut mouvoir que quand le désir se joint à elle, et ses rapports avec le désir peuvent donner lieu à quatre situations morales : ἀκολασία, ἀκρασία, ἐγκράτεια, σωφροσύνη. Il n'y a pas lieu de s'occuper de la première, puisque la raison n'y joue qu'un rôle négatif et qu'un tel état ne saurait appartenir à l'homme en tant que tel. Les trois autres cas peuvent être ainsi définis : I ἀκρασία. ἡ ἄλογος ὄρεξις (ἐπιθυμία) νικᾷ τὴν λογιστικὴν ὄρεξιν (βούλησιν) ἢ τὸν λόγον. II ἐγκράτεια. ὁ λόγος νικᾷ τὴν ἄλογον ὄρεξιν (ἐπιθυμίαν) καὶ οὕτως ἡ βούλησις γίγνεται. III σωφροσύνη. ὁ λόγος ἄρχει μέν, οὐ νικᾷ δέ, ἐπεὶ οὐδὲ πρὸς αὐτὸν οὐδὲν μάχεται. — Si nous revenons maintenant au texte du *De anima*, nous voyons qu'à le prendre à la lettre et sans y introduire

aucun changement, il ne dit pas autre chose : Comme nous venons de le voir, l'appétit n'implique pas la faculté de délibération raisonnée (βουλευτικόν). Mais, chez l'homme, celle-ci triomphe quelquefois de l'appétit et met ainsi en mouvement le désir raisonné (βούλησιν). Quelquefois, au contraire, c'est le premier genre de désir, ou l'appétit, qui triomphe du second ou du désir raisonné (ὅτε δ' ἐκείνη ἡ ὄρεξις νικᾷ ταύτην τὴν ὄρεξιν), c'est ce qui a lieu dans l'intempérance. Mais, par nature, c'est toujours la faculté supérieure qui est dominatrice et qui meut sans qu'il y ait lutte (*Eth. Nic.*, VII, 3, 1146 a, 4 : αὕτη γὰρ ἰσχυρότατον — *sc.* ἡ φρόνησις. — Le sujet sous-entendu de a, 15. ἀρχικωτέρα est sans doute, ἀρχή. V. *Ffrg.* 85, 1491 a, 13 : ἀρχὴ γὰρ ἄνωθεν πάντων.). De sorte qu'il y a, en réalité, trois espèces de mouvements : ceux qui résultent de l'*empire naturel* de la raison sur le désir ; ceux qui sont causés par le *triomphe* de la raison sur les désirs, et ceux, enfin, qui proviennent du *triomphe* des désirs sur la raison. — Cette interprétation suppose, il est vrai, que ἡ ὄρεξις (a, 12) a d'abord le sens étroit d' ἐπιθυμία et, plus bas, son sens large de genre commun dont l' ἐπιθυμία et la βούλησις sont des espèces. Mais nous avons trouvé, un peu plus haut (III, 9, 433 a, 6), un autre exemple de la même négligence. L'incorrection grammaticale qu'il peut y avoir à prendre τὸ βουλευτικὸν, et non ἡ ὄρεξις, pour sujet de νικᾷ doit d'autant moins nous arrêter que la préoccupation d'ARISTOTE dans tout ce morceau est de montrer l'influence de la raison discursive sur le désir.

Il nous reste à expliquer les mots ὥσπερ σφαῖρα. Le sens qui se présente naturellement est celui-ci : l'appétit repousse le désir raisonné comme une balle qui force un obstacle, et cette interprétation paraît confirmée par un passage de l'*Éthique à Nicomaque* (III, 15, 1119 b, 8) : ἄπληστος γὰρ ἡ τοῦ ἡδέος ὄρεξις καὶ πανταχόθεν τῷ ἀνοήτῳ, καὶ ἡ τῆς ἐπιθυμίας ἐνέργεια αὔξει τὸ συγγενές, κἂν μεγάλαι καὶ σφοδραὶ ὦσι, καὶ τὸν λογισμὸν ἐκκρούουσιν (peut-être aussi faut-il lire, avec y, ὥσπερ σφαῖραν, et comprendre que l'appétit repousse le désir raisonné comme un mur, ou le sol, repousse une balle. Cette interprétation s'accorderait moins bien avec la contexture de la phrase. Elle peut, toutefois, paraître plus plausible, étant donné que les anciens ne paraissent pas avoir pratiqué de jeu consistant à renverser un obstacle avec la balle, tandis qu'ils s'exerçaient fréquemment à faire rebondir la balle contre terre ou contre un mur — ἀπόῤῥαξις. V. BURETTE, *Mémoire pour servir à l'histoire de la*

sphéristique et de la paume chez les anciens, Mém. de l'Acad. des Inscr., t. I, p. 153 sqq. ; BECKER, *Gallus*, I, p. 268 sqq. ; KRAUSE, *Die Gymn. u. Agon. d. Hell.*, I, p. 308 —. C'est, sans doute, de ce jeu, qu'ARISTOTE tire la comparaison employée plus haut, *De an.*, II, 8, 419 b, 27). Mais les explications les plus diverses ont été proposées par les commentateurs. D'après THEMISTIUS (223, 10), ARISTOTE voudrait dire que quand le désir raisonné triomphe de l'appétit, il joue le même rôle que la sphère des fixes qui entraîne dans son mouvement les sphères inférieures, sans supprimer cependant leur mouvement propre. SIMPLICIUS (310, 30) rapporte aussi, sans l'approuver lui-même, cette opinion qu'il attribue aux ἐξηγηταί. Suivant PHILOPON (590, 10), le désir, tantôt vaincu et tantôt vainqueur, est comme un point situé sur la sphère céleste et qui, emporté par son mouvement, se trouve tantôt au dessus, tantôt au dessous de la terre. Mais on ne voit guère comment ces interprétations peuvent se concilier avec le texte. On peut en dire autant de celle que propose SIMPLICIUS (310, 21) : ARISTOTE emprunte sa comparaison au mouvement des joueurs qui se lancent une balle. En effet, celui qui la lance se meut, et celui qui la reçoit est mû et se meut à son tour pour la renvoyer. De même, dans l'âme de l'intempérant, le plus mauvais désir chasse le meilleur et réciproquement. Enfin, SOPHONIAS (145, 17) comprend que, quand les désirs triomphent et succombent tour à tour, ils sont ὥσπερ σφαῖρα ἄνω καὶ κάτω κυλιομένη. TRENDELENBURG (p. 455) explique à peu près comme THEMISTIUS : *consilium tanquam superius* (ἡ ἄνω) *ita appetitum in suum motum convertere, sicut superior sphaera eas, quae inferiores volvuntur. Haec interpretatio maiorem fidem nanciscitur ex eo, quod additur* φύσει δὲ ἀεὶ ἡ ἄνω ἀρχικωτέρα καὶ κίνει. Cette interprétation est d'autant plus séduisante que l'analogie entre le monde physique et le monde moral peut être poussée plus loin. Les actions de l'homme tempérant ressemblent au mouvement uniforme de la sphère des fixes, qui obéit à l'attrait de la fin, sans qu'en elle aucune autre tendance se manifeste. Dans la région sublunaire, comme dans la conduite de l'ἐγκρατής, la matière se soumet, sans doute, à la forme, mais non sans résistance (cf. *Meteor.*, I, 1, 338 a, 26 sqq.). Il arrive même, quelquefois, que la matière triomphe ; de là, les monstruosités et le mal qui correspondent à l'ἀκρασία. Enfin, la soumission définitive de la forme à la matière serait le renversement du monde physique,

comme l'ἀκολασία est le renversement de l'ordre moral. Mais les mots qui, dans le texte, suivent immédiatement ὥσπερ σφαῖρα (ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται ·) n'autorisent pas ce commentaire.

D'après BRENTANO (*Psych. d. Ar.*, p. 111, n. 110), les τρεῖς φοραὶ dont parle ARISTOTE seraient les trois espèces de mouvements dont se compose le mouvement local chez l'homme : 1° Le mouvement purement physique résultant de la pesanteur (la marche est comme une chute continuée) ; 2° le mouvement accompli sous l'influence du désir ; 3° celui dans lequel se manifestent l'intervention de la raison et son empire sur les désirs. Mais, pour que cette explication, qu'il serait d'ailleurs difficile de mettre d'accord avec l'ensemble du texte, fût admissible, il faudrait que le mouvement causé par la pesanteur ou la tendance naturelle des éléments pût être considéré comme un mouvement de l'homme ou de l'animal en tant que tels, ce qu'ARISTOTE n'aurait certainement pas admis. V. *ad* I, 1, 402 a, 6 ; 5, 411 a, 14—15. — La conjecture de ZELLER (II, 2³, p. 587, n. 4 t. a.) : .... ὁτὲ δ' ἐκείνη ταύτην, ὥσπερ ἡ ἄνω σφαῖρα τὴν κάτω, ὁτὲ δ' ἡ ὄρεξις ..... γένηται (φύσει..... κινεῖ) ὥστε....., ne pourrait être admise que s'il était impossible de trouver un sens au texte traditionnel. L'on peut en dire autant de celles de BYWATER (*Arist., Journ. of Philol.*, 1888, p. 66 sqq.), qui propose de rétablir ainsi l'ensemble du morceau depuis a, 10 : καὶ αἴτιον τοῦτο τοῦ δόξαν μὴ δοκεῖν ἔχειν, ὅτι τὴν ἐκ συλλογισμοῦ οὐκ ἔχει τἄλλα ζῷα · διὸ τὸ βουλευτικὸν οὐκ ἔχει ἡ ὄρεξις. νικᾷ δ' ἐνίοτε — καὶ κινεῖ τὴν βούλησιν ὥσπερ σφαῖρα — ὁτὲ μὲν αὕτη ἐκείνην ὁτὲ δ' ἐκείνη ταύτην ἡ ὄρεξις τὴν ὄρεξιν, ὅταν ἀκρασία γένηται · φύσει δ' ἀεὶ ἡ ἄνω ἀρχικωτέρα καὶ κινεῖ. D'ailleurs, il n'y aurait, dans l'explication proposée par BYWATER, que deux espèces de mouvements et non pas trois (v. SUSEMIHL, *Burs. Jahresb.*, LXVII, p. 110, n. 33) ; en outre, si l'on fait abstraction de la parenthèse, la construction νικᾷ δ' ἐνίοτε ὁτὲ μὲν αὕτη ἐκείνην... κτλ. n'est guère régulière ; enfin, la position du sujet, τἄλλα ζῷα, est insolite. Les conjectures de BUSSE (*Hermes*, XXIII, 1888, p. 469 sqq.) et de SUSEMIHL (*Burs. Jahresb.*, *l. l.*), plus satisfaisantes pour le sens, ont le défaut d'exiger aussi un grand nombre de corrections (v. app crit., *ad loc.*).

434 a, 16. τὸ δ' ἐπιστημονικὸν..... 21. ἡ δ' οὗ. — Après avoir indiqué les trois sortes d'activités auxquelles le désir, moteur mobile, peut donner lieu, ARISTOTE montre maintenant

comment son moteur immobile, la connaissance du désirable, agit sur lui : Ce n'est pas la majeure du syllogisme qui met en mouvement le désir et, par suite, provoque l'action, mais plutôt la mineure. Car l'action a toujours pour but de produire un résultat particulier et porte sur des choses concrètes. C'est pour cela que le petit terme est le point de départ de la pensée discursive pratique (v. *ad* III, 10, 433 a, 14—21). Ce qui détermine l'action du médecin, ce n'est point la proposition générale : « il faut soigner les malades, » mais la proposition particulière : Socrate est malade et ce remède le guérira (*Meta.*, A, 1, 981 a, 16 : αἱ δὲ πράξεις καὶ αἱ γενέσεις πᾶσαι περὶ τὸ καθ' ἕκαστόν εἰσιν · οὐ γὰρ ἄνθρωπον ὑγιάζει ὁ ἰατρεύων, πλὴν ἀλλ' ἢ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ Καλλίαν ἢ Σωκράτην ..... κτλ. *Eth. Nic.*, VII, 5, 1147 a, 3 : πρακτὰ γὰρ τὰ καθ' ἕκαστα. διαφέρει δὲ καὶ τὸ καθόλου · τὸ μὲν γὰρ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ δ' ἐπὶ τοῦ πράγματός ἐστιν, οἷον ὅτι παντὶ ἀνθρώπῳ συμφέρει τὰ ξηρά, καὶ ὅτι οὗτος ἄνθρωπος ἢ ὅτι ξηρὸν τὸ τοιόνδε..... (a, 25) ἡ μὲν γὰρ καθόλου δόξα, ἡ δ' ἑτέρα περὶ τῶν καθ' ἕκαστά ἐστιν ..... (b, 9) ἡ τελευταία πρότασις δόξα τε αἰσθητοῦ καὶ κυρία τῶν πράξεων. *Mot. an.*, 7, 701 a, 32 ; V. *ad* III, 10, 433 a, 17—18 ; *Ibid.*, 701 a, 8 sqq.). Pour être tout à fait dans la vérité, il faut reconnaître, cependant, que la proposition générale contribue, sans doute, à déterminer l'action, mais qu'elle est plus fixe et plus immobile que la proposition particulière, qui varie nécessairement avec les circonstances. Cf. SIMPL., 314, 38 : ἀλλ' ἡ μὲν ἠρεμοῦσα μᾶλλον, ὅτι οὐ κινουμένη αὐτὴ κινεῖ. μένει γὰρ ἡ αὐτὴ ἀεὶ οὐδέποτε μεταβαλλομένη οὐδὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχουσα · ἐπιστημονικὴ γὰρ ἦν (THEMISTIUS — 224, 10 — comprend un peu différemment : ἄμφω μὲν οὖν, ἀλλ' ἡ μὲν ἠρεμοῦσα μᾶλλον, ἡ δὲ τῇ κινήσει συνάπτουσα · τὸ γὰρ συμπέρασμα κατ' ἐκείνην, ἐμοὶ τοίνυν τοδὶ πρακτέον, καὶ εὐθὺς κινεῖται, ἂν μή τι κωλύῃ.). Ainsi, celui qui sait que telle chose est désirable pour l'homme dans telle situation, qui aperçoit qu'il est lui-même dans cette situation et à qui la discursion pratique montre, en même temps, le moyen de se procurer la chose désirable, est immédiatement déterminé à l'action. Sans doute, la pensée ne meut que par l'intermédiaire du désir. Mais c'est la connaissance du désirable qui est le moteur immobile de celui-ci, de sorte que le vice est toujours une certaine erreur (*Eth. Nic.*, III, 2, 1110 b, 28; X, 6, 1176 b, 16—26 ; VII, 5, 1147 b, 6 ; *Meta.*, Λ, 7, 1072 a, 29 : ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα. ἀρχὴ δὲ ἡ νόησις.). Chez celui qui sait véritablement ce qui constitue pour l'homme le vrai désirable, le

désir obéit toujours et spontanément à l'appel de la raison. Nous n'aurions pas dû dire, tout à l'heure, que l'appétit triomphe du désir raisonnable, mais, pour nous exprimer exactement, que l'erreur consistant à croire que le bien de l'homme est le plaisir sensible, peut triompher d'une science encore partielle ou mal établie, et mettre en mouvement le désir (*ibid.*, 1147 a, 18; VI, 9, 1142 a, 19).

434 a, 16. τὸ δ' ἐπιστημονικὸν οὐ κινεῖται, ἀλλὰ μένει. — SIMPLICIUS (311, 7), tout en constatant l'existence de la variante οὐ κινεῖται, lit οὐ κινεῖ. οὐ κινεῖται semble préférable. D'une part, en effet, il n'y a pas d'opposition entre οὐ κινεῖ et μένει, car un moteur peut être immobile et mouvoir, d'autre part, la faculté intellectuelle joue précisément le rôle de moteur immobile, puisqu'elle conçoit le désirable qui meut le désir. — V. *ad* I, 3, 407 a, 32—33.

434 a, 17. ἡ μὲν γὰρ λέγει..... 19. τοιόσδε. — THEM., 224, 7 : ἡ μὲν γὰρ λέγει ὅτι παντὶ τῷ φιλοσοφοῦντι εὖ ποιητέον, ἡ δὲ ἐγὼ δὲ φιλοσοφῶ.

434 a, 19. τόδε τοίνυν τοιόνδε. — La plupart des manuscrits omettent τοίνυν ; E donne τὸ νῦν ; BIEHL lit τοίνυν, proposé par TORSTRIK (p. 218) d'après SIMPLICIUS (313, 34 ; 314, 33). Peut-être faut-il lire τόδε τι νῦν τοιόνδε (cf. *An. post.*, I, 31, 87 b, 30 : τόδε τι καὶ ποῦ καὶ νῦν) ou τόδε τῷ νῦν τοιόνδε ou, enfin, avec Xy, τόδε νῦν τοιόνδε.

ἤδη αὕτη κινεῖ ἡ δόξα. — TORSTRIK (p. 219) pense que le texte a dû subir quelque altération : *Primum enim mirum videtur propositionem minorem vocari* δόξαν : *ejus enim subjectum est res singula,* ἡ δόξα *vero aut plerumque aut semper generalis est.* Mais δόξα est pris ici dans son sens large de *croyance*, et peut s'appliquer aussi bien aux opinions qui ont pour objet des choses individuelles qu'aux propositions générales. TORSTRIK n'a trouvé, assure-t-il, qu'un seul endroit où : *haud dubie de propositione singulari dicatur* δόξα. Cependant ARISTOTE affirme, à plusieurs reprises, que la δόξα a pour objet τὸ ἐνδεχόμενον καὶ ἄλλως ἔχειν (*An. post.*, I, 33, 89 a, 2 *et sæp.*; *Ind. Ar.*, 203 b, 41), c'est-à-dire précisément les choses que réalise ou que met en œuvre la pratique (v. *ad* III, 10, 433 a, 14—21). Il déclare même expressément que la δόξα ne peut,

en ce qui concerne les choses individuelles et périssables, résulter que de l'αἴσθησις. *Meta.*, Z, 15, 1039 b, 30 : διὸ φθαρτὰ πάντα τὰ καθ' ἕκαστα αὐτῶν · εἰ οὖν ἥ τ' ἀπόδειξις τῶν ἀναγκαίων καὶ ὁ ὁρισμὸς ὁ ἐπιστημονικός,..... οὕτως οὐδ' ἀπόδειξιν οὐδ' ὁρισμόν, ἀλλὰ δόξα ἐστὶ τοῦ ἐνδεχομένου ἄλλως ἔχειν..... ἄδηλά τε γὰρ τὰ φθειρόμενα τοῖς ἔχουσι τὴν ἐπιστήμην, ὅταν ἐκ τῆς αἰσθήσεως ἀπέλθῃ. V., en outre, les textes cités par SUSEMIHL (*Stud. z. Nikom. Eth., Jahrb. für class. Philol.*, CXIX, 1879, p. 741, n. 11—13); ci-dessus, *ad* III, 3, 427 b, 14—24; WADDINGTON, *Psych. d'Ar.*, p. 227. — La conjecture de SPENGEL (*ad Arist. Rhet.*, II, 23, t. II, p. 300) : ἡ δὴ αὕτη..... καθόλου, ἡ ἄμφω n'offre pas d'avantage pour le sens.

CHAPITRE XII

434 a, 26. τοῖς φυομένοις est, sans doute, employé à dessein (au lieu de τοῖς αὐξανομένοις qui s'opposerait mieux à τοῖς φθίνουσιν), pour indiquer que les végétaux eux-mêmes possèdent l'âme nutritive ; τὰ φυόμενα est souvent synonyme de τὰ φυτά. V. *Ind. Ar.*, 833 a, 2.

434 a, 27. ἐν ἅπασι τοῖς ζῶσιν. — PHILOPON (598, 17) signale la variante τοῖς ζῷοις et remarque avec raison qu'il faut préférer τοῖς ζῶσιν : ἀλλ' εἰ μὲν τοῖς ζῷοις ἔχει, ἀντὶ τοῦ τοῖς ζῶσίν ἐστιν, ἵνα συμπεριλάβῃ καὶ τὰ φυτά.

οὔτε γὰρ..... 30. ἄνευ τῆς ὕλης. — SOPHON., 146, 36 : οὔτ' οὖν ἁπλοῦν σῶμα ἔξει ἀφὴν ἢ ὅλως αἴσθησιν,..... οὔθ' ὅσα μὴ τῶν εἰδῶν δεκτικὰ ἄνευ τῆς ὕλης. V. le chapitre suivant et *ad* II, 12, 424 a, 17—18. Les êtres vivants dont le corps est simple et qui sont incapables de recevoir la forme sensible sans la matière sont les plantes (v. *ad* II, 12, 424 a, 32—b, 3). N'ayant pas le toucher, les végétaux sont, a fortiori, privés des autres sens (v. *ad* II, 2, 413 b, 4—5 ; 414 a, 3 ; 3, 414 b, 6—13 ; 415 a, 4 ; III, 12, 434 b, 11 ; 13, 435 b, 5—7). — Il n'est pas vrai à la rigueur que l'organisme des plantes soit simple, mais seulement qu'il est, en très grande partie, composé de terre. V. *ad* II, 1, 412 b, 1 ; THEM., 224, 26 : ὅσα τοίνυν τῶν ζώντων ἢ ἐξ ἁπλοῦ παντάπασι σώματος ἢ ἐγγὺς ἁπλοῦ, οὐχ οἷά τε ἔχειν ἁφήν ·..... διὰ τοῦτο γὰρ οὐδὲ τοῖς φυτοῖς αἰσθήσεως ἡ φύσις μετέδωκεν, ὅτι τὸ σῶμα

αὐτῶν ἐγγὺς ἁπλοῦ καὶ οὐχ οἷόν τε δέχεσθαι τὸ εἶδος ἄνευ τῆς ὕλης..... ἅτε.... πλείονος μετέχον τῆς γῆς. *De respir.*, 13, 477 a, 27 : τὰ μὲν γὰρ ἐκ γῆς πλείονος γέγονεν, οἷον τὸ τῶν φυτῶν γένος. *Gen. an.*, III, 11, 761 b, 13 : τὰ μὲν γὰρ φυτὰ θείη τις ἂν γῆς. — TRENDELENBURG (p. 458) remarque que les mots a, 28 : οὔτε ἄνευ..... (29) ζῷον ne disent pas autre chose que ce qui est répété une ligne plus bas (a, 30) : τὸ δὲ ζῷον..... ἔχειν, et qu'en outre ils troublent la construction grammaticale de la phrase. Il propose soit de les supprimer, soit de lire οὐδὲ au lieu de οὔτε (a, 28). TORSTRIK (p. 220) et BIEHL prennent avec raison le premier parti. En effet, ni THEMISTIUS (*l. l.*), ni PHILOPON (598, 23), qui interprète a, 29. οὔτε ὅσα μὴ δεκτικὰ... κτλ. immédiatement après a, 27 : οὔτε γὰρ..... (28) ἔχειν, ni SOPHONIAS (*l. l.*) ne paraissent avoir lu ces mots, et SIMPLICIUS (318, 21) est obligé, pour leur trouver un sens susceptible de s'accorder avec le reste de la phrase, d'admettre que la construction est irrégulière.

434 a, 31. εἰ μηθὲν μάτην ποιεῖ ἡ φύσις. — V. *ad* III, 9, 432 b, 21—22.

434 a, 32. συμπτώματα ἔσται τῶν ἕνεκά του. — Les συμπτώματα sont les choses qui se produisent en dehors du but poursuivi par l'art ou par la nature. ἀπὸ συμπτώματος est donc synonyme de ἀπὸ τύχης au sens large, ou de ἀπὸ ταὐτομάτου. Cf. *Phys.*, II, 8, 198 b, 35 : πάντα τὰ φύσει ἢ ἀεὶ οὕτω γίνεται ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, τῶν δ' ἀπὸ τύχης καὶ τοῦ αὐτομάτου οὐδέν. οὐ γὰρ

mots ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγένητον (b, 4), sur lesquels nous allons revenir, le sens est alors très clair : comme un organisme doué de la faculté de locomotion et ne possédant pas la sensibilité serait détruit et ne pourrait pas atteindre la fin qui est la fonction de sa nature (v. *ad* II, 4, 415 a, 23—b, 8; 416 b, 20—25), — car comment pourrait-il se nourrir? ce ne sont, en effet, que les organismes immobiles qui se nourrissent de ce dont ils sont sortis, — comme, en outre, il n'est pas possible qu'un organisme qui n'est pas immobile et qui est produit possède une âme et un intellect capable de discernement, sans posséder la sensation (à quoi lui servirait, en effet, cet intellect? Puisque la nature ne fait rien en vain, ce devrait être un avantage soit pour son âme, soit pour son corps. Mais, en fait, ce ne serait ni l'un ni l'autre. Car l'âme n'en pensera pas plus pour cela, et le corps n'en existera pas mieux), par suite, aucun corps non immobile ne possède une âme sans être doué de sensibilité. — La conjecture de TRENDELENBURG (p. 459) et de STEINHART (*Symb. crit.*, p. 6), ἔχοι pour ἔχον (a, 33), et celle de TORSTRIK (p. 220), adoptée par DITTENBERGER (*Götting. gelehr. Anz.*, 1863, p. 1615), εἴη ou γένοιτο pour πᾶν (a, 33), sont, par conséquent, inutiles.

434 b, 1. τέλος..... ὃ ἐστι φύσεως ἔργον. — THEM., 225, 21 : ὥστε μάτην ἂν ἡ φύσις τοσαῦτα ζῶα παρήγαγε μὴ μέλλουσα αὐτὰ προάξειν εἰς τὸ οἰκεῖον τέλος, τέλος δὲ οἰκεῖον ἑκάστῳ τῶν γεννητῶν ζώων τὸ γεννῆσαι οἷον αὐτό. V. *ad l. l.*

434 b, 2. τοῖς μὲν γὰρ μονίμοις..... πεφύκασιν. — Si les êtres vivants doués de la faculté de locomotion n'ont pas la sensibilité qui leur permettra de discerner l'aliment, ils ne pourront pas se nourrir, car ils ne sont pas comme les êtres vivants immobiles qui tirent leur nourriture de la substance dont ils sont sortis (v. RAVAISSON, *Ess. sur la Méta. d'Ar.*, t. I, p. 429). THEM., 225, 13 : οὐ γὰρ ἐγγύθεν ἔχει τὴν τροφὴν ἐπιρρέουσαν, οὐδὲ ἐκ τῶν στοιχείων, ἐν οἷς ἐσπάρη καὶ ἐφυτεύθη, ἀλλὰ δεῖ πορίζεσθαι αὐτὰ καὶ μετιέναι. Les plantes, en effet, se nourrissent d'eau et de terre. V. *ad* II, 1, 412 b, 1. — Les μόνιμα sont, d'abord, les végétaux et, en outre, quelques animaux inférieurs comme les ὀστρακόδερμα. *Part. an.*, IV, 7, 683 b, 4 ; V. *ad* I, 5, 410 b, 19—21 ; II, 2, 413 b, 2—4 ; III, 9, 432 b, 19—21. — TRENDELENBURG (p. 459) lit, avec STUVXy, ὑπάρχει τοῦτο *i. e.* τροφή. TORSTRIK (p. 220) pense que ὑπάρχει doit avoir ici le sens de ἀρχή ἐστιν, — ἀρχὴ δ' οὕτως ὡς ὕλη. Le plus simple est, semble-t-il, de sous-entendre τροφή.

434 b, 3. οὐχ οἷόν τε..... 7. ἐκεῖνο. — On ne peut pas dire que les animaux qui se meuvent ont, pour se conduire et trouver leur nourriture, une faculté supérieure à la sensibilité et que, par suite, celle-ci ne leur est pas nécessaire (SIMPL., 319, 34 : ἠπόρηται δὲ ὅλως καὶ προσετέθη τοῖς εἰρημένοις πρὸς τοὺς ἀπορήσαντας ἄν, διὰ τί, ἂν κρεῖττονα ἔχῃ γνῶσιν τὴν κατὰ τὸν νοῦν, μὴ ἀρκεῖται ταύτῃ πρὸς τὴν σωτηρίαν, κἂν πορευτικὰ ᾖ, ἀλλὰ καὶ αἰσθήσεως ἐδεήθη.). En effet, il est impossible qu'un corps, qui n'est pas immobile et qui est produit, possède un intellect sans être doué de sensibilité (la restriction γενητὸν δὲ a sans doute pour but d'exclure de la proposition les êtres mobiles et éternels, c'est-à-dire les astres. V. *ad* II, 2, 413 a, 32; 3, 415 a, 8—9). D'ailleurs, à quoi cet intellect lui servirait-il? Il serait inutile à son âme, puisque la pensée, chez les êtres de ce genre, n'a pas lieu sans images; et il ne servirait pas davantage à son corps, puisque ce n'est pas la raison pure mais la raison pratique (celle qui détermine et délibère d'après les données de la sensibilité) qui peut lui être utile à cet égard (SIMPL., 320, 9 : οὔτε γὰρ τῇ ψυχῇ τοῦτο εἶναι πρὸς τὸ νοεῖν βέλτιον, οὔτε τῷ σώματι ἐντεῦθεν ἔσται σωτηρία, ἂν μὴ καὶ αἴσθησιν προσλάβῃ. καὶ γὰρ ἡ λογικὴ ψυχὴ οὐκ ἄλλως πρὸς τὸ νοεῖν..... ἐγείρεται, εἰ μὴ δι' αἰσθήσεως τὴν πρώτην, καὶ ἐν ταῖς πράξεσι συνεργῷ αὐτῇ καὶ τῇ ἀπ' αὐτῆς χρῆται φαντασίᾳ). Cette interprétation ne tient aucun compte des mots ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγένητον. Aussi bien paraît-il impossible de leur trouver un sens. D'après ALEXANDRE (*ap.* SIMPL., 320, 33 et PHILOP., 595, 38), ils voudraient dire que les corps improduits, les astres, n'ont pas besoin d'être doués de sensibilité, et il faudrait, par suite, les rattacher, non pas à ce qui les précède immédiatement, mais à a, 27 : αἴσθησιν δ' οὐκ ἀναγκαῖον ἐν ἅπασι τοῖς ζῶσιν. V. SIMPL., *l. l.* : ὁ Ἀλέξανδρος ἐξηγεῖται τὸ ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγένητον, ἀξιῶν ἀκούειν πρὸς τὸ αἴσθησιν ἔχειν, ἵνα μὴ πρὸς τὸ προσεχῶς εἰρημένον ἢ ἐπαγόμενον,..... ἀλλὰ πρὸς τὸ ἐξ ἀρχῆς τὸ « αἴσθησιν δὲ οὐκ ἀναγκαῖον ἐν ἅπασι τοῖς ζῶσιν ». La suite διὰ τί γὰρ ἕξει;... κτλ. signifierait que les astres n'ont besoin de la sensibilité ni pour le bien de leur corps, ni pour celui de leur âme (v. ALEX., *ap.* PHILOP., 596, 3 et THEMISTIUS, qui paraît adopter cette interprétation, 226, 17 : οὔτε γὰρ ἡ ψυχὴ μᾶλλον νοήσει, ἀλλὰ καὶ ἧττον ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως ἐνοχλουμένη, οὔτε τὸ σῶμα μᾶλλον διὰ τὴν αἴσθησιν, ὥστε ἄμοιρα αἰσθήσεως μᾶλλον τὰ ἄκρα τῶν

ζώντων.... κτλ.). Mais cette explication semble grammaticalement inacceptable. Placés comme ils le sont, les mots dont il s'agit ne peuvent avoir qu'un sens : il est impossible qu'un corps qui n'est pas immobile et qui est produit possède l'intellect sans posséder la sensibilité, et *il n'est pas possible non plus qu'un corps improduit* possède l'intellect sans la sensibilité. C'est précisément ainsi que PLUTARQUE (*ap.* SIMPL., 320, 29, cf. PHILOP., *l. l.*) les comprenait. Seulement cette interprétation serait en contradiction avec les idées d'ARISTOTE sur la nature des astres. Car, comme TORSTRIK (p. 221) le remarque avec raison, les astres sont des corps simples et, par conséquent, ne peuvent être doués de sensibilité, οὔτε γὰρ ὅσων τὸ σῶμα ἁπλοῦν, ἐνδέχεται ἀφὴν ἔχειν (*De an.*, III, 12, 434 a, 27. Cf. SIMPL., 320, 32 : φαίνεται δὲ ὁ Ἀριστοτέλης μηδαμοῦ τὴν αἴσθησιν ἐπὶ τῶν οὐρανίων προσιέμενος, ἀλλὰ καὶ ἐφεξῆς αὐτὸ τοῦτο ἀναινόμενος. PHILOP., 596, 36 : ἔξεστι δὲ ἐκ τῶν Ἀριστοτελικῶν ὁρμωμένους ἀποδεῖξαι τὰ οὐράνια ἀμοιροῦντα αἰσθήσεως. On n'a pas le droit, comme on l'a fait — v. H. WEIL et TH. REINACH, *ad* PLUT., *De la musique*, § 251 sq., p. 98 —, de conclure le contraire du texte d'OLYMPIODORE, *in Phæd.*, p. 22 Finck, *Ffrg. Arist.*, 1481 a, 11 : καὶ ὁ μὲν Πρόκλος βούλεται τὰ οὐράνια ὄψιν μόνον καὶ ἀκοὴν ἔχειν, καθάπερ καὶ Ἀριστοτέλης · μόνας γὰρ τῶν αἰσθήσεων ἐκείνας ἔχει τὰς πρὸς τὸ εὖ εἶναι συμβαλλομένας, οὐ μὴν τὰς πρὸς τὸ εἶναι, αἱ δὲ ἄλλαι αἰσθήσεις πρὸς τὸ εἶναι συμβάλλονται. Il est probable qu'OLYMPIODORE aura déduit à tort cette opinion des passages où ARISTOTE distingue les sens qui servent πρὸς τὸ εἶναι et ceux qui contribuent τῷ εὖ εἶναι — v. *ad* III, 12, 434 b, 24 —. ARISTOTE lui-même ne l'a certainement pas admise. Il redit à chaque instant que les sens supérieurs ne peuvent exister sans le toucher qui en est la condition — *De an.*, III, 13, 435 b, 5—7 ; II, 2, 413 b, 4—5 ; 3, 415 a, 4. V. *ad ll. l.* —; il déclare que les astres sont immobiles dans leur sphère respective — *De cœlo*, II, 8 —, et que la vue et l'ouïe n'appartiennent qu'aux animaux qui *marchent* — *De an.*, III, 12, 434 b, 25 : τῷ πορευτικῷ *sc.* γένει —). De plus, pour que la suite offrît un sens, il faudrait lire : διὰ τί γὰρ οὐχ ἕξει ; — PHILOPON (596, 15 ; 32) nous apprend que PLUTARQUE adoptait, en effet, cette leçon. Mais, sans doute, n'était-ce que par conjecture. Ni THEMISTIUS, ni SIMPLICIUS, ni PHILOPON ne paraissent l'avoir trouvée dans les manuscrits qu'ils ont employés. Il se peut même que, dans les manuscrits où elle se rencontre aujourd'hui, cette variante n'ait pas d'autre origine que la conjecture de PLUTARQUE. — A l'extrême rigueur, on pourrait lire οὐ δέ, au lieu de οὐδέ, et expliquer : οὐ δὲ σῶμα ἀγένητον *sc.* οὐχ οἷον τε... κτλ. (« mais il n'est pas vrai qu'un corps éternel ne puisse pas posséder la pensée sans la sensibilité »), en considérant cette remarque comme une parenthèse. Mais, outre qu'elle n'ajouterait pas grand chose à ce qui précède, l'expression serait singulièrement enchevêtrée et à peine grammaticale. Comme, d'autre part, SIMPLICIUS (320, 28) nous apprend que les mots en question ne figuraient pas dans tous les manuscrits ou même, plus exactement, qu'ils ne se trouvaient que dans quelques-uns (ἔν τισι δὲ ἀντιγράφοις πρόσκειται τὸ ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἀγένητον) nous devons, sans doute, les considérer comme interpolés.

434 b, 10. οὐχ οἷόν τε δὲ ἁπλοῦν · ἀφὴν γὰρ οὐχ ἕξει. — V. *ad* III, 13, 435 a, 11—b, 3.

434 b, 14. αἱ γὰρ ἄλλαι..... 18. τὸ ζῷον. — Les autres sens perçoivent à distance, mais ce n'est pas à distance que l'animal doit sentir les choses, pour saisir celles qui lui sont utiles et rejeter les autres. Il faut donc qu'il soit doué du tact. SIMPL., 323, 5 : τὸ ζῷον ἐξ ἀνάγκης τῶν ἀμέσως αὐτῷ προσπιπτόντων αἰσθητικὸν εἶναι δεῖ, δι' ὧν καὶ σώζεται ἢ ἀπόλλυται μάλιστα · τὸ δὲ τῶν ἀμέσως προσπιπτόντων γνωριστικὸν ἁπτικόν · τὸ ζῷον ἄρα ἁπτικόν.

434 b, 18. διὸ καὶ ἡ γεῦσις..... 22. αἴσθησιν εἶναι. — D'après TORSTRIK (*in app. crit. ad loc.*), les mots b, 18 : διὸ καὶ ἡ γεῦσις.... (19) τὸ ἁπτόν appartiendraient à la seconde rédaction du *De anima*, et b, 21 : ὥστε..... (22) εἶναι à la première. Mais le second de ces passages suppose manifestement le premier. Car, si ARISTOTE affirme que le goût est une sorte de toucher διὰ τὸ τοῦ ἁπτοῦ καὶ θρεπτικοῦ αἴσθησιν εἶναι, c'est précisément parce que ἡ τροφὴ τὸ σῶμα τὸ ἁπτόν.

ἀφή τις. — V. *ad* II, 3, 414 b, 7 sqq. ; 9, 421 a, 19 ; 10, 422 a, 8.

434 b, 19. ψόφος δὲ..... 20. οὐ τρέφει. — V. *ad* II, 3, 414 b, 10—11.

434 b, 23. οὐχ οἷόν τε ἄνευ ἁφῆς εἶναι ζῷον. — V. *ad*

II, 2, 413 b, 4—5; 414 a, 3; 3, 414 b, 6—13; *De somno,* 2, 455 a, 7; *De sensu,* 1, 436 b, 13 : ἡ μὲν ἁφὴ καὶ γεῦσις ἀκολουθεῖ πᾶσιν ἐξ ἀνάγκης. — Le toucher est le seul sens dont soient doués les animaux μόνιμα (v. *ad* II, 2, 413 b, 2—4), car il ne leur servirait à rien de percevoir à distance.

434 b, 24. τοῦ τε εὖ ἕνεκα. — V. *ad* II, 8, 420 b, 18—20; 12, note finale; III, 13, 435 b, 20 et *Part. an.,* II, 10, 656 a, 3 : τὰ δὲ πρὸς τῷ ζῆν αἴσθησιν ἔχοντα πολυμορφοτέραν ἔχει τὴν ἰδέαν, καὶ τούτων ἕτερα πρὸ ἑτέρων μᾶλλον, καὶ πολυχουστέραν, ὅσων μὴ μόνον τοῦ ζῆν ἀλλὰ καὶ τοῦ εὖ ζῆν ἡ φύσις μετείληφεν. *Top.,* III, 2, 118 a, 7 : βέλτιον γὰρ τοῦ ζῆν τὸ εὖ ζῆν, τὸ δὲ εὖ ζῆν ἐστὶν ἐκ περιουσίας, αὐτὸ δὲ τὸ ζῆν ἀναγκαῖον. *Part. an.,* III, 7, 670 b, 23 : οἱ δὲ νεφροὶ τοῖς ἔχουσιν οὐκ ἐξ ἀνάγκης, ἀλλὰ τοῦ εὖ καὶ καλῶς ἕνεκεν ὑπάρχουσιν. *Pol.,* I, 2, 1252 b, 29; *De sensu,* 1, 437 a, 1.

434 b, 26. εἰ γὰρ μέλλει..... 27. ἄποθεν. — *De sensu,* 1, 436 b, 18 : αἱ δὲ διὰ τῶν ἔξωθεν αἰσθήσεις τοῖς πορευτικοῖς αὐτῶν, οἷον ὄσφρησις καὶ ἀκοὴ καὶ ὄψις, πᾶσι μὲν τοῖς ἔχουσι σωτηρίας ἕνεκεν ὑπάρχουσιν, ὅπως διώκωσί τε προαισθανόμενα τὴν τροφὴν καὶ τὰ φαῦλα καὶ τὰ φθαρτικὰ φεύγωσι, τοῖς δὲ καὶ φρονήσεως τυγχάνουσι τοῦ εὖ ἕνεκα.

434 b, 29. ὥσπερ γὰρ..... 435 a, 4. πόρρω. — Ce passage a pour but d'expliquer comment l'altération produite par le sensible sur le milieu se transmet, à travers celui-ci, à l'organe sensitif.

434 b, 30. μέχρι του, leçon adoptée avec raison par TORSTRIK (p. 223), au lieu de μέχρι τοῦ. Cf. *De somno,* 3, 456 b, 20 : ἀναγκαῖον γὰρ τὸ ἀναθυμιώμενον μέχρι του ὠθεῖσθαι. SOPHON., 149, 4 : μέχρι τινός.

434 b, 31. καὶ τὸ ὅσαν..... 435 a, 1. πολλὰ δὲ μέσα, ... — Il faut rapprocher de ce passage la fin du huitième livre de la *Physique,* 266 b, 27—267 a, 17 : Puisque tout ce qui est mû l'est par quelque chose, comment se fait-il qu'il y ait des choses qui ne se meuvent pas elles-mêmes, et qui, cependant, continuent d'être en mouvement alors que le moteur ne les touche plus, comme, par exemple, les projectiles? On pourrait répondre que, si le moteur ne meut plus, il a mis en mouvement autre chose, par exemple l'air, qui, lui, touche le

projectile et le pousse. Mais cette réponse laisse subsister la difficulté. On pourra se demander, en effet : qu'est-ce qui pousse l'air une fois qu'il s'est éloigné du moteur et que celui-ci ne meut plus? Il faut que tout se meuve dans le temps où le moteur meut, et cesse de se mouvoir quand le moteur ne meut plus. Il en est ainsi même dans le cas où le moteur meut à la façon de l'aimant, c'est-à-dire en faisant que ce qu'il a mû meuve à son tour. Voici comment il faut résoudre la difficulté : non seulement le moteur meut une autre chose qui, étant mue par lui, est motrice, mais il donne à cette autre chose la puissance de mouvoir; il lui communique une disposition transitoire, quoique capable de durer un certain temps, en vertu de laquelle la chose meut. Cette chose, que le moteur rend ainsi capable de mouvoir, est ordinairement l'air ou l'eau, que leur nature ambiguë rend aptes à être mus en divers sens. Au contraire, la force ne peut être ainsi communiquée directement au projectile parce que c'est un grave, et qu'en conséquence, la puissance qu'il aurait à recevoir en lui serait trop contraire à sa nature. La couche d'air ou d'eau ayant reçu communication de la force émanée du moteur est encore motrice, alors qu'elle n'est déjà plus mue, le moteur étant rentré dans le repos; elle communique sa force à une autre couche d'air ou d'eau qui vient après elle, et ainsi de suite. Mais, comme la force s'amoindrit par la transmission, le mouvement vient à cesser. Il cesse lorsque l'avant-dernière couche d'air, n'ayant plus assez de force pour en donner à la dernière, ne peut plus en faire un moteur mais seulement un mû. Alors, avec l'action motrice de ce moteur prochain, disparaît l'état de chose mue dans la dernière couche d'air et le projectile. Le mouvement de projection n'est donc continu qu'en apparence : il se compose, en réalité, d'une série de mouvements produits par une suite de moteurs consécutifs ou contigus, et c'est pour cela qu'il a lieu dans l'air ou dans l'eau, parce que les couches successives d'air ou d'eau se communiquent aisément la propriété motrice et donnent ainsi le mouvement au projectile : περὶ δὲ τῶν φερομένων καλῶς ἔχει διαπορῆσαί τινα ἀπορίαν πρῶτον. εἰ γὰρ πᾶν τὸ κινούμενον κινεῖταί ὑπὸ τινός, ὅσα μὴ αὐτὰ ἑαυτὰ κινεῖ, πῶς κινεῖται ἔνια συνεχῶς μὴ ἁπτομένου τοῦ κινήσαντος; οἷον τὰ ῥιπτούμενα. εἰ δ' ἅμα κινεῖ καὶ ἄλλο τι ὁ κινήσας, οἷον τὸν ἀέρα, ὃς κινούμενος κινεῖ, ὁμοίως ἀδύνατον τοῦ πρώτου μὴ ἁπτομένου μηδὲ κινοῦντος κινεῖσθαι, ἀλλ' ἅμα πάντα καὶ κινεῖσθαι καὶ πεπαῦσθαι, ὅταν τὸ πρῶτον κινοῦν παύσηται, καὶ εἰ ποιεῖ ὥσπερ ἡ λίθος, οἷον

κινεῖ ὃ ἐκίνησεν. ἀνάγκη δὴ τοῦτο μὲν λέγειν, ὅτι τὸ πρῶτον κινῆσαν ποιεῖ οἷόν τε κινεῖν, ἢ τὸν ἀέρα τοιοῦτον ἢ τὸ ὕδωρ ἤ τι ἄλλο τοιοῦτον ὃ πέφυκε κινεῖν καὶ κινεῖσθαι. ἀλλ' οὐχ ἅμα παύεται κινοῦν καὶ κινούμενον, ἀλλὰ κινούμενον μὲν ἅμα, ὅταν ὁ κινῶν παύσηται κινῶν, κινοῦν δὲ ἔτι ἐστίν. διὸ καὶ κινεῖταί τι ἄλλου ἐχόμενον· καὶ ἐπὶ τούτου ὁ αὐτὸς λόγος. παύεται δέ, ὅταν ἐλάττων ἡ δύναμις τοῦ κινεῖν ἐγγένηται τῷ ἐχομένῳ. τέλος δὲ παύεται, ὅταν μηκέτι ποιήσῃ τὸ πρότερον κινοῦν, ἀλλὰ κινούμενον μόνον. ταῦτα δ' ἀνάγκη ἅμα παύεσθαι, τὸ μὲν κινοῦν τὸ δὲ κινούμενον, καὶ τὴν ὅλην κίνησιν. αὕτη μὲν οὖν ἐν τοῖς ἐνδεχομένοις ὁτὲ μὲν κινεῖσθαι ὁτὲ δ' ἠρεμεῖν ἐγγίγνεται ἡ κίνησις, καὶ οὐ συνεχής, ἀλλὰ φαίνεται· ἢ γὰρ ἐφεξῆς ὄντων ἢ ἁπτομένων ἐστίν· οὐ γὰρ ἓν τὸ κινοῦν, ἀλλ' ἐχόμενα ἀλλήλων. διὸ καὶ ἐν ἀέρι καὶ ἐν ὕδατι γίνεται ἡ τοιαύτη κίνησις.... κτλ. — Bien que, dans le *De anima*, il ne soit pas question du mouvement d'un projectile, mais, d'une manière générale, de la propagation du mouvement à travers un milieu, il est clair que l'explication est la même dans les deux cas; la similitude des expressions employées ne peut laisser aucun doute à cet égard. — Au lieu de ὦσαν (b, 31), TORSTRIK (p. 223) conjecture ὠσθέν, pour la raison suivante : *male dicitur* καὶ τὸ ὦσαν ἕτερον ποιεῖ ὥστε ὠθεῖν, « *et res quae pepulit in causâ est ut alia res pellat.* » : *manifesto enim legendum est* « *res pulsa* », τὸ ὠσθέν..... *Ridicule profecto* τὸ ὦσαν : *nam postquam pepulit, non jam pellit : debebat saltem scribere interpolator* καὶ ὠθοῦν ἕτερον ποιεῖ ὥστε ὠθεῖν. — Mais le passage que nous venons de citer montre que ὦσαν est précisément le mot qui convient ici, et qui correspond à κινήσας ou κινῆσαν dans le texte de la *Physique*. V., en outre, *De insom.*, 2, 459 a, 30 : τὸ γὰρ κινῆσαν ἐκίνησεν ἀέρα τινά, καὶ πάλιν οὗτος κινούμενος ἕτερον.

435 a, 1. ἀλλοιώσεως.... 2. ἀλλοιοῖ. — L'altération est aussi un mouvement (v. *ad* I, 3, 406 a, 12—13) et se propage comme la translation, mais le moteur ou l'altérant agit sur la chose altérée sans lui faire subir de déplacement. Nous lisons μένοντος avec PHILOPON (605, 6) et nous interprétons comme lui : ἡ δύναμις, φησίν, ἡ κατὰ τόπον κινοῦσα οὐκ ἐᾷ ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ τὸ κινούμενον, τὸ δὲ αἰσθητὸν ἀλλοιοῦν τὴν αἴσθησιν ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ αὐτὴν ἐᾷ. — μένοντα, que préfère TRENDELENBURG (p. 463), ne pourrait se rattacher grammaticalement ni à τὸ κινοῦν, ni à τὸ ὠθούμενον.

435 a, 2. οἷον εἰ εἰς κηρὸν..... 3. ἔβαψεν. — THEM., 228, 13 : ἡ ἀλλοίωσις ἐπὶ πολὺ διικνεῖται τῶν γε πεφυκότων διαδόναι τὸ πάθος, οἷον εἰ μέν τις εἰς κηρὸν βάψειε τὸ γλύμμα μέχρι του κινεῖται, καὶ δέχεται τὸ σημεῖον μέχρι τοῦ βάθους τοῦ ἑαυτοῦ, λίθος δὲ οὐδὲ ὅλως κινεῖται ὑπὸ τῆς σφραγῖδος προσενεχθείσης. ἀλλ' ὕδωρ μέχρι πόρρω, ὥστε καὶ ὁρᾶσθαι δι' αὐτοῦ τὸ γλύμμα τοῦ δακτυλίου, ὁ δὲ ἀὴρ ἐπὶ πλεῖστον κινεῖται καὶ πάσχει, ἐὰν ἄθρυπτος μείνῃ καὶ εἷς. Tous les commentateurs comprennent cette comparaison de la même façon. V. SIMPL., 325, 35 (autant qu'on peut en juger par ce qui reste du texte mutilé à cet endroit); PHILOP., 605, 13; SOPHON., 149, 19.

435 a, 4. ὁ δ' ἀὴρ..... 5. μένῃ καὶ εἷς ᾖ. — Pour que l'air reçoive et transmette fidèlement la forme sensible, il faut qu'il ne se dérobe pas, et qu'une couche d'air immobile et unie reçoive tout d'une pièce l'empreinte sonore ou colorée. V. *ad* II, 8, 419 b, 9 — 420 a, 2; 420 a, 25—26.

435 a, 5. διὸ..... 6. ἀνακλᾶσθαι. — Ce sont les théories d'EMPÉDOCLE et de PLATON qu'ARISTOTE a ici en vue. L'un et l'autre admettaient, en effet, que le corps visuel devait sortir de l'œil pour aller se mettre en contact soit avec les objets, soit avec le feu émané de ceux-ci. *De sensu*, 2, 437 b, 9 : ἐκείνως δ' αὐτὸς αὑτὸν ὁρᾷ ὁ ὀφθαλμός, ὥσπερ καὶ ἐν τῇ ἀνακλάσει, ἐπεὶ εἴ γε πῦρ ἦν, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς φησὶ καὶ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, καὶ συνέβαινε τὸ ὁρᾶν ἐξιόντος ὥσπερ ἐκ λαμπτῆρος τοῦ φωτός, διὰ τί οὐ καὶ ἐν τῷ σκότει ἐώρα ἂν ἡ ὄψις; — ARISTOTE cite un peu plus loin (437 b, 26) ce passage d'EMPÉDOCLE (v. 220 sqq. Mull.) :

> ὡς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ὡπλίσσατο λύχνον,
> χειμερίην διὰ νύκτα πυρὸς σέλας αἰθομένοιο,
> ἄψας παντοίων ἀνέμων λαμπτῆρας ἀμούργους,
> οἵτ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασκιδνᾶσιν ἀέντων,
> φῶς δ' ἔξω διαθρῴσκων, ὅσον ταναώτερον ἦεν,
> λάμπεσκεν κατὰ βηλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν·
> ὣς δὲ τότ' ἐν μήνιγξιν ἐεργμένον ὠγύγιον πῦρ
> λεπτῇσιν ὀθόνῃσι λοχάζετο κύκλοπα κούρην·
> αἱ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφινάοντος,
> πῦρ δ' ἔξω διαθρῴσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν.

V. *ad* I, 2, 404 b, 13; PLAT., *Mén.*, 76 C; THEOPH., *De sens.*, 7 sqq. 500, 23 sqq. Diels; AET., *Plac.*, IV, 13, 403, 14 Diels; STOB.,

Flor., IV, 173 Mein. et ZELLER, tr. fr., t. II, p. 242, n. 1, I[5], 801, 2 t. a. — Quant à la doctrine de PLATON, v. *Soph.*, 266 C; *Théèt.*, 156 D; *Rép.*, VI, 508 A; *Tim.*, 45 B : τοῦ πυρὸς ὅσον τὸ μὲν καίειν οὐκ ἔσχε, τὸ δὲ παρέχειν φῶς ἥμερον, οἰκεῖον ἑκάστης ἡμέρας, σῶμα ἐμηχανήσαντο γίγνεσθαι. τὸ γὰρ ἐντὸς ἡμῶν ἀδελφὸν ὂν τούτου πῦρ εἰλικρινὲς ἐποίησαν διὰ τῶν ὀμμάτων ῥεῖν λεῖον καὶ πυκνόν, ὅλον μέν, μάλιστα δὲ τὸ μέσον ξυμπιλήσαντες τῶν ὀμμάτων, ὥστε τὸ μὲν ἄλλο ὅσον παχύτερον στέγειν πᾶν, τὸ τοιοῦτον δὲ μόνον αὐτὸ καθαρὸν διηθεῖν. ὅταν οὖν μεθημερινὸν ᾖ φῶς περὶ τὸ τῆς ὄψεως ῥεῦμα, τότε ἐκπῖπτον ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, ξυμπαγὲς γενόμενον, ἓν σῶμα οἰκειωθὲν συνέστη κατὰ τὴν τῶν ὀμμάτων εὐθυωρίαν, ὅπηπερ ἂν ἀντερείδῃ τὸ προσπῖπτον ἔνδοθεν πρὸς ὃ τῶν ἔξω συνέπεσεν. ὁμοιοπαθὲς δὴ δι' ὁμοιότητα πᾶν γενόμενον, ὅτου τε ἂν αὐτό ποτε ἐφάπτηται καὶ ὃ ἂν ἄλλο ἐκείνου, τούτων τὰς κινήσεις διαδιδὸν εἰς ἅπαν τὸ σῶμα μέχρι τῆς ψυχῆς αἴσθησιν παρέσχετο ταύτην, ᾗ δὴ ὁρᾶν φαμέν. *Ibid.*, 46 A : τὸ δὲ περὶ τὴν τῶν κατόπτρων εἰδωλοποιίαν καὶ πάντα ὅσα ἐμφανῆ καὶ λεῖα, κατιδεῖν οὐδὲν ἔτι χαλεπόν· ἐκ γὰρ τῆς ἐντὸς ἐκτός τε τοῦ πυρὸς ἑκατέρου κοινωνίας ἀλλήλοις, ἑνός τε αὖ περὶ τὴν λειότητα ἑκάστοτε γενομένου καὶ πολλαχῇ μεταῤῥυθμισθέντος, πάντα τὰ τοιαῦτα ἐξ ἀνάγκης ἐμφαίνεται, τοῦ περὶ τὸ πρόσωπον πυρὸς τῷ περὶ τὴν ὄψιν πυρὶ περὶ τὸ λεῖον καὶ λαμπρὸν ξυμπαγοῦς γιγνομένου. Cf. MARTIN, *Ét. sur le Timée*, t. II, p. 158 : « Pour que la vision ait lieu, il faut, « suivant Platon, que le feu visuel aille se combiner avec la « lumière qui vient des objets visibles. Ainsi, dans la vision « directe, le feu intérieur qui sort de l'œil et le feu extérieur, « qui vient de l'objet, se rencontrent sur une même ligne « droite, s'arrêtent mutuellement, s'unissent ensemble et for- « ment à leur point de jonction une sorte de corps qui par le « feu extérieur est en rapport avec l'objet, et par le feu inté- « rieur est en rapport avec l'âme, et qui se trouve ainsi, « comme il est dit plus loin, uni intimément à nous ξυμφυὲς « ἡμῶν. Le mode d'union varie, comme nous le verrons, sui- « vant les couleurs des objets d'où vient le feu extérieur. Cette « théorie de Platon sur la vision est expliquée dans ce sens par « une multitude d'auteurs anciens..... » ID., *ibid.*, p. 164 : « Sui- « vant le Timée, quand on voit un objet dans un miroir, le feu « intérieur et le feu extérieur n'ont pas primitivement des « directions opposées suivant une même ligne droite, comme « dans la vision directe. Mais tous les deux se rencontrent en « un même point de la surface du miroir, qui les arrête et les « force ainsi à se réunir ensemble de manière à former un « corps qui serve d'intermédiaire entre l'objet et l'âme. Le

« commencement de la phrase où Platon exprime cette forma- « tion est dit en général, mais la fin de cette même phrase se « rapporte à un cas particulier, à celui où un homme regarde « *son visage* dans un miroir. Alors, d'après la théorie de Pla- « ton, *le feu qui part du visage* τὸ περὶ τὸ πρόσωπον πῦρ, arrêté « par la surface polie du miroir, s'unit avec le *feu qui sort des* « *yeux* τῷ περὶ τὴν ὄψιν πυρί. » EMPÉDOCLE ne paraît pas avoir déduit la façon dont il explique la réflexion (v. ZELLER, *l. l.*) de ses idées sur la vision en général. Mais les Pythagoriciens avaient admis que la réflexion résulte d'un *retour de la vue sur elle-même* et il est possible que ce passage contienne aussi une allusion à leur doctrine. AET., *Plac.*, IV, 14, 405, 15 Diels : οἱ ἀπὸ Πυθαγόρου καὶ τῶν μαθηματικῶν κατ' ἀνάκλασιν τῆς ὄψεως (*sc.* τὰς κατοπτρικὰς ἐμφάσεις γίνεσθαι). φέρεσθαι μὲν γὰρ τὴν ὄψιν τεταμένην ὡς ἐπὶ τὸν χαλκόν, ἐντυχοῦσαν δὲ κυκνῷ καὶ λείῳ πληχθεῖσαν ὑποστρέφειν αὐτὴν ἐφ' ἑαυτὴν ὅμοιόν τι πάσχουσαν τῇ ἐκτάσει τῆς χειρὸς καὶ τῇ ἐπὶ τὸν ὦμον ἀντεπιστροφῇ.

TORSTRIK (p. 224) considère les mots περὶ ἀνακλάσεως comme interpolés, pour la raison suivante : *videntur enim in margine scripta fuisse ad indicandum argumentum, (cujusmodi tituli in libris scriptis inveniuntur multi,) deinde librariorum errore in textum invecta. Cf 1369 a 2, A[c]. Ferri non possunt, propterea quod non id demonstrat Ar.,* τῆς ἀνακλάσεως *alterum modum alteri esse praeferendum, sed* ἀνάκλασιν *in hac re omnino negat esse.* — D'après WALLACE (p. 290, cf. sa traduction : *the theory of « repercussion »*), καὶ περὶ ἀνακλάσεως signifierait : « en ce qui concerne la théorie qui explique la vision par l'ἀνάκλασις. » Mais l'expression serait, en ce cas, singulièrement elliptique. TRENDELENBURG (p. 462) pense, à peu près de même, qu'il n'est pas question ici de la réflexion de la lumière, mais uniquement de la théorie d'EMPÉDOCLE et de PLATON sur la vision en général : *Quod adiungitur, id Empedoclem et Platonem tacite perstringit cf. de sensu 2. 437 b 11. Timaeus p. 45 C. Hi enim videndi causam in eo posuisse videntur, quod ignis visui insitus, postquam ab oculis emanavit et cum rerum lumine naturae similitudine confluxit, denuo animo redditur. Quo quasi visus repercussu* (ἀνάκλασις *cf. ad II, 8. § 4*) *opus non est, dum aërem et a coloribus vel figuris moveri et visum rursus movere statueris. Hoc autem aeque difficultate vacat, ac si sigillum ad ipsos cerae fines imprimas. Errant, qui* ἀνάκλασιν *lumen cogitant a plano eodem, quo incurrit, angulo in alteram partem reflexum. In eiusmodi opinionem eo induci possis, quod interpositum est* ἐπὶ δὲ τοῦ

λείου ἐστὶν εἷς, *quasi a lēvi corpore lumen repelleretur. Sed hoc tanquam praeter consilium adspersum plane mittendum est, nisi* τὸ λεῖον *ipsum oculum statuas* (*de sensu 2, 437 b 1.* ὅτι τὸ ὄμμα λεῖον) *ad quem aër una cum lumine unus et continuus feratur. Ut* ἀνάκλασις, *qua cepimus significatione, confirmetur, una eius loci sufficit auctoritas, qui rei, quae hoc loco attingitur, quasi consilium est.* 437 b 10. ἐκείνως δ' αὐτὸς αὑτὸν ὁρᾷ ὁ ὀφθαλμός, ὥσπερ, καὶ ἐν τῇ ἀνακλάσει .... κτλ. — Mais, dans ce texte, que nous avons cité plus haut, ἀνάκλασις a précisément son sens ordinaire de « réflexion », et n'est pas du tout une expression elliptique pour désigner la théorie d'EMPÉDOCLE et de PLATON. C'est ce que prouve le commentaire d'ALEXANDRE (*ad loc.*, 42, 9) : τὸ δὲ « ἐκείνως αὐτὸς αὑτὸν ὁρᾷ ὁ ὀφθαλμὸς ὡς ἐν τῇ ἀνακλάσει » ἴσον ἐστὶ τῷ « οὕτω δὲ ἐν τῇ τοιαύτῃ κινήσει καὶ θλίψει τοῦ ὀφθαλμοῦ αὐτὸς αὑτὸν ὁρᾷ ὁ ὀφθαλμός, ὡς καὶ ἐν τοῖς κατόπτροις καὶ ἐν πᾶσιν ἐν οἷς κατὰ ἀνάκλασιν αὑτὸν ὁρᾷ ». D'ailleurs, nous lisons un peu plus loin dans le même morceau du *De sensu* (438 a, 9), une phrase qui ne laisse aucun doute à cet égard : ἀλλὰ καθόλου περὶ τῶν ἐμφαινομένων καὶ ἀνακλάσεως οὐδέν πω δῆλον ἦν, ὡς ἔοικεν. D'autre part, dans l'interprétation de TRENDELENBURG, ce ne sont pas seulement les mots ἐπὶ δὲ τοῦ λείου ἐστὶν εἷς, mais aussi a, 7. μέχρι περ οὗ ἂν ᾖ εἷς et a, 8. πάλιν dont l'explication devient, comme il le reconnaît lui-même en partie (p. 463), difficile sinon impossible. En outre, l'analogie qu'il y a entre ce morceau et un autre passage du *De anima*, où il s'agit, à n'en pas douter, de la réflexion, suffirait à rendre invraisemblable l'opinion de TRENDELENBURG. Cf. *De an.*, II, 8, 419 b, 29 : καὶ γὰρ τὸ φῶς ἀεὶ ἀνακλᾶται..... ἀλλ' οὐχ οὕτως ἀνακλᾶται ὥσπερ ἀφ' ὕδατος ἢ χαλκοῦ ἢ καί τινος ἄλλου τῶν λείων, ὥστε σκιὰν ποιεῖν, ... κτλ. Enfin, un passage de THÉOPHRASTE (*ap.* PRISC., 15, 6) montre clairement que c'est bien la réflexion qu'ARISTOTE compare à l'empreinte imprimée dans la cire : ἀφοριστέον δέ, φησὶν ὁ Θεόφραστος, καὶ τὰ περὶ τὰς ἀνακλάσεις . φαμὲν γὰρ δὴ καὶ τῆς μορφῆς ὥσπερ ἀποτύπωσιν <ἐν> τῷ ἀέρι γίνεσθαι. Nous croyons, par conséquent, qu'ARISTOTE a voulu ici opposer incidemment son explication de la réflexion des images, à celle qu'ont admise les Pythagoriciens et qui résulte de la théorie d'EMPÉDOCLE et de PLATON. D'après cette théorie, en effet, c'est le corps visuel lui-même qui se trouve arrêté ou réfléchi par les surfaces polies qu'il rencontre dans son mouvement progressif. Dans l'opinion d'ARISTOTE, au contraire, l'air qui a subi l'action de l'objet

visible, rencontrant une surface polie qui le maintient εἷς καὶ συνεχής (cf. *De an.*, II, 8, 419 b, 35), se trouve conserver plus longtemps l'empreinte qu'il a reçue et devient capable de la transmettre, dans une autre direction, à l'organe visuel. Autrement dit, la réflexion de la lumière s'explique comme celle du son. Seulement, dans le premier cas, l'air subit et transmet une altération visible, dans le second, une altération sonore. Si cette interprétation est légitime, nous devons expliquer : c'est pourquoi (c'est-à-dire parce que l'air est éminemment propre à transmettre l'altération qu'il a reçue, ἐὰν μένῃ καὶ εἷς ᾖ, cf. *De an.*, II, 8, 419 b, 21 : ὅταν ὑπομένῃ πληγεὶς ὁ ἀὴρ καὶ μὴ διαχυθῇ. V. les notes *ad loc.*), en ce qui concerne la réflexion, au lieu de prétendre, comme on l'a fait, que c'est le corps visuel qui revient sur lui-même après être sorti de l'œil, il vaut mieux dire que l'air subit et propage l'influence de la forme et de la couleur aussi longtemps qu'il ne se soustrait pas au mouvement et reste un et continu. Or, là où il est appliqué à un objet lisse il est tout d'une pièce, et c'est pourquoi cet air, dont l'unité a été ainsi préservée par le contact d'une surface polie, est capable de mouvoir, à son tour, la vue comme il a été mû lui-même par l'objet. C'est comme si le sceau imprimé dans la cire se propageait jusqu'à l'extrémité de celle-ci. En d'autres termes, c'est encore l'altération émanée de l'objet qui vient, de proche en proche, influencer la vue; cette altération est, en quelque sorte, poussée vers l'organe visuel, et non pas tirée à lui comme le croient EMPÉDOCLE et PLATON. SOPHON., 149, 37 : οἷον ἀπὸ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ σχήματος τοῦ ἐμοῦ προσώπου ἐνδοθείσης τῆς ὁρατικῆς ἐνεργείας τῷ μεταξὺ ἀέρι τοῦ τε προσώπου καὶ κατόπτρου καὶ μενούσης δι' ὅλου τοῦ μεταξύ, καὶ διὰ τὸ τὴν πρόσω κωλύεσθαι φορὰν ὑπὸ τοῦ λείου ἅμα καὶ φυλάσσοντος ἕνα τὸν μεταξὺ ἀέρα ἐπανακαμπτούσης ἕως τοῦ ἐμοῦ προσώπου πάλιν. — a, 6 et 8. ὄψιν désigne l'organe de la vue. V. *Ind. Ar.*, 553 b, 51; *ad* II, 7, 419 a, 12.

435 a, 7. μέχρι περ οὗ..... 8. ἐστὶν εἷς. — V. *ad* II, 8, 419 b, 27—420 a, 2.

CHAPITRE XIII

435 a, 11. ὅτι δ' οὐχ οἷόν τε..... b, 3. οὐδενός. —

Pour prouver que l'organisme de l'animal ne peut pas être simple, ARISTOTE fait le raisonnement suivant : Tout corps animé possède le toucher; or, l'organe du toucher ne saurait être formé d'aucun des corps simples, feu, air, eau ou terre. En effet, les sensoria constitués par le feu, l'air ou l'eau perçoivent à distance, et non par contact. Ils ne peuvent donc servir d'organe au toucher. La terre ne peut pas, non plus, jouer ce rôle; car l'organe doit posséder en puissance les qualités sensibles qu'il est chargé de recevoir (v. *De an.*, II, 5, 417 a, 12 sqq.; 418 a, 3—6; 9, 422 a, 7; 10, 422 b, 15; 11, 424 a, 1—2 *et sæp.*), et le toucher perçoit bien d'autres qualités que celles de la terre. L'organe du tact (et, par suite, l'organisme de l'animal) n'est donc pas un corps simple mais un composé. V. *ad* I, 5, 411 a, 10.

435 a, 13. τὸ γὰρ..... 14. πᾶν. — *Constr.* : τὸ γὰρ σῶμα τὸ ἔμψυχον πᾶν ἁπτικόν.

435 a, 14. ὥσπερ εἴρηται. — V. *De an.*, III, 12, 434 b, 13 sqq.

τὰ δὲ ἄλλα ἔξω γῆς..... 15. γένοιτο. — Comme le remarque SIMPLICIUS (326, 17), cette proposition n'est pas vraie sans réserve. Car ARISTOTE a dit lui-même, plus haut, qu'un sensorium ne peut être fait de feu : ἐπεί, ὡς ἐν τῷ δευτέρῳ (*immo* ἐν τῷ τρίτῳ Γ *1 p. 425 a 5* — HAYDUCK, *ad loc.* —) εἴρηκεν, τὸ πῦρ καθ' αὑτὸ διὰ τὸ φθαρτικὸν μὴ γενέσθαι αἰσθητήριον. V. cidessus *ad loc.* Si la restriction qu'il pourrait y avoir lieu de faire sur ce point est omise, c'est, sans doute, parce qu'elle ne modifierait en rien la portée de l'argument.

435 a, 15. ἔξω γῆς. — V. *De an.*, III, 1, 425 a, 6 : γῆ δὲ ἡ οὐθενός, ἡ ἐν τῇ ἁφῇ μάλιστα μέμικται ἰδίως.

πάντα δὲ..... 16. μεταξύ. — V. *ad* III, 1, 424 b 22—425 a, 13.

435 a, 17. τῷ αὐτῶν. — *Sub.* : τῶν αἰσθητῶν. Cf. THEM., 229, 10; SIMPL., 326, 30.

435 a, 18. καίτοι..... 19. δι' ἑτέρου. — Dans les autres espèces de sensations il y a, il est vrai, un contact entre le milieu sensible et l'organe, mais non entre l'objet même et l'organe : οὐθὲν γὰρ αὐτῶν ἁπτόμενον τοῦ αἰσθητηρίου ποιεῖ τὴν αἴσθησιν. V. *De an.*, II, 7, 419 a, 26; a, 14; a, 18; a, 29.

435 a, 19. αὕτη δὲ δοκεῖ μόνη δι' αὑτῆς. — L'opinion d'ARISTOTE lui-même est que la chair de la périphérie du corps n'est pas l'organe immédiat du toucher; que cet organe est intérieur et qu'elle joue le rôle de milieu (v. *ad* II, 11, 422 b, 34—423 b, 26). Mais il n'y aurait, pour le moment, aucun intérêt à tenir compte de cette opinion. Tout ce que la validité du raisonnement exige, c'est que les éléments dont il a été question (feu, air, etc.) ne puissent pas constituer l'organe du tact. Et ils ne le peuvent pas, parce que les organes qu'ils forment servent à percevoir à distance, tandis que le toucher doit percevoir ce qui touche le corps de l'animal. Peu importe, d'ailleurs, que la périphérie de ce corps ne joue elle-même, dans le tact, que le rôle de milieu. — ARISTOTE se borne, par suite, à indiquer, par l'expression δοκεῖ, que la proposition n'est pas vraie à la rigueur.

435 a, 20. τοιούτων = *tels que ceux-là,* c'est-à-dire tels que ceux qui servent à former les organes des sens qui perçoivent à distance, — comme le feu ou l'air — par exemple l'eau. SIMPL., 327, 10 : συμπεραίνεται οὖν, ὡς τῶν λεπτομερῶν στοιχείων κἄν τινα ᾖ αἰσθητήρια, ἀλλ' οὐκ ἂν γένοιτο τοιοῦτον αἰσθητήριον, οἷον τὸ τοῦ ὅλου ζῴου ἐστὶ σῶμα.

οὐδὲ δὴ γήϊνον. — Dans le *De sensu* (2, 438 b, 30, v. *ad* III, 1, 425 a, 5), ARISTOTE semble dire que l'organe du tact est fait de terre. Mais nous avons déjà vu que, dans le passage en question, il n'expose vraisemblablement pas sa propre doctrine. V. *ad l. l.* et II, 9, 422 a, 6.

435 a, 21. ὥσπερ μεσότης. — *De an.*, II, 11, 424 a, 2—4 : διὸ τοῦ ὁμοίως θερμοῦ καὶ ψυχροῦ ἢ σκληροῦ καὶ μαλακοῦ οὐκ αἰσθανόμεθα, ἀλλὰ τῶν ὑπερβολῶν, ὡς τῆς αἰσθήσεως οἷον μεσότητός τινος οὔσης τῆς ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐναντιώσεως. V. *ad loc.* et III, 7, 431 a, 10; a, 17—20.

435 a, 22. οὐ μόνον.... 24. ἁπάντων. — Les qualités propres de la terre sont, en effet, seulement le froid et le sec (v. *ad* II, 11, 423 b, 29; *Gen. et corr.*, II, 3, 330 b, 5 : ἡ δὲ γῆ

ψυχρὸν καὶ ξηρόν). Or le toucher perçoit, en outre, le lourd et le léger, le dur et le mou, le poli et le rugueux etc. V. *ad* II, 11, 422 b, 26—27.

435 a, 24. τοῖς ὀστοῖς..... 25. αἰσθανόμεθα. — V. *ad* I, 5, 410 a, 30—b, 1.

435 b, 1. τὰ φυτὰ..... γῆς ἐστίν. — V. *ad* III, 12, 434 a, 27—30.

435 b, 2. τοῦτο δὲ..... 3. οὐδενός. — Il résulte de là que l'organe du toucher (et, par suite, le corps de l'animal) est un composé (PHILOP., 601, 33 : ὥστε μικτόν.). *Hist. an.*, I, 4, 489 a, 24; *Gen. an.*, II, 6, 743 b, 37; *Part. an.*, II, 1, 647 a, 15 : εὐλόγως μάλιστα συμβαίνει τὴν ἁφὴν ἐν ὁμοιομερεῖ μὲν ἥκιστα δ' ἁπλῶ τῶν αἰσθητηρίων ἐγγίνεσθαι · μάλιστα γὰρ αὕτη δοκεῖ πλειόνων εἶναι γενῶν, καὶ πολλὰς ἔχειν ἐναντιώσεις τὸ ὑπὸ ταύτην αἰσθητόν, θερμὸν ψυχρόν, ξηρὸν ὑγρὸν καὶ εἴ τι ἄλλο τοιοῦτον. V. *De an.*, II, 11, 423 a, 13—15.

435 b, 5. οὔτε γὰρ..... 7. ταύτης. — STEINHART (*Symb. crit.*, p. 6) conjecture : οὔτε γὰρ ταύτην μὴ ἔχον οἷόν τε εἶναι ζῶον et HAYDUCK (*Obs. crit. in al. loc. Ar.*, p. 7) : οὔτε γὰρ ταύτην οἷόν τε μὴ ἔχειν ζῷον, οὔτε ἄλλην ἔχειν.... κτλ. Ce dernier s'appuie sur les considérations suivantes : *In his verbis aliquid vitii inesse arbitror. Nam quum vv.* οὔτε γὰρ — ταύτης *manifesto spectent ad priorem enuntiati partem vel comprobandam vel explicandam, has duas sententias in his contineri oportet : animalia tactu privata vivere non posse, alio autem sensu nullo ad vivendum egere. Id enim vv.* ἀνάγκη μόνης ταύτης στερισκόμενα ἀποθνήσκειν *aperte postulant. Et altera quidem sententia in verbis* οὔτε ζῷον ὂν — πλὴν ταύτης *re vera inest, alteram in priore membro,* οὔτε γὰρ ταύτην ἔχειν οἷόν τε μὴ ζῷον *frustra quaesieris. Quare nescio an Aristoteles scripserit :* οὔτε γὰρ ταύτην οἷόν τε μὴ ἔχειν ζῷον. *Si hoc verum est, porro vv.* ζῷον ὄν (*vel* ζῷον) *e textu eicienda esse videntur, quae altera parte enuntiati corrupta ab aliquo emendatore addita esse suspicor.* Mais les mots : οὔτε γὰρ ταύτην ἔχειν οἷόν τε μὴ ζῷον, auxquels HAYDUCK ne trouve pas de signification acceptable, nous paraissent susceptibles d'une interprétation très claire. ARISTOTE vient de dire que le toucher est *le seul* sens dont, une fois privés, les animaux cessent de vivre, c'est-à-dire

cessent d'être des animaux (v. *ad* I, 1, 402 a, 6; 3, 406 b, 25; II, 1, 412 b, 14; 21). Il le confirme en remarquant qu'un être qui possède le toucher, fût-il privé de tous les autres sens, ne peut pas ne pas être un animal (en d'autres termes qu'il n'est pas possible que ce qui n'est pas animal, c'est-à-dire ce qui est sans vie, possède le toucher), et que tout ce qui le possède est animal sans avoir besoin, pour cela, d'aucun autre sens. Sans doute, les deux propositions ont, au fond, la même signification : le toucher est la condition suffisante de la vie, mais la répétition n'est pas assez choquante pour qu'il y ait lieu de modifier le texte.

435 b, 8. ταῖς ὑπερβολαῖς. — Sur l'influence des sensibles excessifs, v. *ad* II, 12, 424 a, 28; 30—31; III, 2, 426 a, 30; 4, 429 a, 31— b, 4.

435 b, 10. κατὰ συμβεβηκός,..... 13. φθείρει. — L'excès des sensibles autres que les tangibles ne provoque la mort de l'animal que quand ils se trouvent unis par accident à quelque agent de nature à détruire le toucher (SIMPL., 329, 2 : .... οὐ μέντοι συναναιρεῖν πάντως καὶ τὸ ὅλον ζῷον, εἰ μὴ κατὰ συμβεβηκός, ὡς εἴρηται, τῷ καὶ τὸ ἁπτικὸν κατὰ συμβεβηκὸς ἕτερον τρόπον λυμαίνεσθαι,..... (9) οὕτω δὲ καὶ τὸ ὁρατὸν οἷον ἡ φλὸξ οὐχ ὡς φωτοειδὴς ἄγαν καὶ ἀσύμμετρος τῷ ὄμματι φθείρει τὸ ζῷον (ταύτῃ γὰρ μόνον τὸ ὁρατικόν), ἀλλ' ὡς θερμὴ ἀθρόως ἐνίοτε προσπίπτουσα · προσπίπτει δὲ ὡς ἁπτὸν ἁπτικῷ τῷ ὅλῳ · περὶ δὲ τοῦ χυμοῦ εἴρηται ὅπως φθείρει, ὅτι καὶ αὐτὸς κατὰ συμβεβηκός. THEM., 230, 27 : οὐδὲ γὰρ ἡ βροντὴ οὐδὲ ὁ ψόφος ἔπληξεν, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα καὶ ὁ ἀήρ,..... κτλ.). Par conséquent, ὁραμάτων et ὀσμῆς (b, 11) ne désignent pas seulement les sensations visuelles et olfactives, mais les objets qui les produisent (*et si a rebus quæ videntur, atque ab olentibus, alia moveantur quæ tactu corrumpunt,* ARGYR.). De même ὁ χυμὸς (b, 12) ne veut pas dire seulement la saveur, mais l'organe du goût, comme l'indique b, 13. ἁπτικόν.

435 b, 12. ἦ ἅμα συμβαίνει ἁπτικὸν εἶναι. — Sur les rapports du goût et du toucher, v. *ad* II, 3, 414 b, 11—14; 10, 422 a, 8.

435 b, 16. ταύτῃ δὲ ὥρισται τὸ ζῆν. — V. *ad* II, 2, 413 b, 4—5; 414 a, 3; 3, 415 a, 4; 414 b, 6—13; III, 13, 435 b, 5—7.

435 b, 20. ὥσπερ εἴρηται. — V. *ad* III, 12, 434 b, 24.

435 b, 21. ἐπεὶ ἐν ἀέρι..... 22. διαφανεῖ. — On ne peut pas traduire, comme le fait WALLACE : pour qu'il puisse voir les choses à la fois dans l'air et dans l'eau... etc. Il faut, après ἐπεί, sous-entendre διατελεῖ ou un terme analogue. THEM., 231, 16 : ἐπεὶ τήν γε ὄψιν ἔχει τὸ ζῶον οὐ διότι ζῶον, ἀλλ' ὅτι ἐν ἀέρι διαιτώμενον ἢ ὕδατι ἢ ὅλως ἐν τῷ διαφανεῖ.... κτλ. ARGYROPULE traduit : *quoniam et in aëre et in aqua et omnino in perspicuo degit.*

435 b, 24. γλῶτταν..... 25. ἑτέρῳ. — TORSTRIK (p. 224) suivi par ESSEN (*Das dritte Buch* etc., p. 68) supprime ces mots parce que : *linguae in recensendis sensibus locus non est.* Mais il faut remarquer qu'ARISTOTE a en vue ici non pas tant les animaux que l'homme, et que le rôle qu'il vient d'attribuer à l'ouïe ne lui appartient que par accident. Par lui-même, en effet, et en tant que sensible de l'ouïe, le son n'implique pas la signification (*De sensu*, 1, 437 a, 4 : πρὸς μὲν τὰ ἀναγκαῖα χρείττων ἡ ὄψις καὶ καθ' αὑτήν, πρὸς δὲ νοῦν καὶ κατὰ συμβεβηκὸς ἡ ἀκοή.). Il est tout naturel qu'après avoir signalé l'importance que l'organe auditif peut avoir par accident chez l'homme, il indique le rôle analogue que peut jouer l'organe du goût. *De respir.*, 11, 476 a, 17 : τῷ αὐτῷ ὀργάνῳ χρῆται πρὸς ἄμφω ταῦτα ἡ φύσις, καθάπερ ἐνίοις τῇ γλώττῃ πρός τε τοὺς χυμοὺς καὶ πρὸς τὴν ἑρμηνείαν.

ERRATA

Page 9, l. 23, *au lieu de : Questionem, lire : Quaestionem.*
— 19, l. 16, *avant :* déterminée, supprimer la parenthèse.
— 33, l. 22, *au lieu de :* ὅργανον, *lire :* ὄργανον.
— 38, l. 34, *au lieu de :* ὕλης, *lire :* ὕλης.
— 92, l. 19, *après :* complétées, supprimer le point.
— 153, l. 7, *au lieu de :* τῶ, *lire :* τῷ.
— 201, l. 41, *après :* imagination, supprimer la virgule.
— 219, l. 17, *après :* κτλ.), ajouter un point.
— 255, l. 5, *au lieu de :* ἐντελεχεία, *lire :* ἐντελεχείᾳ.
— 302, l. 28, *au lieu de :* ὑπαγροικὸτέραν, *lire :* ὑπαγροικοτέραν.
— 362, l. 36 et 37, *au lieu de :* ἦ, *lire :* ᾗ.
— 368, l. 41, *au lieu de :* ὄψε, *lire :* ὄψει.
— 369, l. 25, *au lieu de :* τοιοῦτων, *lire :* τοιοῦτον.
— 411, l. 15, *après :* βούληται, supprimer la parenthèse.
— 524, l. 11, *au lieu de :* τἀκινητὰ, *lire :* τὰ κινητὰ.
— 558, l. 5, *après :* ἡδέσιν, supprimer la parenthèse.