



DE L'AME

Aristote

SOMMAIRE

LIVRE I

Chapitre 1 : Intérêt de l'enquête, Difficultés de l'enquête, Questions préalables, Remarque sur la méthode, Le point de vue du naturaliste ↵

Chapitre 2 : Exposé des opinions reçues, L'âme et le mouvement, L'âme et la connaissance, L'âme et les principes, Conclusions ↵

Chapitre 3 : Contre la mobilité de l'âme, Contre le Timée de Platon ↵

Chapitre 4 : Contre la thèse qui fait de l'âme une harmonie, Conclusions provisoires, Contre l'automotricité de l'âme comme nombre ↵

Chapitre 5 : Contre la connaissance par les éléments, Contre les idées ordinairement reçues, conclusions et apories finales ↵

LIVRE II

Chapitre 1 : La formule la plus commune de l'âme, Définition raisonnée, Précisions ↵

Chapitre 2 : Justification : à partir des faits, Point de départ, Parenthèse : le morcellement de l'âme, Justification (suite) ↵

Chapitre 3 : Répartition et intégration des facultés ↵

Chapitre 4 : Analyse des facultés, Le nutritif, Les fonctions du nutritif, Sa nature principielle, L'aliment et l'âme primordiale ↵

Chapitre 5 : Le sensitif, La sensation en général, Puissance et acte, Capacité, réalisation, altération et affection, Capacité de savoir et activité sensitive ↵

Chapitre 6 : Les différentes sortes de sensibles ↵

Chapitre 7 : Sens et sensibles propres, La vue et le visible, La lumière et la transparence, Le milieu entre le visible et la vue ↵

Chapitre 8 : L'ouïe et le son, Conditions du son actuel, Le milieu et l'ouïe, Origine du son et nature des différentes sonorités, Le son vocal ↵

Chapitre 9 : L'odorat et l'odeur, Comparaisons avec les autres sens et les autres sensibles, La question de l'odorat en milieu liquide ↵

Chapitre 10 : Le goût et la saveur, Singularité du sens sans intermédiaire, Comparaisons avec les sens à distance, Conditions du goût et espèces de saveurs ↵

Chapitre 11 : Le toucher et le tangible, Exposé de deux apories, Solutions, L'illusion du contact, Conclusions : les tangibles ↵

Chapitre 12 : L'immatérialité du sens et de la sensation ↵

LIVRE III

Chapitre 1 : Sens et sensibles communs, Préambule, La perception des sensibles communs et l'unité des sens propres ↵

Chapitre 2 : Le sentiment de sentir, Difficultés, Solution : unité des activités sensitive et sensible, Le discernement des différents sensibles, Introduction : le plaisir des sens, L'instance unique de discernement ↵

Chapitre 3 : L'intellectif, Contre la confusion du sens et de l'intelligence, Préambule : la représentation ↵

Chapitre 4 : Analyse de l'intellectif, La potentialité intellectuelle (ses degrés), Les différents intelligibles et leur intellection, Difficultés relatives à l'intellection ↵

Chapitre 5 : L'intelligence productrice de l'intelligible ↵

Chapitre 6 : L'intellection des simples et la combinaison spéculative ↵

Chapitre 7 : Le cognitif en général, Les actes comparés de l'intelligence et du sens dans l'action, L'âme cognitive et le réel ↵

Chapitre 8 : ↵

Chapitre 9 : La faculté motrice ou appétitive, Difficultés de réellement séparer les facultés, Difficultés d'attribuer la fonction motrice à une autre faculté que l'appétitif, L'unité de l'appétitif et du cognitif ↵

Chapitre 10 : L'unité spécifique de l'appétitif, Les principes du mouvement animal, La représentation motrice ↵

Chapitre 11 : ↵

Chapitre 12 : Nécessité de l'âme, Nécessité de l'âme nutritive, Nécessité du sens, Nécessité des sens de contact, Nécessité des autres sens ↵

Chapitre 13 : Primauté du toucher ↵

LIVRE I

Chapitre 1

Intérêt de l'enquête

Le savoir, à notre avis, est au rang des belles choses qu'on honore. Mais telle de ses formes peut prendre le pas sur telle autre, soit sous le rapport de la précision, soit du fait qu'elle porte sur des objets supérieurs et plus admirables. Et pour ce double motif, nous aurions une bonne raison de placer aux premiers rangs l'enquête qui s'intéresse à l'âme. Par ailleurs, l'opinion veut que la connaissance de l'âme contribue beaucoup à une vérité globale, mais surtout concernant la nature, car il y va comme du principe des êtres animés. Or nous cherchons à voir et à connaître sa nature ou sa substance, puis, tous les accidents qui l'affectent et qui constituent, d'après l'opinion, les passions propres de l'âme, d'un côté, et, de l'autre, les attributs qui, à cause d'elle, appartiennent également aux animaux.

Difficultés de l'enquête

Mais, de quelque façon qu'on s'y prenne, il est de toute manière extrêmement malaisé d'atteindre une quelconque position convaincante à son propos. Si la recherche, en effet – j'entends celle qui concerne sa substance et porte sur ce qu'elle est –, s'avère commune à beaucoup d'autres sujets, on sera prompt à croire qu'il existe quelque procédé unique applicable à tout ce dont nous souhaitons connaître la substance, exactement comme, pour les propriétés accidentelles, il y a la démonstration. De sorte qu'il faudra se mettre en quête du procédé en question. Or, dans l'hypothèse où il n'y a pas de procédé unique et commun pour déterminer ce qu'est une chose, la tâche devient encore plus difficile, car on devra trouver comment procéder dans chaque cas. Mais si, d'aventure, il apparaît clairement qu'il s'agit, ou bien d'une sorte de démonstration ou bien d'une division ou encore de quelque autre procédé, l'on est encore bien embarrassé et perdu pour fixer le point de départ obligé de la recherche. Car les principes varient selon les cas, comme ceux des nombres et des surfaces.

Questions préalables

Mais, d'abord, peut-être est-il nécessaire de déterminer dans lequel des genres elle se situe et ce qu'elle est à ce titre ; je veux dire : s'agit-il d'une réalité singulière et d'une substance, ou bien d'une qualité ou d'une quantité ou encore d'une autre des imputations qui ont été distinguées ? De plus, est-elle au nombre des choses qui sont en puissance ou bien s'agit-il plutôt d'une certaine réalisation ? Car la différence est importante.

Il faut également examiner, par ailleurs, si elle est morcelable ou bien sans partie ; et si toute âme est de même sorte ou non, et, dans ce dernier cas, si elle présente une différence d'espèce ou de genre. C'est qu'aujourd'hui, ceux qui parlent de l'âme et enquêtent à son sujet, ont l'air de faire porter leur examen sur la seule âme humaine. Or il faut bien se garder de laisser dans l'ombre cette question : est-ce que la formule qui exprime l'âme est unique, comme celle qui exprime l'animal, ou est-ce qu'il y en a une différente pour chaque âme, comme pour le cheval, le chien, l'homme, le dieu (alors que l'animal, dans sa généralité, soit n'est rien, soit est secondaire et qu'il en va de même, si on affirme un autre être commun) ?

De plus, si l'on n'a pas affaire à plusieurs âmes, mais à des parties, doit-on prendre d'abord pour objet de recherche l'âme entière ou bien ses parties ?

Difficile, par ailleurs, de préciser quelles sont celles d'entre elles que la nature distingue les unes des autres.

Et faut-il d'abord prendre pour objet de recherche les parties ou leurs opérations ? Ainsi, l'acte d'intellection ou l'intelligence ? L'acte de sensation ou le sensitif ? Et ainsi de suite.

Et s'il s'agit de considérer d'abord les opérations, on peut à nouveau se demander si leurs objets ne sont pas à considérer avant elles dans la recherche. Ainsi, le sensible avant le sensitif et l'intelligible avant l'intellectif.

Remarque sur la méthode

On a l'impression, d'autre part, que, non seulement la connaissance de ce qu'est une chose sert à voir les motifs des accidents qui affectent les substances (comme, dans les connaissances mathématiques, ce qu'est la droite et la courbe ou ce qu'est la ligne et la surface permet de voir clairement à combien d'angles droits équivalent ceux du triangle), mais encore, inversement, les accidents contribuent, pour une grande part, à savoir ce qu'est une chose. Car, lorsque nous sommes en position de rendre compte, selon les apparences, de ses accidents, soit de leur totalité, soit de leur grande majorité, nous pouvons être alors en position de formuler parfaitement quelque idée sur la substance aussi. Toute démonstration a, en effet, pour principe une formule qui définit ce dont il s'agit. Si bien qu'avec toutes les définitions qui n'offrent pas l'occasion de connaître les accidents, ni même de faire, à leur propos, une conjecture commode, il est évident qu'on a toujours affaire à des formules vides et de discuteur.

Le point de vue du naturaliste

Par ailleurs, on est aussi embarrassé avec les affections de l'âme : est-ce que toutes appartiennent également en commun à l'être animé ou bien en est-il encore quelque une qui soit propre à l'âme elle-même ? Il est, en effet, nécessaire, mais difficile, d'en avoir une idée, bien qu'il apparaisse que, dans la grande majorité des cas, l'âme ne subit, ni ne fait rien sans le corps. Ainsi, se mettre en colère, s'emporter, désirer ou, d'une manière globale, sentir. Et c'est surtout l'opération de l'intelligence qui ressemble à un phénomène propre. Néanmoins, si cette dernière constitue encore une sorte de représentation ou ne va pas sans représentation, il ne saurait être question d'admettre non plus qu'elle se passe du corps.

Donc, s'il est une des opérations ou des affections de l'âme qui lui soit propre, on peut admettre que l'âme se sépare, mais dans le cas où aucune ne lui est propre, elle ne peut être séparée. Au contraire, elle se présente comme la droite, qui, en tant que telle, est sujette à plusieurs accidents, par exemple, être tangente à la sphère de bronze en un point, alors qu'il est hors de question que puisse être ce genre de tangente, la droite séparée. Elle est inséparable, en effet, dans l'exacte mesure où elle se trouve toujours liée à un corps quelconque. Or il semble que les affections de l'âme aussi soient toutes liées au corps : ardeur, douceur, crainte, pitié, audace, même la joie et l'action d'aimer et celle de haïr. Ces phénomènes s'accompagnent, en effet, d'une certaine affection du corps.

Ce qui l'indique, au reste, c'est qu'à certains moments, de fortes impressions extérieures, très manifestes, se produisent sans la moindre marque d'agacement ou de crainte, tandis que, parfois, l'on s'émeut sous l'effet de petites choses imperceptibles, lorsque le corps est en état d'excitation et dans le genre de dispositions qu'accompagne la colère. Mais voici qui est encore plus révélateur : c'est que, sans aucun objet de frayeur, on puisse être en proie aux affections de celui qui a peur.

Or, s'il en va de la sorte, c'est évidemment que les passions expriment ce qui est inhérent à une matière. En conséquence, leurs définitions sont du genre qui s'applique, par exemple, au phénomène de la colère : un certain mouvement du corps (ou d'une partie ou d'une puissance) qui a telle qualité précise, sous l'effet de ceci, en vue de cela. Et, ne serait-ce que pour ces

motifs, un naturaliste est en droit d'avoir ses vues sur l'âme, soit sur chaque âme, soit sur celle du genre qu'on vient de dire.

Mais il est une différence entre les définitions que peuvent fournir, de chacune de ces passions, les spécialistes respectifs de la nature et de la discussion. Ainsi, qu'est-ce que la colère ? Le second peut dire, en effet, qu'il s'agit d'un appétit de vengeance ou quelque chose de semblable, et le premier qu'il s'agit d'un bouillonnement du sang qui entoure le cœur ou celui d'un élément chaud. Or l'un d'eux rend compte de la matière et l'autre de la forme ou de la raison, car la raison, c'est la forme de la chose et elle doit être nécessairement inhérente à telle sorte précise de matière pour être une raison. Comparons : la raison qu'on donne d'une maison équivaut à dire qu'elle est un abri de nature à empêcher les dévastations causées par les vents, les chaleurs, les pluies ; or l'un prétend qu'il s'agit de pierres, de briques et de morceaux de bois, tandis que l'autre fait état de la forme qui leur est inhérente à des fins précises.

Lequel d'entre eux représente donc le naturaliste ? Est-ce celui qui considère la matière, en ignorant la raison, ou celui qui n'envisage que la raison ? N'est-ce pas plutôt celui qui se place ensemble aux deux points de vue ?

Mais que représente alors chacun des deux autres ? À moins qu'il n'y ait personne pour encore envisager comme séparables les affections de la matière qui en sont inséparables. Le naturaliste, au contraire, envisage toujours des opérations et des affections qui, toutes, appartiennent à tel genre de corps précis ou à telle sorte de matière. Quant à celles qui ne sont pas considérées comme telles, elles sont le fait d'un autre spécialiste ; c'est-à-dire, pour certaines, le fait d'un homme de métier éventuellement (par exemple, un charpentier ou un médecin) et pour toutes celles qui ne sont pas séparables, mais qu'on envisage comme n'étant pas celles de tel genre de corps et par abstraction, le fait du mathématicien. Celles qui sont séparées, en revanche, sont l'affaire du philosophe au sens premier.

Mais il faut en revenir au point de départ de l'exposé. Et si nous disions que les passions de l'âme ne peuvent être tenues pour séparables de la matière naturelle des vivants, c'est donc en tant que lui appartiennent des attributs tels l'ardeur ou la crainte, et non comme la ligne ou la surface.

Chapitre 2

Mais dans notre examen qui porte sur l'âme, tout en traitant de questions embarrassantes dont il faut venir à bout chemin faisant, nous devons nécessairement prendre en compte l'ensemble des opinions de tous ceux qui, antérieurement, ont professé une idée à son sujet, afin de recueillir ce qui est bien fondé dans leurs propos et, le cas échéant, de nous mettre en garde devant ce qui ne l'est pas. Quant au principe de cette recherche, c'est de mettre de l'avant, selon l'opinion, ses principaux attributs naturels.

Exposé des opinions reçues

L'opinion, donc, veut que l'animé, par rapport à l'inanimé, présente deux différences principales : le mouvement et le fait de sentir. Or ce sont pratiquement là les deux traits que nous avons également recueillis auprès de nos devanciers pour caractériser l'âme.

L'âme et le mouvement

Certains prétendent, en effet, que l'âme, c'est, en ordre principal et au premier chef, ce qui met en mouvement. Et, s'imaginant que ce qui ne serait pas soi-même en mouvement, ne pourrait mouvoir autre chose, ils ont supposé que l'âme était l'une quelconque des réalités en mouvement.

D'où la prétention de Démocrite, d'après laquelle c'est une sorte de feu et d'élément chaud. Dans l'infinité des figures et des atomes, en effet, il parle de ceux qui sont sphériques en termes de feu et d'âme. C'est comme, dans l'air, ce qu'on appelle des déchets, visibles dans les rayons solaires qui filtrent à travers les petites ouvertures. Il affirme, d'un côté, que la dissémination universelle des atomes constitue les éléments de base de la nature entière, comme, d'ailleurs, Leucippe aussi. Mais, de l'autre côté, il est question d'âme à propos de ceux qui sont sphériques, parce que de telles « mesures » sont éminemment aptes à s'« insinuer » partout et à mouvoir tout le reste, étant elles-mêmes en mouvement. Ils font donc l'assomption que l'âme est ce qui fournit aux animaux leur mouvement.

C'est également pourquoi, selon eux, la norme de la vie, c'est la respiration. L'explication serait que le milieu ambiant contracte les corps et en expulse celles des figures qui fournissent aux vivants leur mouvement, du fait que ces figures ne sont elles-mêmes jamais en repos ; après quoi surviendrait un secours venant de l'extérieur, par l'introduction d'autres figures supplémentaires du même genre, au cours du mouvement respiratoire. Celles-ci, en effet, empêcheraient aussi la dispersion de celles que contiennent les vivants, en s'opposant ensemble à la force de contraction ou de condensation, et il y aurait vie aussi longtemps qu'elles peuvent le faire.

Il semble bien, d'ailleurs, que l'affirmation qu'on trouve chez les pythagoriciens recèle aussi la même pensée, puisque certains d'entre eux ont prétendu identifier l'âme avec les déchets que l'air contient et d'autres, avec ce qui met ceux-ci en mouvement. Or s'il est question de ces déchets, c'est du fait qu'ils présentent manifestement un mouvement continu, quand bien même régnerait un calme absolument plat.

Et c'est à la même idée que se rangent encore tous ceux qui parlent de l'âme comme de ce qui se meut soi-même. Car tous ceux-là ont bien l'air d'avoir fait l'assomption que le mouvement représente la chose qui caractérise l'âme le plus parfaitement : tout le reste serait en mouvement à cause de l'âme, alors que celle-ci ne dépendrait que d'elle-même, pour la raison qu'on ne voit aucun moteur qui ne soit pas, lui aussi, en mouvement.

Au reste, même Anaxagore évoque pareillement la réalité d'une âme qui imprime le mouvement ; lui et quiconque, par ailleurs, a professé que l'Univers a reçu son mouvement d'une intelligence. Bien que ce ne soit pas dire tout à fait la même chose que Démocrite. Car, lui, supposait l'identité pure et simple de l'âme et de l'intelligence, puisqu'il soutenait celle du vrai et de l'apparence. C'est pourquoi le poète Homère, selon lui, aurait eu bien raison, lorsqu'il dit d'Hector qu'« il gît, l'esprit ailleurs ». Donc, il ne prend pas l'intelligence pour une quelconque puissance intéressée à la vérité, mais soutient l'identité de l'âme et de l'intelligence. Anaxagore, de son côté, se prononce moins clairement là-dessus. En plusieurs endroits, il déclare, en effet, l'intelligence responsable de ce qui est parfaitement et correctement organisé, mais ailleurs, il la tient pour identique à l'âme, puisqu'il en fait un attribut inhérent à tous les vivants, grands et petits, nobles et moins nobles. Or, il apparaît que cette intelligence, en tout cas, qu'il évoque en référence à la sagacité, n'appartient pas également à tous les animaux, ni même non plus à tous les hommes.

Donc, tous ceux qui ont considéré le fait que l'animé se trouve en mouvement, ont cru que l'âme constitue le moteur par excellence.

L'âme et la connaissance

Mais tous ceux qui ont considéré la connaissance et la perception que l'être animé a des choses, ceux-là, en revanche, parlent de l'âme comme des principes, soit au pluriel, quand ils en produisent plusieurs, soit au singulier, quand ils n'en produisent qu'un.

Ainsi Empédocle, pour qui l'âme serait constituée de tous les éléments, et chacun d'eux serait une âme. Il s'exprime ainsi : C'est la terre, en effet, qui nous fait voir la terre. Par l'eau, nous

voyons l'eau, et le divin éther, C'est par l'éther. C'est par le feu, tout au contraire, Qu'on voit le feu dévastateur. Mais ce qui sert

À comprendre l'amour, c'est l'amour. Et la guerre, C'est, de la même façon, la discorde sévère. D'une manière identique, Platon, lui aussi, dans le *Timée*, fait procéder l'âme des éléments, estimant, en effet, que le semblable se connaît par le semblable et que les choses procèdent des principes.

De façon analogue, on trouve, dans les exposés consacrés à la philosophie, la précision que l'animal en soi procède du modèle même de l'unité et de la première longueur, largeur et profondeur, et que les autres réalités sont constituées selon un processus semblable. De plus, d'après un autre point de vue encore, l'unité serait intelligence et la dualité science (car celle-ci s'achemine vers l'unité d'un mouvement unique), tandis que le nombre de la surface serait opinion et celui du solide, sensation. C'est que les nombres ont été expressément assimilés aux formes mêmes et aux principes et qu'ils procèdent des éléments, cependant que les choses se jugent, soit par l'intelligence, soit par la science, soit par l'opinion, soit par la sensation, selon les cas. Or les nombres en question seraient formes des choses.

Mais, vu que l'opinion tenait l'âme pour un facteur et de mobilité et de connaissance, comme on vient de le dire, certains, dans ces conditions, ont opéré une combinaison des deux données à la fois, en professant que l'âme est un nombre qui se meut soi-même !

L'âme et les principes

Il est toutefois des divergences sur la question des principes, lorsqu'il s'agit de préciser leur nature et leur quantité. Il y a surtout les partisans de leur corporéité contre ceux qui défendent leur caractère incorporel et, en face d'eux, les partisans d'un mélange, qui ont professé la double constitution des principes. Mais la divergence porte aussi sur leur nombre, car les uns parlent d'un seul principe et les autres de plusieurs. Or, ces différences se retrouvent, par suite, dans la manière dont ils rendent compte de l'âme.

Ils ont, en effet, pris pour acquis, non sans raison, que la réalité de nature motrice fait partie des réalités primordiales. D'où l'opinion de certains, pour qui cette réalité est le feu. Car ce dernier constitue à la fois le plus subtil et le moins corporel des éléments. Et, de surcroît, sa mobilité, ainsi que sa motricité à l'égard de tout le reste, sont primordiales. Démocrite a d'ailleurs prétendu, dans un exposé assez brillant, fournir la raison de ces deux caractères. L'âme, en effet, serait la même chose que l'intelligence, cette chose figurerait parmi les corps primordiaux et indivisibles et elle devrait sa propriété motrice à sa subtilité et à sa configuration. Il affirme par ailleurs que, d'entre les figures, la plus aisément mobile est celle de la sphère. Or c'est celle qu'aurait l'intelligence de feu.

Anaxagore, de son côté, paraît bien laisser entendre une différence entre l'âme et l'intelligence, comme nous l'avons déjà dit auparavant. Mais il use des deux comme d'une seule nature, sauf que, lorsqu'il s'agit de poser un principe, c'est, malgré tout, l'intelligence qu'il préfère alors universellement. C'est la seule, en tout cas, des réalités qui soit simple, dit-il, « sans mélange et pure ». D'autre part, il accorde ensemble au même principe, les deux propriétés de connaître et de mouvoir, puisqu'il parle d'une intelligence qui met en mouvement l'Univers. Il semble, par ailleurs, d'après les souvenirs qu'on rapporte à son sujet, que Thalès, lui aussi, ait pensé que l'âme constitue une certaine réalité motrice, puisqu'il a déclaré que la pierre possède une âme en s'appuyant sur le fait qu'elle met le fer en mouvement.

Diogène, en revanche (ainsi que certains autres), a parlé de l'air, parce qu'il croyait que celui-ci était la plus subtile de toutes les choses, en même temps que principe. Et ce serait pour cela que l'âme à la fois connaît et imprime le mouvement : dans la mesure où il s'agit d'une réalité

primordiale, dont procède tout le reste, elle pourrait connaître, et, dans la mesure où il s'agit d'une chose très fine, elle serait de nature à imprimer le mouvement.

Héraclite aussi, par ailleurs, prétend que le principe est âme, puisque c'est, d'après lui, la vapeur chaude, dont il compose tout le reste ; chose, en effet, très incorporelle et en flux constant. Or, à son estime, ce qui est en mouvement se connaîtrait par le moyen d'un mouvement, et il croyait également, comme la plupart, que le réel est en mouvement. Ce sont, du reste, à peu près les conceptions qu'Alcméon, lui aussi, avait apparemment de l'âme. Car il prétend qu'elle est immortelle du fait de sa ressemblance avec les réalités immortelles. Or cet attribut lui reviendrait en raison de son mouvement perpétuel, vu que le mouvement continu de tous les êtres divins serait, lui aussi, perpétuel : celui de la Lune, du Soleil, des astres et du ciel entier.

Parmi les éléments plus grossiers, d'autre part, certains se sont même prononcés en faveur de l'eau, comme c'est le cas de Hippon, mais leur conviction paraît inspirée de la semence qui sert à la génération, vu qu'elle est humide dans tous les cas. En effet, pour réfuter les déclarations de ceux pour qui l'âme serait le sang, on fait valoir que la matière de la génération n'est pas le sang. Or ce serait elle l'âme primordiale. Et si d'autres, comme Critias, se prononcent pour le sang, c'est qu'ils estiment que le fait de sentir constitue la principale propriété de l'âme et que celle-ci est attribuable à la nature du sang.

Tous les éléments ont, en effet, trouvé un juge en leur faveur, sauf la terre, pour laquelle personne ne s'est déclaré, si l'on excepte une certaine assertion d'après laquelle l'âme procéderait de tous les éléments ou bien serait tous les éléments.

Conclusions

Tout le monde, par conséquent, définit l'âme à l'aide de trois choses pour ainsi dire : le mouvement, la perception, l'incorporel. Or chacune d'elles reconduit aux principes. C'est pourquoi ceux qui la définissent par la connaissance, en font ou bien un élément ou bien le produit des éléments, dans des termes à peu près similaires de l'un à l'autre, à une exception près. Ils prétendent, en effet, que le semblable se connaît par le semblable. Car, dès lors que l'âme connaît tout, ils la constituent à partir de tous les principes.

Tous ceux, donc, qui parlent d'une seule cause, quelle qu'elle soit, et d'un élément unique, posent que l'âme aussi est un élément unique (comme le feu ou l'air), tandis que ceux qui parlent de plusieurs principes, font de l'âme également une pluralité. Et Anaxagore est le seul à prétendre que l'intelligence est impassible et n'a rien de commun avec quoi que ce soit d'autre. Mais, si elle a ce genre de statut, comment connaîtra-t-elle et en vertu de quel motif ? Lui ne l'a pas dit et ce qu'il a dit ne permet pas de le voir bien clairement.

Par ailleurs, tous ceux qui produisent des contrariétés au sein des principes, constituent l'âme aussi à partir de ces contrariétés, tandis que ceux qui prennent pour principe l'un ou l'autre des contraires (comme le chaud ou le froid, ou bien quelque autre contraire du même genre), posent pareillement que l'âme aussi est l'un quelconque d'entre eux. En vertu de quoi, ils suivent aussi l'indication des mots, puisque les uns parlent du chaud en alléguant que le mot « vivre » [*zèn*] vient de là [*zein* : « bouillir »], et les autres du froid [*psychron*], du fait que la respiration et le refroidissement vaudraient à l'âme [*psychè*] son appellation.

Voilà donc ce que donne la tradition au sujet de l'âme et les raisons pourquoi l'on en parle ainsi.

Chapitre 3

Contre la mobilité de l'âme

Mais il faut, d'abord, faire porter son examen sur le mouvement. Car il est non seulement probable qu'on se trompe en accordant à l'âme le genre de réalité que prétendent ceux qui

l'identifient à ce qui se meut soi-même ou à ce qui peut mettre en mouvement ; mais peut-être est-ce proprement une impossibilité de lui attribuer un mouvement.

Or donc, qu'il n'y ait aucune nécessité, pour le moteur, de soi-même se mouvoir, on l'a dit au préalable. Mais il y a toujours deux façons d'être en mouvement. On l'est, en effet, ou bien en vertu d'autre chose ou bien en soi-même. Et, par mobile en vertu d'autre chose, nous voulons dire tout ce qui est en mouvement du fait de se trouver dans un mobile. Exemple, des navigateurs, lesquels, en effet, ne sont pas en mouvement au même titre que leur navire. Car celui-ci se meut en lui-même, alors qu'eux, c'est du fait de se trouver dans un mobile. On le voit, du reste, à leurs membres ; car le mouvement propre des pieds, c'est la marche ; or c'est aussi celui des hommes ; mais on ne l'attribue pas aux navigateurs à ce moment-là. Et, puisqu'il y a deux manières d'entendre le fait d'être en mouvement, nous portons maintenant notre examen sur l'âme, afin de savoir si c'est en elle-même qu'elle est mobile et participe d'un mouvement.

Or, puisqu'il y a quatre mouvements (transport, altération, diminution, accroissement), elle est susceptible de présenter soit l'un d'entre eux, soit plusieurs, soit tous. Mais, si sa mobilité n'est pas accidentelle, c'est un mouvement par nature qu'on lui attribuera, et, dans ces conditions, un lieu aussi, car tous les mouvements dont on a parlé s'opèrent en un lieu. Or, dans l'hypothèse où la substance de l'âme est de se mouvoir elle-même, ce n'est point par accident qu'on peut lui attribuer la mobilité, comme à ce qui est blanc ou qui mesure trois coudées. Car ces choses aussi sont mobiles, mais par accident ; c'est, en effet, cela dont elles sont les attributs qui se trouve en mouvement, le corps ; aussi bien n'ont-elles pas de lieu. Mais l'âme, elle, en aura un, si tant est qu'elle participe naturellement du mouvement !

Et de plus, dans l'hypothèse où elle est par nature en mouvement, elle peut l'être aussi par force ; et, si elle peut l'être par force, elle peut l'être aussi naturellement. Il en va d'ailleurs de même en ce qui concerne le repos, car le terme du mouvement naturel est aussi le lieu du repos naturel et, pareillement, le terme du mouvement forcé est aussi le lieu du repos forcé. Or quelles seront, dans le cas de l'âme, les sortes de mouvement ou de repos imposés par la force ? Même en acceptant de donner dans la fiction, ce n'est pas facile de répondre.

Et encore : si on lui suppose un mouvement vers le haut, elle sera du feu, et si c'est vers le bas, de la terre, puisque les mouvements en question sont le fait de ces corps-là. Et le même raisonnement vaut aussi pour le cas des intermédiaires.

En outre, dès lors qu'il est par ailleurs manifeste qu'elle met le corps en mouvement, la bonne logique veut que les mouvements qu'elle lui imprime soient ceux dont elle est elle-même agitée. Mais, dans ce cas, il est vrai de dire aussi, réciproquement, que le mouvement dont le corps est agité, lui appartient à elle aussi. Or le corps présente un mouvement de transport. Par conséquent, l'âme aussi pourrait changer de situation à travers le corps, en se déplaçant, soit totalement, soit en partie. Mais, cela admis, il serait également admissible qu'une fois sortie, elle réintègre le corps. Or il s'ensuivrait que les animaux qui sont morts ressusciteraient !

Le mouvement accidentel, cependant, elle peut aussi le recevoir d'une autre chose, puisqu'on peut donner de force une impulsion à l'animal. Mais pour qui a la propriété de se mouvoir de soi-même inscrite dans sa substance, il n'est pas besoin de supposer un mouvement imprimé par autre chose (sauf en cas accidentel) ; pas plus que le bien en soi ou par soi ne doit être ainsi en vertu d'autre chose, ni en vue d'un autre bien. Au reste, dans le cas de l'âme, ce qu'on prétendra surtout, c'est qu'elle reçoit des sensibles son mouvement, s'il est vrai qu'elle présente un mouvement.

Mais, dans l'hypothèse encore où elle se met elle-même en mouvement, elle sera également elle-même sujet de mouvement. De sorte que, si tout mouvement constitue un changement d'état du mobile en tant qu'il se meut, l'âme aussi abandonnera sa substance, s'il est vrai qu'elle ne se met pas en mouvement accidentellement et qu'au contraire, le mouvement tient de la substance même qui la constitue en soi.

Certains prétendent encore, par ailleurs, que l'âme imprime au corps où elle se trouve un mouvement qui ressemble au sien propre. Ainsi Démocrite, dans des termes qui sont à peu près ceux de l'auteur de théâtre comique Philippe. Ce dernier prétend, en effet, que le fameux Dédale fit se mouvoir son Aphrodite de bois en y versant du vif-argent. Or Démocrite tient aussi un langage semblable, car il prétend que le mouvement de ses sphères indivisibles, qui par nature ne restent jamais en place, entraîne le mouvement du corps dans sa totalité. Nous serions tentés de demander, pour notre part, si c'est le même phénomène qui produit aussi le repos ! Et comment le produirait-il ? Difficile, pour ne pas dire impossible de le dire ! D'une façon générale, ce n'est d'ailleurs pas ainsi visiblement que s'effectue l'action motrice de l'âme sur le vivant, mais par le truchement d'une sorte de décision et de pensée.

Contre le Timée de Platon

Pourtant, c'est de la même manière que le personnage du *Timée*, dans son récit sur la nature, décrit l'action motrice de l'âme sur le corps. Il explique qu'elle est elle-même en mouvement et meut le corps parce qu'elle se trouve « entrelacée » avec lui. Il la constitue, en effet, à partir des éléments et la partage selon les nombres harmoniques, afin qu'elle possède un sens qui soit harmonie innée et que les transports de l'univers soient en accord ; il courbe en cercle la droite qui la constitue ; par division de ce cercle unique, il en produit deux qui se touchent en deux endroits ; puis, de nouveau, il divise l'un en sept cercles, comme si les révolutions du ciel étaient les mouvements de l'âme.

Eh bien, la première incorrection est de dire que l'âme est une grandeur. En effet, l'âme de l'univers doit être évidemment, selon lui, du genre de ce qu'on appelle l'intelligence, non du genre, en tout cas, de l'âme sensitive, ni de l'âme appétitive, parce que le mouvement de celles-ci ne présente pas une révolution circulaire. Or l'intelligence est une et continue, de même que la pensée ; et celle-ci est faite de concepts, qui, par leur suite, forment une unité à la manière du nombre, mais pas à la manière de la grandeur. C'est pourquoi l'intelligence n'a pas non plus ce genre de continuité-là, mais, ou bien se trouve dénuée de parties, ou bien n'a pas de continuité comme une grandeur.

Comment donc, en effet, pourrait-elle penser, si elle est une grandeur ? Est-ce dans son ensemble ou dans quelque-une des parties qui la constituent ? Une partie peut être d'ailleurs de l'ordre ou de la grandeur ou du point, si tant est qu'on doive encore appeler partie le point. Si, donc, c'est par points, vu l'infinité de ceux-ci, il est évident qu'elle n'arrivera jamais au bout. Et si c'est par grandeurs, elle pensera la même chose plusieurs fois, voire une infinité de fois. Or il semble bien admis que c'est une seule fois. Et, s'il suffit d'un contact par l'une quelconque des parties, qu'a-t-elle besoin d'un mouvement circulaire ou même, en somme, d'avoir une grandeur ? Dans l'hypothèse, au contraire, où l'intellection nécessite un contact par la totalité du cercle, qu'est-ce que le contact par les parties ?

Et puis, comment penser le morcelable par une chose qui ne l'est pas ou ce qui ne l'est pas par une chose morcelable ? Or l'intelligence est nécessairement le cercle en question. Le mouvement de l'intelligence, en effet, c'est l'intellection, et celui du cercle, la révolution. Si donc l'intellection est révolution, l'intelligence sera aussi le cercle dont ce genre de révolution est la pensée.

D'autre part, que peut-elle donc penser toujours, comme il se doit, puisque la révolution est perpétuelle ? Les actes de l'intelligence qui commandent l'action ont, en effet, des limites, puisqu'ils ont tous en vue autre chose ; tandis que les actes spéculatifs se bornent de la même façon que les énoncés rationnels. Or tout énoncé rationnel est une définition ou bien une démonstration. Les démonstrations, de leur côté, présentent un point de départ et elles ont en quelque sorte pour fin le raisonnement ou sa conclusion ; et si elles sont illimitées, malgré tout, elles n'effectuent pas en définitive une courbe qui les reconduit au départ, mais, ajoutant

toujours un moyen et un extrême, elles procèdent en ligne droite, alors que la révolution effectue une boucle qui ramène au départ. Quant aux définitions, elles sont toutes limitées.

De plus, si c'est la même révolution qui se répète, elle devra plusieurs fois penser la même chose.

Et, d'ailleurs, l'acte d'intellection ressemble à une façon d'être en repos et en arrêt, plutôt qu'à un mouvement. Et il en va de même du raisonnement aussi.

D'un autre côté, il ne peut être question non plus de félicité pour un être qui n'est pas à l'aise, mais forcé. Or si le mouvement de l'intelligence n'est pas sa substance, c'est contre nature qu'il sera en mouvement. Une chose pénible, aussi d'ailleurs, c'est d'être mêlée au corps, sans pouvoir s'en détacher. Et il aurait même fallu s'en garder, puisqu'il y a, pour l'intelligence, avantage à être dissociée du corps, comme on dit d'habitude et comme beaucoup le croient.

On ne voit pas non plus le motif pourquoi le ciel est affecté d'un transport circulaire. Car la substance de l'âme n'est pas responsable de ce transport circulaire (pour elle, au contraire, ce mouvement est accidentel) et le corps n'en est pas responsable non plus (c'est plutôt l'âme, au contraire, qui est pour lui la raison). Or on n'invoque même pas le motif d'un bien supérieur ! Et, pourtant, la raison pourquoi le dieu assigne à l'âme un transport circulaire, aurait dû être que le mouvement, pour elle, vaut mieux que de rester en place, et ce genre de mouvement de préférence à un autre. Pareille considération, toutefois, convient davantage à d'autres propos ; laissons-la donc de côté pour le moment.

Mais on rencontre encore ce trait étrange dans l'argument qu'on vient de discuter et la grande majorité de ceux qui roulent sur l'âme, c'est qu'ils attachent l'âme au corps et l'y rapportent, sans avoir, au préalable, déterminé en vertu de quel motif, ni de quelle disposition du corps. On croirait bien pourtant que c'est là une nécessité. Car leur communauté fait qu'une partie tient un rôle actif, tandis que l'autre tient le rôle passif : l'une reçoit le mouvement, tandis que l'autre le donne. Mais aucune de ces propriétés en relations mutuelles ne s'attribue au hasard. Or l'on s'applique à dire seulement quel genre de chose est l'âme, et, touchant le corps censé la recevoir, on n'ajoute pas la moindre précision, comme si l'on admettait, selon les histoires des pythagoriciens, que n'importe quelle âme s'insinue en n'importe quel corps au hasard. Chaque corps, en effet, semble avoir une forme et une configuration propres. Mais avec ce langage, c'est à peu de chose près comme si l'on prétendait que la technique du charpentier s'insinue dans les hautbois : l'art, en effet, doit disposer de ses instruments et l'âme de son corps.

Chapitre 4

Contre la thèse qui fait de l'âme une harmonie

Mais il y a encore une autre opinion traditionnelle au sujet de l'âme. Sa force persuasive auprès de beaucoup ne le cède à aucune de celles dont on a parlé ; et elle se trouve avoir livré ses raisons, comme on rend des comptes, jusque dans les discussions qui sont devenues publiques. Certains déclarent, en effet, qu'il s'agirait d'une sorte d'harmonie, parce que l'harmonie est un mélange ou une composition de contraires et que le corps se compose de contraires.

Néanmoins, si l'harmonie consiste bien en une certaine proportion de choses mélangées ou en une composition, l'âme, en revanche, ne peut être aucune des deux.

Et, de plus, il n'est pas d'une harmonie de mettre en mouvement, alors que, dans le cas de l'âme, c'est là, pour ainsi dire, la faculté principale que tout le monde lui concède.

Du reste, parler d'harmonie s'harmonise mieux au langage sur la santé ou en général les excellences corporelles qu'au langage sur l'âme.

Et l'on s'en aperçoit parfaitement si l'on tente de mettre les passions et les opérations de l'âme sur le compte d'une quelconque harmonie. Difficile, en effet, de mettre ça en harmonie !

Mais, de plus, quand nous parlons de l'harmonie, nous pouvons avoir en vue deux choses. D'une part et fondamentalement, dans le cas des grandeurs qui présentent un mouvement et une position : la composition de ces grandeurs, dès l'instant où elles s'accordent de façon à présenter quelque chose d'un genre tout à fait différent. D'autre part et en un sens dérivé : la proportion de choses qu'on mélange. Ni dans un sens, ni dans l'autre, il n'est donc bien rationnel de songer à l'âme.

Quant à la composition des parties du corps, elle est aisée à examiner. Les compositions des parties, en effet, sont à la fois nombreuses et entendues de plusieurs façons. De quoi, par conséquent, et en quel sens, doit-on supposer que l'intelligence est une composition ? Ou le sensitif ? Ou l'appétitif ?

Et il est pareillement irrationnel de soutenir que l'âme s'identifie à la proportion du mélange. Car ce n'est pas la même proportion qui définit le mélange des éléments dans la constitution de la chair et celle de l'os. L'on se trouvera, par conséquent, avoir plusieurs âmes, distribuées à travers tout le corps, s'il est vrai que tout procède des éléments qui se mêlent, et que la proportion du mélange est harmonie et âme.

On pourrait, d'ailleurs, réclamer d'Empédocle également qu'il réponde du moins à ceci, puisqu'il prétend que chacune des parties résulte d'une certaine proportion : est-ce donc que l'âme est cette proportion ou bien plutôt quelque chose de différent qui se produit dans les parties ? Mais, de plus, est-ce que l'amitié est responsable de n'importe quel mélange au hasard ou de celui qui respecte la proportion, et est-ce qu'elle est elle-même identique à la proportion ou bien quelque chose de différent par rapport à la proportion ?

Il y a donc bien là ce genre de difficultés, mais, si l'âme se distingue du mélange, pourquoi donc, alors, la suppression de ce qu'est la chair entraîne-t-elle aussi la disparition de ce que sont les autres parties de l'animal ? De surcroît, s'il n'est pas vrai que chacune des parties a une âme, puisque l'âme n'est pas la proportion du mélange, pourquoi il y a-t-il une chose qui se corrompt quand l'âme s'en va ?

Conclusions provisoires

Le fait est donc que l'âme ne saurait ni être une harmonie ni avoir de révolution circulaire : c'est une évidence qui procède de ce qu'on a dit. Par accident, toutefois, comme nous disions, le mouvement lui est possible, et même un mouvement qu'elle se donne à elle-même. Ainsi est le mouvement de ce en quoi elle réside et que ce dernier reçoit de l'âme. Mais autrement, il est exclu qu'elle présente un mouvement local. Et il serait plus rationnel de s'interroger sur le mouvement qu'on lui suppose, en considérant des assertions comme celles-ci. Nous prétendons, par exemple, que l'âme est sujette au chagrin, à la joie, à l'audace, à la crainte, et aussi qu'elle s'irrite, sent, réfléchit. Or toutes ces choses passent pour être des mouvements. D'où l'on peut croire qu'elle-même s'émeut ou se réjouit ou réfléchit. Mais ce n'est pas nécessairement le cas. En effet, si même il est on ne peut plus vrai qu'avoir de la peine ou de la joie ou bien réfléchir constituent des mouvements et, à chaque fois, des mouvements reçus ; que les mouvements reçus sont imprimés par l'âme ; qu'ainsi, être en colère ou avoir peur, c'est avoir le cœur agité de telle façon précise, et réfléchir un phénomène de ce genre ou différent peut-être ; que ces phénomènes correspondent, les uns, au déplacement de certaines choses en mouvement, les autres, à une altération (peu importe, d'ailleurs, quel genre correspond à quel mouvement)... néanmoins, dire que l'âme est en colère, c'est comme si l'on disait que l'âme est en train de tisser ou de bâtir. Il vaudrait mieux, en effet, ne pas dire que c'est l'âme qui a pitié, apprend ou réfléchit, mais que c'est l'homme qui le fait, par son âme. Et ce, pour signifier, non que c'est en elle que le mouvement réside, mais qu'il trouve en elle, tantôt son aboutissement, tantôt son point de départ. Ainsi, la sensation prend son départ dans tels objets précis, tandis que la

remémoration, de son côté, part de l'âme pour rejoindre les mouvements inhérents aux organes sensoriels ou ce qui en reste.

L'intelligence, de son côté, apparaît comme une substance qui arrive en nous et ne dépérit pas. Elle devrait, en effet, dépérir de façon spectaculaire au moment de l'affaiblissement qui accompagne la vieillesse. Mais, en réalité, c'est comme dans le cas des organes sensoriels que cela se produit. Que le vieillard, en effet, reçoive un œil du genre que voici, et il aura exactement la vue du jeune sujet. De telle sorte que la vieillesse ne tient pas à une quelconque affection de l'âme, mais du sujet où elle se trouve. C'est comme dans les cas d'ivresse et de maladie. La pensée, par conséquent, et la spéculation sont en déclin lorsque dépérit quelque autre chose en nous, mais en soi, c'est une réalité qui ne s'affecte pas. Et la réflexion, ainsi que l'amour ou la haine ne sont pas des affections de cette chose-là, mais du sujet précis qui la possède, en tant qu'il la possède. C'est aussi pourquoi, lorsque ce sujet dépérit, il n'y a plus de place, ni pour le souvenir, ni pour l'amour, car ces phénomènes n'appartenaient pas à cette chose-là, mais à la communauté où elle entre et qui a disparu, tandis que l'intelligence est sans doute quelque chose de plus divin et qui ne s'affecte pas.

Il est donc clair, d'après cela, que l'âme ne saurait avoir de mouvement. D'autre part, si elle est totalement immobile, il est évident qu'elle ne se donne pas non plus à elle-même le mouvement.

Contre l'automotricité de l'âme comme nombre

Mais la plus irrationnelle des assertions est nettement celle qui consiste à dire que l'âme est un nombre qui se meut soi-même. Car ses partisans font face à un premier genre d'impossibilités, en lui prêtant la mobilité, et à une série d'autres, qui leur sont particulières, en assurant qu'elle est un nombre.

Comment faut-il, en effet, penser une unité en mouvement ? Par quoi et comment le serait-elle, étant sans partie et sans distinction ? Car, en tant que motrice et mobile, elle doit être différenciée !

De plus, dès l'instant où, dit-on, la ligne mise en mouvement produit la surface et le point la ligne, les mouvements des unités seraient également des lignes, puisque le point est une unité qui a une position, et que le nombre de l'âme, on l'admet, se trouve quelque part avec une position.

De plus, si, d'un nombre, on retranche un nombre ou une unité, le reste donne un autre nombre. Or les plantes et beaucoup d'animaux qu'on sectionne continuent à vivre avec, semble-t-il, la même âme spécifique !

Il semblerait, d'ailleurs, qu'il soit pareillement sans la moindre importance de parler d'unités ou d'infimes corpuscules. Supposons, en effet, que les petites sphères de Démocrite deviennent des points et qu'il ne leur reste que la quantité : il s'y trouvera de quoi distinguer le moteur du mobile, comme dans le continu. Car ce n'est pas une différence de grandeur ou de petitesse qui permet la distinction susdite, mais le fait qu'il s'agit d'une quantité. Aussi bien y aura-t-il nécessairement quelque chose qui met en mouvement les unités. Or si, dans l'animal, le moteur est l'âme, dans le nombre aussi. De telle sorte que l'âme sera, non ce qui donne le mouvement et ce qui le reçoit, mais uniquement ce qui le donne. Mais comment admettre alors qu'elle soit une unité ? Elle devrait, en effet, présenter une certaine différence par rapport aux autres unités. Or, avec un point en fait d'unité, quelle différence peut-il exister en dehors de la position ?

Maintenant, si ces unités sont différentes des unités et des points que contient le corps, elles se trouveront à la même place, occupant, en effet, l'espace du point. Et alors qu'est-ce qui va empêcher le même endroit, s'il en contient deux, d'en contenir une infinité ? Lorsqu'elles occupent un lieu indivisible, en effet, les choses le sont aussi.

Si, au contraire, les points inhérents au corps forment le nombre de l'âme ou si l'âme est le nombre produit par les points inhérents au corps, pourquoi les corps n'ont-ils pas tous une âme ? Tous, en effet, semblent contenir des points et même une infinité !

Et, de plus, comment les points sauraient-ils se séparer et se détacher du corps, à moins, bien sûr, que les lignes ne se subdivisent en points ?

Chapitre 5

Il se fait, par ailleurs, comme nous le disions, que c'est, en un sens, tenir exactement le langage de ceux qui posent l'âme comme une sorte de corps subtil et, en un autre sens, verser dans l'incongruité particulière de Démocrite, lorsqu'il soutient que le mouvement est l'effet de l'âme. Puisqu'en effet, l'âme réside dans la totalité du corps doué de sensation, il y aura nécessairement deux corps à la même place, si l'âme est un certain corps, et, si l'on affirme qu'elle est un nombre, plusieurs points au même point. Ou bien tout corps aura une âme, à moins qu'on ne trouve un nombre quelconque, différent et distinct, d'une certaine façon, des points qui figurent dans le corps.

Il se fait au surplus que l'animal se trouve mêlé par le nombre comme il l'est, disions-nous, chez Démocrite. Qu'importe, en effet, qu'on parle de petites sphères ou de grandes unités ou, en somme, d'unités en révolution, puisque, des deux façons, le mouvement de l'animal est nécessairement dû à leur agitation ?

Ceux qui ont fait entrer dans la même formule complexe le mouvement et le nombre, rencontrent donc ces difficultés-là, et bien d'autres du même genre. Une telle formule, en effet, non seulement ne peut constituer la définition de l'âme, mais ne peut non plus en fournir les propriétés accidentelles. Pour le voir, d'ailleurs, on n'a qu'à tenter, par cette formule, de rendre compte des passions et des opérations de l'âme, telles que raisonnements, sensations, plaisirs, chagrins et autres phénomènes du même genre, autant qu'ils sont. Comme nous disions auparavant, pas facile, en effet, même de jouer au devin avec ces données !

Contre la connaissance par les éléments

Mais il y a trois façons traditionnelles de définir l'âme. Les uns ont prétendu qu'elle est le moteur par excellence, qui se dote lui-même de mouvement ; les autres, qu'elle est un corps, le plus subtil ou le plus incorporel de tous. Et nous avons passé brièvement en revue les interrogations et objections que cela soulève. Il reste, cependant, à examiner ce qu'on veut dire en affirmant qu'elle est constituée à partir des éléments. Cette assertion, en effet, vise, certes, à expliquer la sensation et la connaissance de chacune des réalités, mais elle entraîne nécessairement de nombreuses impossibilités pour la raison.

Car, en posant que la connaissance du semblable s'opère par le semblable, c'est comme si l'on posait une équation entre l'âme et les choses. Or il n'y a pas que ces choses-là qu'on connaît, mais bien d'autres encore et, pour mieux dire, en nombre sans doute infini, qui procèdent de celles-là. Admettons donc que les éléments dont se compose chacune d'elles soient connus et perçus de l'âme ; mais l'ensemble qu'elles forment, par quel moyen le connaîtra-t-elle ou le percevra-t-elle ? Ainsi, ce qu'est le dieu ou l'homme ou la chair ou l'os et, pareillement, n'importe quel autre des composés ? Car aucun d'entre eux ne s'identifie à ses éléments, quels qu'ils soient, mais exige quelque proportion et composition, ainsi que le déclare également Empédocle à propos de l'os :

Et la terre accueillante, En creusets bien dodus, De Nestis l'éclatante, Deux parts sur huit reçut ;
Et quatre d'Héphaïstos.
Et, blanc, apparut l'os.

Nul besoin, donc, que les éléments se trouvent dans l'âme, si ne s'y trouvent aussi les proportions et la composition, car chacun connaîtra ce qui lui est semblable, mais l'os ou l'homme pas du tout. À moins qu'eux aussi ne s'y trouvent ! Mais c'est impossible, inutile de le dire ! Qui se demanderait, en effet, si l'âme contient la pierre ou l'homme ? Or c'est pareil pour le bien ou ce qui ne l'est pas ; et le même raisonnement vaut également dans les autres cas.

De plus, on parle de ce qui est en plusieurs sens. On veut dire, en effet, tantôt, la réalité singulière que voici, tantôt, sa grandeur ou sa qualité ou encore quelque autre des imputations qu'on a distinguées. Alors, est-ce que l'âme sera le composé de tout cela, oui ou non ? Mais il ne semble pas qu'il y ait une communauté de tout cela, constituée d'éléments. Est-ce donc qu'elle se compose de tous les éléments qui ont rang de substances ? Comment, dès lors, connaît-elle chacun des autres ? Va-t-on prétendre plutôt que chaque genre a des éléments et des principes propres dont l'âme serait composée ? Elle serait, dans ces conditions, quantité, qualité et substance, mais il est impossible que, composée des éléments de la quantité, elle soit substance et non quantité. À dire, par conséquent, qu'elle se compose de tous les éléments, on se heurte à ces objections et à d'autres du même genre.

Il est, par ailleurs, absurde de prétendre, d'un côté, que le semblable est impassible sous l'action du semblable, et que la perception implique un sujet et un objet semblables, comme aussi la connaissance, quand on pose, de l'autre côté, que la perception est une sorte d'affection et d'ébranlement, ainsi du reste que la pensée et la connaissance.

Des questions et des difficultés nombreuses sont encore soulevées, lorsqu'on affirme, comme Empédocle, que c'est grâce à ses éléments corporels et en relation avec son semblable que chaque chose est connue. Ce qu'on vient de dire à l'instant en témoigne. Car tout ce qui, dans le corps des animaux, tient simplement de la terre (ainsi les os, les tendons, les cheveux) semble n'avoir aucune sensibilité, pas même celle des objets semblables par conséquent. Et, pourtant, c'eût été requis.

De surcroît, chacun des principes se verra attribuer une ignorance beaucoup plus vaste que sa compréhension, puisque chacun connaîtra une seule chose, mais il en ignorera un grand nombre, toutes les autres, en réalité. Et il se fait que, pour Empédocle, bien sûr, le dieu est même le pire insensé, puisqu'il n'y a que lui à ne pouvoir connaître un seul des éléments, la « haine », alors que les mortels le peuvent tous, chacun étant, en effet, composé de tout !

D'une façon générale, pour quel motif d'ailleurs tous les êtres n'ont-ils pas une âme, puisque aussi bien chacun représente, soit un élément, soit le produit d'un, de plusieurs, voire, de tous les éléments ? Il lui faut, en effet, avoir nécessairement connaissance d'une chose quelconque, de certaines ou de toutes les choses.

Et on peut encore se demander ce qui peut bien constituer un facteur d'unité, vu que les éléments, pour leur part, ressemblent à la matière. Le facteur le plus souverain est, en effet, celui-là qui, quel qu'il soit, assure la cohésion. Et il ne peut y avoir, pour commander, de principe supérieur à l'âme et, moins encore, à l'intelligence, car, en toute logique, celle-ci doit avoir le rang le plus éminent et détenir la souveraineté dans l'ordre naturel. Or les éléments, d'après ce qu'on dit, seraient les premières réalités !

Contre les idées ordinairement reçues, conclusions et apories finales

Mais tous ceux qui s'appuient sur le fait que l'âme connaît et perçoit les réalités pour affirmer qu'elle se compose des éléments, comme ceux qui en font le plus parfait moteur, présentent une argumentation qui n'est pas valable pour toute âme.

Car les êtres doués de perception ne sont pas tous aptes au mouvement. Il apparaît, en effet, que certains d'entre eux restent fixés au même endroit. Pourtant, à entendre l'opinion, le mouvement local serait le seul que l'âme imprime à l'animal.

Or une objection semblable s'adresse à tous ceux qui fabriquent l'intelligence et le sensitif à partir des éléments. Il apparaît, en effet, que les plantes, qui ont la vie sans se déplacer, n'ont pas non plus de sensation et que, parmi les animaux, beaucoup ne possèdent pas la réflexion. Si, d'autre part, on fait ces concessions et qu'on pose l'intelligence comme une certaine partie de l'âme, ainsi que le sensitif, ce n'est pas non plus avec ça qu'on parlera en général de toute âme, ni d'aucune dans son ensemble.

Ce défaut affecte du reste aussi l'argument qui figure dans les vers dits d'Orphée. Il prétend, en effet, que l'âme en provenance de l'Univers s'introduit grâce à la respiration, portée par les vents. C'est donc un phénomène impossible pour les plantes, ainsi que pour certains animaux, puisque tous n'ont pas la respiration. Or le fait a échappé aux auteurs de cette assomption. Par ailleurs, s'il est vrai qu'on doit fabriquer l'âme à partir des éléments, il n'est nullement dit qu'on le doit à partir de tous. L'une ou l'autre partie de la contrariété lui suffit, en effet, à se juger elle-même ainsi que son contraire. Et c'est de cette façon que la droite nous permet de connaître la droite elle-même et la courbe, car la règle juge des deux à la fois, tandis que la courbe ne juge ni d'elle-même, ni de la droite.

Or certains prétendent même que, dans tout l'Univers, l'âme se trouve en mélange. De là vient peut-être que Thalès croyait tout plein de dieux. Mais cela soulève certaines questions. Pour quel motif, en effet, lorsqu'elle est dans l'air ou dans le feu, l'âme ne produit-elle pas d'animal, mais bien dans les corps mixtes ? Et ce, alors qu'elle semble avoir plus de perfection dans ces corps-là ? On peut, en effet, s'inquiéter aussi de savoir pour quel motif l'âme qui se trouve dans l'air passe en perfection et en immortalité celle qui se trouve chez les animaux. Mais d'une façon comme de l'autre, on verse dans l'absurde et on déroge à la raison : parler du feu ou de l'air comme d'un animal relève, en effet, de propos qui dérogent singulièrement à la raison ; et se refuser à parler d'animaux là où il y a une âme, c'est absurde.

D'ailleurs, si certains supposent la présence de l'âme dans les éléments, c'est apparemment parce que le tout ressemble spécifiquement à ses parties ; d'où la nécessité, pour eux, d'affirmer que l'âme aussi ressemble spécifiquement à ses parties, puisque c'est en vertu de la présence, chez les animaux, d'un élément retranché au milieu ambiant, que ces vivants sont animés. Or si l'air arraché présente cette ressemblance et que l'âme, elle, ne l'a pas, une part de celle-ci sera tributaire du milieu évidemment, mais l'autre non. Il faut donc nécessairement ou bien qu'elle offre des parties homogènes ou bien exclure qu'elle soit présente en quelque partie du tout que ce soit.

De ce qu'on a dit, il ressort donc clairement et que la connaissance n'est pas un attribut de l'âme du fait qu'elle serait constituée à partir des éléments, et qu'on affirme son mouvement à tort et contrairement à la vérité. Mais le fait est que la connaissance relève de l'âme, et aussi la sensation et l'opinion, de même que le désir, le souhait et, d'une façon générale, les appétits. C'est aussi un fait, par ailleurs, que le mouvement local, chez les animaux, dépend de l'âme, de même que la croissance, la maturité et le dépérissement. Est-ce que, dès lors, chacun de ces phénomènes est un attribut de l'âme entière ? Est-ce par toute notre âme que nous pensons et sentons, que nous nous mettons en mouvement et que nous faisons et subissons tout le reste ? Ou bien chaque phénomène différent met-il en jeu des parties différentes ? Et la vie, par conséquent, est-elle localisée dans l'une quelconque de celles-ci, dans la plupart ou même dans toutes ? Ou bien est-ce autre chose qui en est responsable ?

Certains déclarent, de leur côté, que l'âme est morcelable et qu'une partie pense, mais une autre désire. Qu'est-ce donc alors qui peut bien assurer la cohésion de l'âme, si la nature l'a rendue morcelable ? Car, en définitive, ce n'est pas le corps de toute façon. On pense, en effet, qu'au contraire, c'est plutôt l'âme qui assure la cohésion du corps, puisque, lorsqu'elle s'en est allée, il se dissipe et se putréfie. Par conséquent, s'il est autre chose qui produit l'unité de l'âme, cette chose-là va être une âme au plus haut point ! Mais on devra reposer la question à son sujet : est-ce une chose une ou comporte-t-elle plusieurs parties ? Car, dans la première hypothèse,

pourquoi ne pas directement conférer à l'âme l'unité ? Et, dans l'hypothèse d'une chose morcelable, le raisonnement demandera de nouveau ce qui en assure la cohésion, et, de la sorte, on ira donc à l'infini.

L'interrogation peut d'ailleurs également porter sur les parties de l'âme : quelle puissance détient chacune dans le corps ? En effet, si l'âme entière assure la cohésion de tout le corps, il sied que chacune de ses parties assure aussi la cohésion d'une partie du corps. Or c'est, apparemment, impossible ! De quelle sorte de partie, en effet, l'intelligence assure-t-elle la cohésion et de quelle façon ? Difficile de s'en forger une idée ! Par ailleurs, on peut encore voir que les végétaux qu'on segmente restent en vie, ainsi que, chez les animaux, certains des insectes. C'est comme si leur âme restait identique spécifiquement, quoique non numériquement, car chacun des deux segments est doué de sensation et de mouvement local jusqu'à un certain temps. Et s'ils ne survivent pas, cela n'a rien d'étrange : c'est qu'ils n'ont pas d'organes capables de préserver leur nature. Mais il n'en reste pas moins que chacun des deux segments comporte toutes les parties de l'âme. Et l'on a affaire à des âmes qui offrent une ressemblance spécifique l'une avec l'autre et avec l'âme entière, comme si, d'une part, les segments n'étaient pas séparés l'un de l'autre et que, d'autre part, l'âme entière était sectionnée. Apparemment, le principe inhérent aux végétaux est, d'ailleurs, aussi une sorte d'âme, car c'est le seul que possèdent en commun animaux et végétaux. Il est, certes, séparé du principe sensitif, mais jamais de sensation ne se trouve sans lui.

LIVRE II

Chapitre 1

Donc, pour ce qui regarde la tradition de nos devanciers au sujet de l'âme, on s'en tiendra là. Et nous reviendrons, en quelque sorte, au point de départ, pour tâcher de définir ce qu'est l'âme et ce que peut être sa formule la plus commune.

La formule la plus commune de l'âme

Définition raisonnée

Nous exprimons bien un genre particulier de réalités en parlant de substance. Mais celle-ci s'entend, soit comme matière (chose qui, par soi, ne constitue pas une réalité singulière), soit comme aspect ou forme (en vertu de quoi, précisément, on peut parler d'une réalité singulière), soit, troisièmement, comme le composé des deux. Par ailleurs, la matière est puissance, alors que la forme est réalisation ; et ce, de deux manières, soit, comme la science, soit, comme l'acte de spéculer.

Or, les substances, dans l'opinion, ce sont surtout les corps et, parmi eux, les corps naturels, car ils sont principes des autres. Mais, parmi les corps naturels, les uns ont la vie, cependant que les autres ne l'ont pas ; et par vie, nous voulons dire la propriété de par soi-même se nourrir, croître et dépérir. Si bien que tout corps naturel, ayant la vie en partage, peut être substance, une substance, cependant, comme on l'a dit, composée. Mais, puisque c'est précisément un corps qui a cette propriété, c'est-à-dire, possède la vie, le corps ne saurait être l'âme. Le corps, en effet, ne se range pas dans les réalités qui se disent d'un sujet, mais se présente plutôt comme sujet ou matière.

Il faut donc nécessairement que l'âme soit substance comme forme d'un corps naturel qui a potentiellement la vie. Or cette substance est réalisation (entéléchie). Donc, elle est la réalisation d'un tel corps.

Mais cette dernière s'entend de deux façons, tantôt, comme la science, tantôt, comme l'acte de spéculer. Par conséquent, c'est évidemment comme la science. En effet, la présence de l'âme implique sommeil et éveil. Or il y a correspondance entre l'éveil et l'acte de spéculer, d'un côté, et, de l'autre, le sommeil et le fait d'avoir cette disposition sans l'exercer ; par ailleurs, la première des deux à naître chez un même sujet, c'est la science. En conséquence, l'âme est la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie.

Tel est, du reste, tout corps pourvu d'organes. Or les parties des plantes aussi sont des organes, mais d'une extrême simplicité : ainsi, la feuille est une protection du péricarpe et le péricarpe une protection du fruit, tandis que les racines correspondent à la bouche, puisque les deux absorbent la nourriture. Et si l'on a besoin d'une formule qui s'applique en commun à toute âme, ce sera : la réalisation première d'un corps naturel pourvu d'organes.

Précisions

C'est pourquoi l'on n'a même pas besoin de chercher si le corps et l'âme font un, exactement comme on ne le demande non plus de la cire et de la figure, ni, globalement, de la matière de chaque chose et de ce qui a cette matière. Car l'un et l'être, dont on parle effectivement en plusieurs sens, c'est, souverainement, la réalisation.

En termes généraux, voilà donc ce qu'est l'âme : c'est la substance, en effet, qui correspond à la raison. Ce qui veut dire : la détermination qui fait essentiellement de telle sorte de corps ce qu'il est. C'est comme si un quelconque des outils était un corps naturel, par exemple une hache. La

détermination qui fait essentielle la hache serait sa substance et son âme s'identifierait à cela. Et si l'on mettait cette détermination à part, il n'y aurait plus de hache, sauf de façon purement nominale. Mais voilà, c'est une hache et ce n'est pas, en réalité, de cette sorte de corps que l'âme représente la détermination essentielle et la raison, mais d'un corps naturel, d'un genre précis, qui possède un principe de mouvement et de stabilité en lui-même.

On doit voir, au reste, ce qu'on a voulu dire, en prenant le cas des parties du corps. Si l'œil, en effet, était un animal, la vue en serait l'âme, car c'est elle la substance de l'œil qui correspond à sa raison, tandis que l'œil, lui, est matière de la vue. Et, quand cette dernière disparaît, il n'y a plus d'œil, sauf de façon nominale, comme l'œil en pierre ou celui qui est dessiné. On doit donc transférer ce qui est vrai de la partie sur la totalité du corps vivant. Car le rapport de partie à partie est celui de la sensation entière au corps entier doué de sensation, en tant que tel.

Par ailleurs, ce n'est pas lorsqu'il se trouve dépouillé de son âme que le corps a la puissance de vivre, mais lorsqu'il la possède. Quant à la semence ou au fruit, ils constituent potentiellement le corps de ce genre précis. Donc, si c'est à la manière de l'action de couper ou de voir que l'acte d'être éveillé constitue une réalisation, néanmoins, c'est à la vue ou à la puissance de l'outil que l'âme est comparable, tandis que le corps est la réalité potentielle. Mais, tout comme l'œil comprend la pupille et la vue, dans ce cas-là aussi, c'est l'âme et le corps qui forment l'animal. On voit donc sans peine que l'âme n'est pas séparable du corps ou qu'elle a des parties qui ne le sont pas, si tant est que la nature l'ait faite morcelable. Car, en certaines parties, elle est réalisation des parties mêmes du corps. Mais, bien évidemment, en certaines autres parties, rien n'empêche la séparation, parce qu'elles ne sont réalisations d'aucun corps. – Cependant, on ne voit pas encore si l'âme est réalisation du corps, en ayant avec lui la relation du navigateur à son navire.

À titre d'ébauche, on s'en tiendra donc à cette définition et à cette esquisse de l'âme.

Chapitre 2

Justification : à partir des faits

Mais, s'il est vrai que la clarté qui satisfait à la connaissance rationnelle procède de données obscures quoique évidentes, il faut s'efforcer de revenir sur le sujet en procédant comme suit. En effet, la formule d'une définition doit non seulement montrer le fait dont il s'agit, ce qu'expriment la grande majorité des définitions, mais encore contenir et rendre manifeste le motif pour lequel il en va ainsi. Or, en réalité, les formules des définitions sont comme des conclusions. Ainsi, qu'est-ce que la quadrature ? C'est avoir un rectangle équilatéral équivalent à une figure à côtés inégaux. Une telle définition, cependant, exprime la conclusion. Celle qui affirme, en revanche, que la quadrature est la découverte d'un moyen terme, exprime la raison de l'affaire.

Point de départ

Disons donc, en guise de point de départ à l'examen, que l'animé se distingue de l'inanimé par le fait qu'il est en vie. Mais, comme le fait de vivre s'entend de plusieurs façons, nous prétendons qu'il y a vie là où se trouve ne serait-ce qu'une seule quelconque des manifestations telles que l'intelligence, la sensation, le mouvement local et le repos, ou encore le mouvement nutritif, dépérissement et croissance. C'est pourquoi l'on considère que tous les êtres qui se développent ont également la vie, car, visiblement, ils ont en eux-mêmes la sorte de puissance ou de principe qui leur permet de suivre, dans leur croissance et leur dépérissement, des directions contraires. La croissance, en effet, ne s'effectue pas vers le haut à l'exclusion du bas, mais c'est pareillement dans les deux sens et de tous côtés que se développent tous les êtres qui

ont toujours à se nourrir et dont la vie se maintient aussi longtemps qu'ils peuvent absorber de la nourriture. Or, si cette forme de vie peut être séparée des autres, les autres, en revanche, ne peuvent l'être de celle-ci chez les mortels. Et on le voit dans le cas des végétaux, puisque aucune autre faculté de l'âme ne leur est dévolue.

Donc c'est en vertu de ce principe que la vie est dévolue aux vivants, bien que l'animal soit fondamentalement identifiable grâce au critère de la sensation. En effet, les êtres qui ne bougent pas et ne changent pas de place, mais qui sont doués de sensation, nous les appelons des animaux et pas seulement des vivants. Or le fondement de la sensation, dévolu à tous, est le toucher. Et, de même que la fonction nutritive peut être séparée du toucher et de toute sensation, de la même façon le toucher peut l'être des autres sensations. Mais nous appelons nutritive cette sorte de parcelle de l'âme que même les végétaux ont en partage, alors que, manifestement, les animaux possèdent tous la sensation tactile. Quant à la raison de chacun de ces phénomènes, nous en parlerons plus tard. Et, pour l'instant, l'on se bornera simplement à dire que l'âme est principe des manifestations qu'on vient d'évoquer et qu'elle se définit par les fonctions nutritive, sensitive, cogitative et par le mouvement.

Parenthèse : le morcellement de l'âme

Est-ce que, cependant, chacun de ces principes constitue une âme ou bien une parcelle d'âme ? Et, dans ce dernier cas, est-ce que cela implique une séparation uniquement de raison ou bien aussi de lieu ? Pour certains d'entre eux, ce n'est pas difficile à voir, mais il y a quelques cas embarrassants.

De même, en effet, que chez les plantes, certaines parties segmentées ont manifestement la vie, même lorsqu'on les sépare l'une de l'autre, comme si l'âme qui se trouve en elles était réellement unique en chaque plante et potentiellement multiple, de la même façon, nous voyons que c'est aussi ce qui se produit, avec d'autres traits distinctifs de l'âme, dans le cas des insectes, lorsqu'on les sectionne : chacun des segments est, en effet, doué de sensation ainsi que de mouvement local. Or sensation implique représentation et appétit. Car là où il y a sensation, il y a également douleur et plaisir et, dans ce cas, nécessairement aussi désir. Le cas de l'intelligence et de la faculté spéculative, cependant, n'est pas encore clair, mais il y a apparence que ce soit un genre d'âme différent. Et il se peut que lui seul soit séparé, comme l'éternel du périssable. Avec le reste des parcelles de l'âme, toutefois, il est clair, d'après ce qui précède, qu'on n'a pas affaire à des choses séparables, comme certains le prétendent. Mais, en raison, elles sont évidemment différentes. Le sensitif est, en effet, d'une essence différente de l'opinatif, puisque sentir n'est pas se faire une opinion. Et une différence semblable vaut pour chacune des autres parties qu'on a mentionnées. De plus, à certains des animaux, toutes sont attribuées, et à d'autres, quelques-unes d'entre elles, voire une seulement. C'est, au reste, ce qui peut faire la différence entre les animaux et il faudra examiner ultérieurement pour quel motif. Le phénomène est d'ailleurs à peu près semblable en ce qui concerne les sens : certains animaux, en effet, les possèdent tous, d'autres quelques-uns et d'autres encore un seul, le plus nécessaire, le toucher.

Justification (suite)

Mais ce qui fait que nous vivons ou sentons, cela s'entend de deux manières, comme ce qui fait que nous sommes savants. Nous disons d'ailleurs, tantôt « c'est la science », tantôt « c'est l'âme » ; car, prétendons-nous, chacune de ces deux choses fait qu'on a le savoir. Et il en va de même avec ce qui fait que nous sommes des sujets bien portants. D'un côté, c'est la santé, de l'autre, une partie quelconque du corps ou même son ensemble. Or d'entre ces choses, la science ainsi que la santé constituent une sorte d'aspect ou de forme, une raison et comme l'acte d'un sujet réceptif : celui du sujet capable de science, d'un côté, ou celui du sujet capable de guérir, de

l'autre. Il semble, en effet, que chez le sujet passif qui reçoit la disposition se trouve l'acte de ceux qui sont capables de la produire. Or l'âme, c'est ce qui fait que nous vivons, sentons et réfléchissons, au sens premier. Si bien qu'elle doit être une sorte de raison ou de forme, et non une matière ou un sujet. Il y a, en effet, trois façons d'entendre la substance, comme nous l'avons dit, qui sont, respectivement, la forme, la matière et le composé des deux. Et, parmi elles, la matière est potentialité, tandis que la forme est réalisation. Puisque donc le composé des deux représente l'être animé, ce n'est pas le corps qui est réalisation de l'âme, mais c'est, au contraire, celle-ci qui est réalisation d'un certain corps.

Et voilà pourquoi se trouve une juste assumption dans l'opinion de ceux pour qui l'âme ne va pas sans le corps et ne constitue pas un corps quelconque. Elle n'est pas un corps, en effet, mais quelque chose du corps. Et voilà pourquoi elle réside dans le corps et dans tel genre de corps, contrairement à l'idée de ceux qui, naguère, la mettaient en harmonie avec le corps sans rien préciser touchant l'identité ou la qualité de celui-ci, alors même qu'on voit bien que n'importe quoi ne reçoit pas au hasard n'importe quoi. C'est d'ailleurs aussi un phénomène conforme à la raison. Car la réalisation de chaque chose se produit naturellement dans ce qui l'inclut potentiellement et au sein de la matière appropriée.

Le fait donc que l'âme est une certaine réalisation ou expression du corps qui a la faculté d'être tel, est un fait qui ressort clairement de ce qui précède.

Chapitre 3

Répartition et intégration des facultés

Quant aux facultés de l'âme dont on a parlé, toutes appartiennent à certains êtres, comme nous l'avons dit, alors que quelques-unes d'entre elles appartiennent à d'autres et une seule à quelques-uns. Et, par facultés, nous voulions dire ce qui permet la nutrition, l'appétit, la sensation, le mouvement local, la réflexion.

Mais on ne trouve, chez les plantes, que la faculté nutritive, tandis qu'ailleurs, celle-ci va de pair avec la faculté sensitive. Or, dans ces conditions, la faculté appétitive est également présente. L'appétit est, en effet, désir, ardeur et souhait. Or tous les animaux ont l'un des sens, le toucher ; et qui se trouve doué de sensation, est aussi accessible au plaisir et à la peine, à ce qui est agréable ou douloureux ; et, dans ces conditions, il est également doué du désir, puisque ce dernier est l'appétit de l'agréable. De surcroît, les animaux possèdent le sens de la nourriture, puisque le toucher est sens de la nourriture. C'est, en effet, d'aliments secs, humides, chauds ou froids que se nourrissent tous les animaux. Or le sens qui correspond à ces qualités-là, c'est le toucher. Et les autres qualités sensibles perçues sont accidentelles, parce qu'à la nature d'un aliment, sa sonorité ne contribue en rien, ni sa couleur, ni son odeur. Quant à la saveur, c'est l'une particulière des choses perceptibles au toucher. Or la faim et la soif sont désirs, la première, du sec et du chaud, la seconde, du froid et de l'humide, tandis que la saveur est comme un sorte d'agrément de ces qualités. Il faudra par ailleurs tirer cela au clair ultérieurement, mais, pour l'instant, l'on doit se borner à dire que ceux des vivants qui possèdent le toucher ont aussi l'appétit.

Le cas de la représentation, de son côté, n'est pas évident et il faudra l'examiner plus tard, mais certains possèdent de surcroît la faculté de se mouvoir localement et d'autres celle de réfléchir et l'intelligence : ainsi, les hommes et, le cas échéant, tout autre être semblable ou de dignité supérieure.

Il est donc évident qu'un même genre d'unité va caractériser la formule de l'âme et de la figure. Pas plus, en effet, qu'il n'est là de figure en dehors du triangle et de celles qui lui font suite, il n'y a de place ici pour l'âme en dehors de celles qu'on a dites. Et supposé que, dans le cas des figures, on produise une formule commune, celle-ci s'harmonisera bien à toutes, mais ne sera,

en propre, celle d'aucune figure ! Or il en va de même dans le cas des âmes qu'on a mentionnées. Il est, par conséquent, ridicule de chercher, dans ces cas comme dans d'autres, la formule commune qui ne serait celle, en propre, d'aucune réalité, et non la formule conforme à l'espèce appropriée et indivisible, en laissant de côté ce genre de définition. Or si les données psychiques se présentent à peu près comme le cas des figures, c'est que le conséquent implique toujours en puissance l'antécédent dans le cas des figures et celui des êtres animés : ainsi, le quadrilatère implique le triangle et le sensitif, le nutritif. De sorte qu'il faut, pour chaque être animé, rechercher quelle est son âme (ainsi, quelle est celle d'une plante et quelle est celle d'un homme ou d'une bête), et examiner le motif pourquoi elles se présentent ainsi en une séquence. Car sans le nutritif, le sensitif n'existe pas, mais le nutritif se détache du sensitif chez les plantes. Et de nouveau, sans le sens tactile, aucun des autres sens n'est donné, tandis que le toucher est donné sans les autres, puisque bien des animaux n'ont ni vue, ni ouïe, ni sens de l'odeur. Par ailleurs encore, certains des animaux doués de sensations possèdent la faculté du mouvement local, d'autres non. Et enfin, un très petit nombre possède encore le raisonnement et la réflexion. Ceux des animaux périssables qui sont doués de raisonnement sont, en effet, doués aussi de tout le reste, tandis que ceux qui possèdent chacune de ces autres facultés, ne sont pas tous doués de raisonnement : au contraire, certains n'ont même pas de représentation, alors que d'autres n'ont que celle-ci pour vivre. Quant à l'intelligence spéculative, c'est un autre propos. Donc il est évident que c'est en parlant de chacune de ces facultés qu'on s'exprime de la façon la plus appropriée sur l'âme.

Chapitre 4

Analyse des facultés

Mais la nécessité s'impose, à qui entend procéder à leur examen, de saisir ce qu'est chacune d'entre elles, pour, ensuite, porter ainsi la recherche sur ce qui leur est rattaché étroitement ou autrement. Or si l'on doit exprimer ce qu'est chacune d'elles (par exemple, ce qu'est la faculté intellectuelle ou la sensitive ou la nutritive), il faut encore préciser au préalable ce qu'est le fait de penser et ce qu'est le fait de sentir, parce que les facultés sont précédées par les actes et les actions, selon l'ordre logique. Or, si c'est le cas et que l'on doive encore avant avoir une vue des objets qui correspondent à ces dernières, c'est de ces objets-là, d'abord, qu'on devra traiter, pour la même raison, entendez : de la nourriture, du sensible et de l'intelligible.

Le nutritif

De sorte qu'il faut commencer par parler de la nourriture et de la reproduction, parce que l'âme nutritive appartient aussi aux vivants autrement animés et qu'elle est la première faculté de l'âme et la plus commune, celle en vertu de laquelle la vie appartient à tous.

Les fonctions du nutritif

Ses fonctions consistent à assurer la reproduction et la nutrition. En effet, la plus naturelle des fonctions dévolues à tous les vivants, s'ils sont complets et non atrophiés ou le produit de la génération spontanée, c'est de produire un autre vivant tel que lui : un animal génère un animal et un végétal un végétal, de manière à participer à l'éternel et au divin autant que possible. Tous, en effet, tendent à cela et c'est à cette fin que visent toutes leurs actions lorsqu'elles suivent la nature. Fin qui s'entend d'ailleurs de deux façons : le but visé, d'une part, et de l'autre, le sujet servi. Vu, donc, l'impossibilité d'avoir part à l'éternel et au divin par continuité, parce que rien, dans l'ordre corruptible, n'est en état de conserver son identité et son unité numériques, chacun

y a part dans la mesure de ses moyens, l'un plus, l'autre moins. Et ce qui se conserve, ce n'est pas lui-même, mais une réalité qui lui ressemble, l'unité, non pas numérique, mais spécifique.

Sa nature principielle

Mais l'âme est, pour le corps vivant, cause et principe. Or ce sont là des choses qui s'entendent de plusieurs façons, et l'âme constitue ainsi une cause dans les acceptions qu'on a définies, à trois titres : c'est, en effet, et l'origine du mouvement et la fin poursuivie, et, en sa qualité de substance des corps animés, l'âme tient aussi un rôle causal.

Son rôle comme substance est évident. Car la substance est ce qui est universellement responsable de l'être. Or l'être, pour les vivants, c'est la vie. Et ce qui en est responsable, leur principe, c'est l'âme. De plus, l'expression de ce qui est potentiellement, c'est la réalisation.

Il est clair, d'un autre côté, qu'à titre de fin, l'âme est également cause poursuivie. De même, en effet, que l'intelligence poursuit une fin dans ce qu'elle fait, de la même manière la nature. Et c'est ce qui constitue son but. Or, chez les animaux, c'est l'âme qui joue naturellement ce genre de rôle. Car tous les corps naturels constituent des instruments de l'âme, et ce qui est vrai dans le cas des animaux, l'est aussi dans le cas des plantes, comme quoi ils existent aux fins de l'âme. Et cette fin peut s'entendre des deux façons : le but visé et le sujet servi. Mais l'âme représente aussi l'origine première du mouvement local. Bien que tous les vivants ne soient pas doués de cette faculté, l'altération, cependant, et la croissance dépendent aussi de l'âme. De son côté, en effet, la sensation, passe pour être une sorte d'altération. Or nul n'a de sensation, qui n'ait point l'âme en partage. Et le cas de la croissance et du dépérissement est semblable. Car nul ne dépérit, ni ne croît dans l'ordre naturel, sans se nourrir. Or nul ne se nourrit qui n'ait point part à la vie. Empédocle, au demeurant, a bien tort d'ajouter à ce propos que la croissance, chez les plantes, s'effectue vers le bas, selon l'enracinement, parce que la terre se porte naturellement dans cette direction, et vers le haut, parce que le feu possède ce mouvement. Et, en fait, il n'a pas non plus une juste conception du haut et du bas, car le haut et le bas ne représentent pas la même chose pour tous les vivants que pour l'Univers ; au contraire, ce qui correspond à la tête des animaux, ce sont les racines des plantes, s'il faut exprimer la différence et l'identité des organes d'après leurs fonctions. De surcroît, qu'est-ce qui assure la cohésion du feu et de la terre qui se portent en sens opposés ? Ils vont, en effet, « s'écarter », s'il ne se trouve pas quelque chose pour les en empêcher. Or, s'il s'en trouve une, cette chose, c'est l'âme, qui est aussi responsable de la croissance et de la nutrition. De l'avis de certains, en revanche, c'est simplement la nature du feu qui est responsable de la nutrition et de la croissance, parce qu'il est lui-même, en apparence, le seul des corps ou des éléments à s'alimenter et à croître ; aussi peut-on supposer que, chez les plantes et les animaux également, c'est lui qui se trouve à l'œuvre. Or, si, d'une certaine façon, il assume effectivement une part de responsabilité, ce n'est pas lui qui assume, en tout cas, la simple responsabilité, mais plutôt l'âme. Car la croissance du feu s'étend à l'infini, tant que le combustible est disponible, alors que les systèmes que forme la nature ont tous une limite et un ordre de grandeur ainsi que de croissance. Or cela tient à l'âme, mais pas au feu, et manifeste une proportion plutôt qu'une matière.

L'aliment et l'âme primordiale

Mais, si la même faculté de l'âme assure effectivement la nutrition et la reproduction, c'est encore de la nutrition qu'on doit nécessairement traiter d'abord, parce que la distinction par rapport aux autres facultés s'opère en raison de cette fonction-là.

Or l'aliment passe pour être le contraire de ce qu'il nourrit. Mais tout contraire n'est pas un aliment de son contraire. C'est uniquement le cas de tous ceux qui, non seulement se muent l'un en l'autre, mais encore se font croître mutuellement. Beaucoup de choses, en effet, se muent

l'une en l'autre, mais toutes ne sont pas des quantités, par exemple, la santé en laquelle se mue la maladie ! Et, visiblement, même ces contraires-là ne constituent pas de la même façon un aliment l'un pour l'autre ; au contraire, si l'eau constitue bien un aliment pour le feu, en revanche, le feu n'en est pas un pour l'eau.

Donc, c'est avec les corps simples que l'on a surtout cette impression que l'un constitue un aliment, et l'autre est alimenté. Bien que la question se pose ; car il en est qui prétendent que c'est le semblable qui se nourrit du semblable, tout comme il en tire sa croissance, alors que certains, ainsi que nous l'avons dit, ont, à l'inverse, le sentiment que c'est le contraire qui se nourrit du contraire. Leur idée est que le semblable ne peut être affecté par son semblable, alors que la nourriture se transforme et se digère ; or la transformation implique toujours un passage à l'opposé ou à l'intermédiaire. De plus, l'aliment est en quelque sorte affecté par celui qui s'en nourrit, mais lui ne l'est point par l'aliment, de même que le charpentier ne l'est pas non plus par son matériau ; c'est, au contraire, celui-ci qui l'est par lui, tandis que le charpentier passe seulement de l'inaction à l'activité.

Mais est-ce que l'aliment représente ce qui s'ajoute à l'arrivée ou bien ce qui s'ajoute au départ ? C'est le point critique. Or, s'il est ensemble ceci et cela, sauf que, d'un côté, il n'est pas digéré et, de l'autre, il l'est, on peut légitimement parler d'aliment des deux façons. Dans la mesure, en effet, où il s'agit d'un aliment non digéré, le contraire se nourrit du contraire, et dans la mesure où il s'agit d'un aliment digéré, c'est le semblable qui se nourrit du semblable. De telle sorte que, d'une certaine façon, l'on s'exprime visiblement dans les deux cas de manière correcte et incorrecte.

Mais puisque rien ne se nourrit qui n'ait point part à la vie, c'est le corps animé qui s'alimente, en tant qu'il est animé, de telle sorte que la nourriture a une relation au sujet animé qui n'est pas accidentelle. Il est, par ailleurs, une différence essentielle entre aliment et facteur d'accroissement. Dans la mesure, en effet, où l'être animé représente une quantité quelconque, il y a facteur d'accroissement. Mais dans la mesure où cet être constitue quelque réalité singulière d'ordre substantiel, il y a aliment. Celui-ci conserve, en effet, la substance et l'être animé subsiste tout le temps qu'il s'alimente. Et il y a aussi facteur de génération, non de l'être qui s'alimente, mais d'un être qui lui ressemble, puisqu'il en est déjà la substance et que rien ne s'engendre soi-même, mais se conserve. Par conséquent, si un tel principe de l'âme constitue une faculté, propre à conserver, comme tel, l'être qui la reçoit, l'aliment, lui, met ce principe en état de déployer ses activités. C'est pourquoi, privé d'aliment, il ne peut être.

Et si l'on distingue trois choses, ce qui s'alimente, ce dont on s'alimente et ce qui fait qu'on s'alimente, cette dernière chose représente l'âme primordiale, ce qui s'alimente représente le corps qui en est pourvu et ce dont il s'alimente représente la nourriture. Mais dès lors qu'une appellation juste se tire toujours du but et que le but consiste à générer un être semblable à soi, l'âme primordiale sera le facteur de cette génération.

Il est par ailleurs une ambiguïté dans l'expression « qui sert à l'alimentation », comme dans l'expression « qui sert au pilotage », visant et la main et le gouvernail. D'un côté, il y a une chose à la fois motrice et mise en mouvement, de l'autre, une chose uniquement mue. Or toute nourriture doit nécessairement pouvoir être digérée, et la digestion s'opère par le chaud. C'est pourquoi tout être animé contient de la chaleur.

Voilà donc une esquisse qui montre en quoi consiste la nourriture. Certes, il faudra fournir plus tard des éclaircissements sur le sujet, dans les exposés appropriés.

Chapitre 5

Mais, maintenant que ces précisions ont été données, nous parlerons en commun de toute sensation.

Le sensitif

La sensation en général

Puissance et acte

Or la sensation réside dans le fait de recevoir un mouvement et d'être affecté, comme on l'a dit, puisqu'elle passe pour être une sorte d'altération. Certains d'ailleurs prétendent encore que c'est le semblable qui est affecté par le semblable. Et nous avons dit comment c'est possible ou non dans les exposés généraux consacrés à l'acte de faire et de subir. Or, si l'on se demande pourquoi l'on n'a pas aussi de sensation des sens eux-mêmes, ou pourquoi, sans les objets extérieurs, les sens ne produisent pas de sensation (alors qu'ils contiennent le feu, la terre et les autres éléments qui sont objets de sensation en eux-mêmes ou dans leurs accidents), c'est donc évidemment que le sensitif n'est pas alors en activité, et n'existe que potentiellement. Aussi n'y a-t-il pas de sensation. C'est comme le combustible, qui ne brûle pas de soi-même, sans facteur susceptible de le faire brûler ; il s'embraserait lui-même sinon, et n'aurait nul besoin de ce qui est déjà du feu réalisé. D'ailleurs, nous parlons de sentir avec deux significations. De celui qui a la capacité d'entendre ou de voir, nous disons, en effet, qu'il entend ou voit, même si d'aventure il dort, et nous le disons également de celui qui exerce bel et bien ces activités. De ce fait, la sensation peut s'entendre aussi de deux façons, comme chose en puissance, d'un côté, ou comme chose en acte, de l'autre. Or c'est pareil pour le sensible, qui existe tant en puissance qu'en acte.

Donc, la première chose que nous supposons avec ce langage, c'est l'identité entre subir ou être ébranlé et être en activité. Et, de ce fait, le mouvement constitue une sorte d'activité, quoique incomplète, comme on l'a dit ailleurs. Or, tout ce qui est affecté ou ébranlé, l'est par un agent susceptible de produire cet effet et qui est en activité. C'est pourquoi, d'une certaine façon, c'est par le semblable qu'on est affecté, et d'une autre façon, c'est par le dissemblable, comme nous le disions. Car l'affection est subie par le dissemblable, mais, lorsqu'il l'a subie, il est semblable.

Capacité, réalisation, altération et affection

Il faut, néanmoins, faire encore certaines distinctions à propos de la puissance et de la réalisation, vu que, pour le moment, nous en parlons simplement. Il est possible, par exemple, que nous parlions ainsi de « savant », pour qualifier un homme : il est savant, parce que l'homme se range parmi les êtres savants qui détiennent la capacité de science. Mais il se peut que nous appelions déjà « savant » celui qui possède la capacité d'écrire. Or les deux ne sont pas capables de la même façon ; au contraire, le premier, c'est parce que son genre est tel et fournit la matière, tandis que le second, c'est parce qu'il s'agit d'un individu capable à volonté de spéculer, à moins d'empêchement extérieur. Quant à celui qui est bel et bien en train de spéculer, il est savant par réalisation et sait souverainement que ceci est la lettre A.

Donc, les deux premiers, sont, l'un et l'autre, savants à titre potentiel. Mais, l'un, s'il devient différent par l'apprentissage et sort souvent de l'état opposé, n'a pas fait la même chose que l'autre en passant de la possession du sens ou de la capacité d'écrire qu'on n'exerce pas, à son exercice. De son côté, subir une affection n'est pas non plus une opération simple, mais représente, tantôt, une sorte de destruction sous l'effet du contraire, tantôt, ce qui serait plutôt une préservation de l'être potentiel par l'être réalisé, auquel il ressemble, comme la puissance en

face de sa réalisation. Que se mette, en effet, à spéculer celui qui possède la science, il n'y a pas là précisément d'altération, puisque le progrès va du même au même, dans le sens de la réalisation ; ou bien il s'agit d'un genre d'altération différent. Aussi n'est-on pas en droit de dire de l'être pensant, lorsqu'il pense, qu'il s'altère, non plus que du bâtisseur, lorsqu'il bâtit.

Donc, l'agent qui conduit à la réalisation de ce qui est potentiel dans l'ordre de l'intelligence et de la pensée, ce n'est pas l'enseignement, mais quelque chose qu'il faudrait légitimement appeler autrement. Quant à l'être qui, au départ potentiel, apprend et acquiert une science grâce à l'être réalisé qui est susceptible de l'instruire, il faut soutenir, ou bien qu'il ne subit pas, lui non plus, d'affection, comme on l'a dit, ou qu'il existe deux modes d'altération : le changement qui conduit aux dispositions dont on est privé et celui qui mène à nos états et à notre nature.

Capacité de savoir et activité sensitive

Mais, avec le sensitif, le premier changement est produit par l'auteur de la génération, c'est-à-dire que, dès la génération, l'on a déjà le sentir qui correspond à la science, tandis que l'activité de sentir s'entend comme l'acte de spéculer, à la différence, toutefois, que, dans ce cas, les agents susceptibles de produire l'activité viennent de l'extérieur : ce sont le visible et l'audible, de même que le reste des sensibles. Et le motif en est que la sensation en acte porte sur les objets particuliers, alors que la science porte sur les objets universels. Or ces derniers résident en quelque sorte dans l'âme elle-même. C'est pourquoi l'on a le ressort d'exercer son intelligence toutes les fois que l'on veut, mais pas celui de sentir, car il faut nécessairement disposer du sensible. Il en va, d'ailleurs, également ainsi dans le cas des sciences qui portent sur les sensibles et pour le même motif, savoir que les sensibles font parties des objets particuliers et des choses extérieures.

Mais l'occasion d'éclaircissements à ce sujet se présentera encore à un autre moment, et, pour l'instant, l'on doit se borner à préciser ceci : ce qu'on appelle potentiel n'est pas chose simple, mais représente, tantôt, la sorte de capacité que nous visons en disant, par exemple, que l'enfant peut être chef d'armée, tantôt, celle de celui qui est en âge de diriger l'armée ; et c'est à cette dernière que correspond le sensitif. Il n'y a pas cependant de vocables exprimant la distinction de ces potentialités dont, pourtant, on a précisé qu'elles étaient différentes et comment. On est donc contraint d'employer les mots « être affecté » ou « être altéré » comme s'ils avaient leur sens souverain. Le sensitif, par ailleurs, est potentiellement tel que le sensible déjà réalisé, comme on l'a dit. Donc, au moment où il est affecté, il n'est pas semblable à celui-ci, mais une fois qu'il a été affecté, il se trouve assimilé et est tel que lui.

Chapitre 6

Les différentes sortes de sensibles

Il faut néanmoins considérer chaque sens particulier pour parler des objets sensibles en premier lieu, quoiqu'on parle de sensible à propos de trois choses. Deux d'entre elles sont ce que nous disons perçu en soi par le sens, et, l'une, ce qu'il perçoit par accident. Quant aux deux premières, elles représentent l'objet propre de chaque sens, d'une part, et, de l'autre, l'objet commun à tous. Or, j'entends par propre, ce qui ne se laisse pas percevoir par un autre sens et qui ne laisse pas de place à l'illusion. Ainsi, la vue perçoit la couleur, l'ouïe le son et le goût la saveur. Le toucher, lui, comporte effectivement un plus grand nombre de différences. Mais il n'en reste pas moins que chaque sens est juge de ces différences. Et, s'il se trompe, ce n'est pas sur le fait d'une couleur ou d'un son, mais bien sur l'identité ou la localisation du coloré ou du sonore. Tels sont donc les objets qu'on appelle propres à chaque partie.

Quant à ceux qu'on appelle communs, ce sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur, vu que pareils objets ne sont propres à aucun sens, mais sont communs à tous ; en effet, un mouvement sensible au toucher l'est aussi à la vue.

On parle enfin de sensible par accident dans le cas, par exemple, où le blanc se trouve être le fils de Diarès. C'est, en effet, par accident que ce dernier fait l'objet d'une perception, parce qu'il se trouve accidentellement lié au blanc qu'on perçoit. C'est aussi pourquoi le sens ne subit aucune affection comme telle, de la part de ce sensible. Parmi les objets sensibles de soi, en revanche, ce sont les objets propres qui sont souverainement sensibles et c'est par rapport à eux que se détermine naturellement la substance de chaque sens.

Chapitre 7

Sens et sensibles propres

La vue et le visible

Donc, ce que perçoit la vue, c'est le visible. Or est visible, la couleur, d'une part, et, d'autre part, une chose qui, bien qu'exprimable dans une formule, se trouve n'avoir pas de nom ; mais on verra parfaitement plus avant ce que nous voulons dire.

Le visible, en effet, est couleur, c'est-à-dire, ce qui se trouve à la surface des objets qui sont visibles de soi et qui le sont de soi, non parce que cela tient à leur raison, mais parce qu'ils contiennent en eux un motif de visibilité. Or la couleur est invariablement l'agent susceptible d'imprimer un mouvement à ce qui est actuellement transparent ; c'est cela sa nature. Voilà précisément pourquoi il n'y a pas d'objet visible sans lumière, mais que la couleur de chaque chose se voit toujours dans la lumière. Aussi faut-il commencer par parler de la lumière et dire ce qu'elle est.

La lumière et la transparence

Il y a donc de la transparence. Or, par transparence, j'entends ce qui, bien que visible, ne l'est pas de soi, pour dire les choses simplement, mais en raison d'une couleur qui lui est étrangère ; et telle est la qualité de l'air, de l'eau et de beaucoup de solides. Car ce n'est pas en tant qu'eau, ni en tant qu'air, que ces corps ont de la transparence, mais du fait qu'ils sont dotés d'une certaine nature qu'on retrouve identique en chacun des deux et dans le corps éternel supérieur.

Quant à la lumière, c'est l'acte de cette transparence, en tant que telle. Là où elle se trouve potentiellement, en revanche, se trouve aussi l'obscurité, tandis que la lumière est comme la couleur du transparent lorsqu'il se trouve réalisé sous l'effet du feu ou d'un élément tel que le corps supérieur, puisque celui-ci présente avec le feu une seule et même propriété.

Donc, on a dit ce qu'est la transparence et ce qu'est la lumière : il ne s'agit, ni de feu, ni, en général, d'un corps, ni même de l'effluve d'un corps quelconque, car il s'agirait également d'une sorte de corps dans ces conditions, mais de la présence du feu ou d'un élément analogue au sein de la transparence. Et, de fait, deux corps ne peuvent se trouver ensemble au même endroit. On croit, en plus, que la lumière est le contraire de l'obscurité. Or l'obscurité consiste à priver de ce genre d'état la transparence. Il est par conséquent évident que sa présence constitue la lumière. D'où le tort d'Empédocle et de quiconque, par ailleurs, aurait professé son opinion, d'après laquelle la lumière se déplacerait et couvrirait en un moment l'espace entre la terre et la périphérie, mais sans que nous nous en apercevions. C'est, en effet, à la fois déroger à l'évidence de la raison et mépriser l'enseignement des phénomènes. Car, sur une courte distance, le déplacement peut bien échapper, mais qu'il échappe sur la distance du levant au couchant, c'est demander beaucoup trop.

Par ailleurs, ce qui est susceptible de couleur, c'est l'incolore, tandis que ce qui est susceptible d'être bruyant, c'est l'insonore. Et l'incolore, c'est le transparent et l'invisible ; ou bien c'est ce qu'on voit à peine, comme, semble-t-il, ce qui est obscur. Or tel est bien le transparent, non, bien sûr, lorsque la transparence est réalisée, mais lorsqu'elle est potentielle, car c'est la même nature qui est tantôt obscurité, tantôt lumière.

Tout visible cependant ne l'est pas dans la lumière. Seule, l'est, au contraire, la couleur intime de chaque objet. En effet, certaines choses ne se voient pas dans la lumière, alors qu'elles produisent une sensation dans l'obscurité. Tels sont les objets qui apparaissent ignés et brillants, bien qu'il n'y ait pas de terme unique pour les désigner. Ainsi, les champignons agarics, la corne, les têtes de poissons, les écailles, les yeux. Mais on ne voit la couleur intime d'aucun de ces objets.

Pour quel motif ces choses-là se voient-elles ? C'est, bien sûr, une autre question. Mais, jusqu'ici, il y a au moins un fait évident, c'est que ce qui se voit dans la lumière est la couleur. Aussi ne se voit-elle pas sans lumière.

Le milieu entre le visible et la vue

Ce qui fait d'elle, en effet, qu'elle est une couleur, c'est, on l'a dit, la propriété d'imprimer un mouvement à ce qui est actuellement transparent. Or la réalisation de la transparence est la lumière. Il en est, du reste, un indice évident : si l'on vient, en effet, à placer l'objet coloré sur la vue elle-même, il ne se verra pas. Mais, en fait, la couleur imprime un mouvement au transparent, l'air, par exemple ; et c'est donc celui-ci qui, contigu à l'organe sensoriel, met ce dernier en mouvement. Démocrite, en effet, ne rend pas bien compte du phénomène lorsqu'il croit que si l'entre-deux devenait vide, on verrait avec précision même une fourmi qui serait dans le ciel. La chose, en fait, est impossible. Car c'est lorsque le sensoriel subit une certaine affection que se produit la vision. Donc, si ce ne peut être sous l'effet de ce qu'on voit, c'est-à-dire la couleur elle-même, il reste que ce doit être sous l'effet du milieu. La réalité d'un intermédiaire est par conséquent nécessaire ; et, avec le vide, ce n'est pas la précision qu'on obtiendrait, mais l'impossibilité de rien voir du tout.

Donc, on a dit pour quel motif la couleur doit être nécessairement dans la lumière pour se voir, alors que le feu, lui, se voit dans les deux cas, aussi bien dans l'obscurité que dans la lumière. Ce qui tient également de la nécessité, puisque c'est grâce à lui que la transparence devient transparence.

Mais le même argument vaut aussi pour le son et l'odeur. Car aucune de ces réalités ne touche le sensoriel pour produire une sensation. Au contraire, sous l'effet d'une odeur ou d'un son, c'est le milieu intermédiaire qui se trouve ébranlé, et c'est par celui-ci que l'est chacun des organes sensoriels. Si l'on place, en revanche, l'objet sonore ou l'objet odorant sur le sensoriel lui-même, on ne produira aucune sensation. C'est d'ailleurs pareil pour le toucher et le goût, mais il n'y paraît pas ; et le motif en sera plus tard évident. Quant au milieu intermédiaire, il s'agit, pour les sons, de l'air, mais, pour les odeurs, il n'a pas de nom. Il existe, en effet, une sorte d'affection commune à l'air et à l'eau, qui, analogue à la transparence pour la couleur, joue le même rôle pour ce qui possède une odeur, et qu'on retrouve dans ces deux éléments à la fois. Car il apparaît que les animaux qui vivent dans l'eau possèdent un sens de l'odorat. Mais l'homme et tous ceux des animaux terrestres qui respirent sont dans l'incapacité de percevoir les odeurs sans respirer. Et le motif, ici encore, en sera exposé plus tard.

Chapitre 8

Mais, pour l'instant, il faut d'abord que nous donnions des précisions sur le son et l'ouïe.

L'ouïe et le son

Conditions du son actuel

Or le son se présente de deux manières. D'un côté, en effet, c'est une réalité actuelle. Mais de l'autre, c'est une chose potentielle. Car nous prétendons que si certains objets ne sont pas sonores, comme l'éponge, la laine, d'autres, en revanche, le sont, comme le bronze ou tout ce qui est solide et plat, parce qu'ils sont capables de résonner, c'est-à-dire, de produire effectivement un son dans le milieu entre soi et l'ouïe.

D'autre part, le son actuel est toujours la réaction d'une chose à une autre, dans un certain milieu. C'est, en effet, le produit d'un coup. Dès lors, le son est impossible avec un seul objet, car on distingue le percuteur de l'objet percuté. Si bien que l'objet qui résonne réagit à un autre objet. Il n'y a, d'ailleurs, pas de coup sans transport.

Mais, comme nous le disions, un coup porté au hasard sur n'importe quoi ne donne pas le son. On ne produit, en effet, aucun son, si c'est de la laine qu'on frappe. Mais le bronze, lui, résonne, ainsi que tous les objets plats et creux. Le bronze, c'est parce qu'il est plat. Quant aux objets creux, par répercussion, ils multiplient les coups à la suite du premier, vu que l'air ébranlé est incapable de sortir.

Le milieu et l'ouïe

De plus, on entend dans l'air et dans l'eau, mais moins. Toutefois, ce qui régit fondamentalement le son, ce n'est pas l'air, ni l'eau. Il doit y avoir, au contraire, choc de solides l'un contre l'autre et contre l'air. Or cela se produit quand l'air frappé offre une résistance et ne se dissipe pas. C'est pourquoi, en cas de coup rapide et violent, celui-ci rend un son. Le mouvement de l'objet qui bat l'air doit, en effet, devancer sa dissipation. C'est comme si l'on voulait frapper un amas ou un filet de sable qui est emporté rapidement.

Il y a, par ailleurs, écho, lorsque est constituée une masse d'air qui, en raison de la cavité qui la borne et l'empêche de se dissiper, vient faire rebondir l'air ambiant comme une balle. Il semble, du reste, qu'il y ait toujours un écho, mais pas clair, puisque aussi bien le son donne lieu au même phénomène que la lumière. La lumière, en effet, se réfléchit perpétuellement ; sinon, elle ne se répandrait point partout et il y aurait, au contraire, obscurité en dehors de ce qu'éclaire le Soleil. Mais elle ne se réfléchit pas de la même façon qu'à partir de l'eau, du bronze ou de quelque autre objet plat, au point de pouvoir faire de l'ombre ; ce par quoi nous définissons la lumière.

Quant au vide, il est correct de dire qu'il joue un rôle fondamental dans l'audition, parce que l'opinion veut que l'air soit vide. Toutefois, c'est l'air qui fait qu'on entend, chaque fois qu'il est ébranlé dans sa masse unique et continue. Mais, vu son inconsistance, il ne résonne que dans le cas où c'est un objet plat qui est percuté. C'est d'ailleurs alors qu'il acquiert du même coup son unité, en raison de la surface de l'objet plat, car cette dernière constitue une unité.

Donc, est susceptible de produire un son, ce qui peut ébranler une unité d'air en continu jusqu'à l'ouïe. Or celle-ci présente la même nature que l'air. Et du fait qu'elle est située à l'air, le mouvement de l'air externe s'accompagne d'un mouvement de l'air interne. C'est précisément pourquoi n'importe quel membre ne sert pas à l'animal pour entendre et que le mouvement de l'air ne se transmet pas partout. Car ce n'est pas partout que l'animal contient de l'air qui fasse office d'organe mobile et sonore.

L'air est donc un corps lui-même insonore, vu sa facilité à se dissiper. Mais lorsqu'on l'empêche de se dissiper, son mouvement devient un son. Quant à celui que contient les oreilles, il s'y trouve abrité de manière à être immobile, afin de sentir avec précision toutes les variations du mouvement. C'est d'ailleurs pour cela que nous entendons également dans l'eau, parce que celle-ci ne pénètre pas jusqu'à l'air même qui est associé à notre nature, que dis-je ? même pas jusqu'à l'oreille, en raison du labyrinthe. Mais quand cela se produit, on n'entend pas plus que lorsque le tympan est atteint du genre de maladie qui affecte la peau sur la pupille. Il est cependant un indice permettant de savoir si l'on entend ou non, c'est le bruissement continu que fait l'oreille comme la corne. L'air qui se trouve dans les oreilles est, en effet, perpétuellement agité d'un certain mouvement naturel. La sonorité, en revanche, lui est étrangère et n'est pas le propre de l'air. C'est d'ailleurs pour cela qu'on dit entendre grâce au vide qui résonne. En fait, nous entendons grâce à un organe qui contient une portion d'air déterminée.

Origine du son et nature des différentes sonorités

Est-ce que, d'autre part, le son est émis par l'objet percuté ou bien par celui qui percute ? Ou bien encore par les deux à la fois, mais de façon différente ? Car le son constitue l'agitation du corps capable de cette sorte précise de mouvement que présentent les objets qui rebondissent à partir des surfaces plates, lorsqu'on les heurte. Donc, comme on l'a dit, tout objet percuteur ou percuté n'émet pas un son. Ainsi, une épingle qui frapperait une épingle. Mais l'objet percuté doit avoir une face plane, de façon que l'air puisse s'y ramasser pour rebondir et vibrer.

Quant aux différentes sortes de sonorités, elles se manifestent dans le son effectif. De même, en effet, que, sans lumière, les couleurs ne se voient pas, de la même façon, en l'absence de son, l'aigu et le grave ne se perçoivent pas non plus. On en parle, toutefois, selon une métaphore tirée des objets tangibles. En effet, l'aigu ébranle le sens un bref instant en profondeur et le grave un long moment, mais peu. L'aigu n'est donc pas le rapide, ni le grave le lent, mais c'est par sa rapidité que le mouvement de l'aigu devient tel, et par sa lenteur celui du grave. Ce qui, semble-t-il, présente une analogie avec l'aigu et l'obtus dans l'ordre du toucher. L'aigu, en effet, a l'air de piquer et l'obtus de presser, vu que le premier ébranle un bref instant et le second un long moment. Ainsi se fait-il que l'un soit rapide et l'autre lent.

Le son vocal

En ce qui regarde le son, l'on se bornera donc à ces précisions. Quant à la voix, elle constitue la sorte de son qu'émet un être animé. Aucun des objets inanimés n'a, en effet, de voix. C'est seulement en raison d'une similitude qu'on parle, par exemple, de la voix d'une flûte, d'une lyre et de tous les autres objets inanimés qui possèdent un registre, un timbre et un langage. Il y a, de fait, ressemblance, puisque la voix possède aussi ces déterminations.

Beaucoup d'animaux, cependant, n'ont pas de voix : les non-sanguins, par exemple, ainsi que, parmi les sanguins, les poissons. Et c'est parfaitement rationnel, puisque le son constitue un mouvement de l'air. Il en est bien dont on dit qu'ils ont une voix, par exemple, des poissons de l'Acheloüs. Mais ce sont des bruits qu'ils profèrent par leurs branchies ou un autre organe similaire. Or la voix, c'est le son qu'émet l'animal, mais pas à l'aide de n'importe laquelle de ses parties. Au contraire, puisque chaque son suppose la percussion d'un objet sur un autre dans un certain milieu, c'est-à-dire, l'air, il y a là une bonne raison pour que, seuls, puissent avoir de la voix ceux qui sont réceptifs à l'air.

D'emblée, en effet, la respiration sert à la nature pour deux opérations, tout comme la langue sert au goût et au langage. Le goût, dans ce cas, répond à une nécessité et, pour cette raison, il appartient à une grande majorité d'animaux, tandis que la faculté de se faire comprendre répond à une fin de bien-être. De la même façon, le souffle inhalé sert ensemble à la chaleur interne,

en raison d'une nécessité (on en dira le motif ailleurs), et à la phonation, qui vise à conférer le bien-être. Or l'instrument nécessaire à la respiration, c'est le larynx ; et cet organe est au service du poumon. C'est grâce à ce dernier organe, en effet, que le degré thermique des animaux pédestres dépasse celui des autres. Mais ce qui a aussi besoin de la respiration, c'est d'abord la région qui enveloppe le cœur. Il est donc nécessaire que l'air pénètre à l'intérieur du sujet qui respire. Par conséquent, la voix, c'est le coup que frappe l'air inspiré par l'âme inhérente à ces organes, lorsqu'il porte sur ce qu'on appelle la trachée-artère.

Tout son produit par un animal n'est pas, en effet, vocal, comme nous disions. Car on peut aussi émettre un son avec la langue ou lorsqu'on tousse. Il faut, au contraire, un organe percuteur animé et qui s'accompagne d'une certaine représentation. Car la voix constitue un son significatif, et non le bruit de l'air inspiré, comme la toux. Avec cet air inspiré, au contraire, on frappe contre la trachée artère l'air qu'elle contient. Et un indice, c'est qu'on ne peut donner de la voix lorsqu'on inspire, ni lorsqu'on expire, mais lorsqu'on retient sa respiration. Car c'est avec cet air qu'on retient que l'on déclenche le mouvement vocal. On voit d'ailleurs aussi pourquoi les poissons n'ont pas de voix : c'est qu'ils n'ont pas de larynx. Et s'ils ne possèdent pas cet organe, c'est qu'ils n'inhalent pas l'air et ne respirent pas. Pour quel motif ? C'est une autre question.

Chapitre 9

L'odorat et l'odeur

L'odeur, de son côté, ou ce qui est odorant, est un sujet moins facile à traiter que ceux dont on a parlé. Car l'odeur n'est pas un genre de chose qui se laisse clairement définir, comme c'est le cas du son, de la lumière ou de la couleur, pour le motif que ce genre de sensation, nous ne le possédons pas avec acuité, mais à un moindre degré de perfection que beaucoup d'animaux.

Comparaisons avec les autres sens et les autres sensibles

L'homme, en effet, possède un mauvais odorat et il ne perçoit aucun des objets odorants sans qu'il ne paraisse désagréable ou agréable. Comme quoi cet instrument sensoriel manque d'acuité. On est fondé à croire, toutefois, que c'est de cette manière également que les animaux aux yeux durs perçoivent les couleurs : ils ne peuvent voir de façon claire les différences de couleurs que par la crainte qu'elles suscitent ou non. Or telle est aussi la façon dont le genre humain distingue les odeurs.

Car s'il semble bien y avoir une analogie avec le goût, c'est-à-dire, une similitude entre les espèces de saveurs et celles de l'odeur, malgré tout, nous avons le goût plus fin, parce que c'est une sorte de toucher et que ce dernier sens, chez l'homme, est le plus aiguisé qu'il possède. Pour le reste, en effet, l'homme le cède à bien des animaux, mais pour ce qui regarde le toucher, il dépasse de beaucoup les autres en acuité. Aussi est-il également le plus sagace des animaux. Et ce qui l'indique, c'est que même à l'intérieur du genre humain, la ligne de partage entre les bien doués et ceux qui ne le sont pas, est tracée par cet instrument sensoriel et par aucun autre. Ceux dont la chair est dure, en effet, ne sont pas doués intellectuellement, tandis que ceux qui ont la chair tendre le sont.

Mais on peut comparer avec la saveur, qui est tantôt douce, tantôt amère. Il en va ainsi des odeurs, bien que certaines choses ont l'odeur et la saveur qui se correspondent (je veux dire, par exemple, une odeur douce et une saveur douce), tandis que d'autres présentent une situation contraire. Pareillement, il existe aussi une odeur aigre, âcre, acide et onctueuse, bien que, comme nous le disions, on ne saisisse pas les odeurs de manière aussi nette que les saveurs. C'est donc de celles-ci qu'elles ont tiré leurs noms, en vertu de la ressemblance des choses en

cause. Il y a, en effet, la douceur du safran ou du miel, d'un côté, et, de l'autre, l'aigreur du thym ou des choses de ce genre ; et il en va de la même façon dans les autres cas.

On peut, d'ailleurs, comparer avec l'ouïe et chacun des sens. L'un porte sur ce qui est audible ou ne l'est pas, l'autre, sur ce qui est visible ou ne l'est pas et l'odorat sur ce dont on peut saisir l'odeur ou qui est inodore. Mais une chose est inodore, tantôt parce qu'elle ne peut avoir d'odeur du tout, tantôt parce qu'elle en a peu ou que son odeur est mauvaise. Or c'est ainsi que s'entend également l'insipide.

La question de l'odorat en milieu liquide

D'autre part, l'olfaction s'opère aussi à travers un milieu, comme l'air ou bien l'eau. Car les animaux aquatiques, sanguins et non sanguins pareillement, passent pour percevoir une odeur, tout comme ceux qui vivent à l'air. Certains d'entre eux se dirigent, en effet, de loin vers la nourriture, lorsqu'ils la subodorent.

C'est pourquoi se pose manifestement une question embarrassante. On fait l'hypothèse que tous perçoivent les odeurs de façon semblable ; mais l'homme, pour cela, respire et, s'il ne le fait pas et qu'au contraire, il expire ou retienne son souffle, il ne perçoit point d'odeur, ni de loin, ni de près, pas même si on lui introduit l'objet contre la narine. Le fait, certes, qu'un objet placé sur l'organe sensoriel lui-même soit imperceptible est commun à tous ; mais le fait de ne pas percevoir sans respirer est propre au cas des hommes. On le voit d'ailleurs à l'épreuve. Par conséquent, les non-sanguins, dès lors qu'ils ne respirent pas, devraient avoir quelque autre sens en dehors de ceux dont on parle. Mais ce n'est pas possible, puisque c'est l'odeur qu'ils perçoivent. La sensation de ce qui a une odeur, qu'elle soit incommode ou suave, constitue, en effet, l'olfaction. Et, de plus, ils périssent manifestement, eux aussi, sous l'action des mêmes odeurs fortes que l'homme, par exemple, celles du goudron, du soufre ou des choses de ce genre. Donc, ils perçoivent nécessairement les odeurs, mais sans respirer !

Il semble bien, toutefois, que, chez les hommes, cet organe sensoriel présente une différence par rapport à celui des autres animaux. C'est comme leurs yeux par rapport à ceux des animaux qui ont l'œil dur. Leurs yeux sont, en effet, pourvus d'une membrane et d'une sorte d'enveloppe, que constituent les paupières. Or s'il n'a bougé et relevé celles-ci, l'homme ne voit pas. Les animaux à œil dur, en revanche, ne possèdent rien de semblable, mais voient directement ce qui se produit dans le milieu transparent. Ainsi donc l'organe sensoriel qui permet de saisir les odeurs serait, lui aussi, chez les uns, à découvert, comme l'œil ; mais chez les autres, qui sont réceptifs à l'air, il posséderait un élément protecteur qui s'écarterait à l'inspiration, quand se dilatent les veines et les pores.

Et c'est pourquoi ceux qui respirent ne perçoivent pas d'odeur en milieu humide. Car il leur est nécessaire, pour sentir une odeur, de respirer. Or il est impossible de le faire en milieu humide. L'odeur est, au reste, relative au sec, comme la saveur à l'humide, et l'organe sensoriel qui permet de sentir l'odeur potentiellement une qualité de ce genre.

Chapitre 10

Le goût et la saveur

Singularité du sens sans intermédiaire

L'objet du goût, de son côté, est quelque chose de tangible. Et cela explique qu'il ne soit pas sensible à travers le corps intermédiaire qui lui est étranger, car le toucher ne suppose rien de tel non plus. Et, d'ailleurs, le corps qui contient la saveur, le corps sapide, a l'humidité pour matière, ce qui constitue une chose tangible. Aussi, quand bien même nous serions dans l'eau,

nous aurions la perception du sucre qu'on y aurait introduit. Or cette sensation ne nous viendrait pas par le truchement du milieu, mais du fait d'un mélange avec l'élément humide, comme dans le cas de la boisson. La couleur, en revanche, ne se voit pas ainsi, du fait qu'elle se mélangerait, ni du fait de ses effluves.

Comparaisons avec les sens à distance

Donc, rien ne fait office de milieu. Néanmoins, la saveur représente ce qui est perceptible au goût, au même titre que la couleur ce qui est perceptible à la vue. Or rien ne produit une sensation de saveur sans humidité, c'est-à-dire, sans contenir, actuellement ou potentiellement, de l'humidité. Ainsi, le salé, qui peut, en effet, lui-même se dissoudre aisément et agir comme dissolvant sur la langue.

Mais la comparaison va plus loin. La vue porte ensemble sur le visible et l'invisible, puisque l'obscurité est invisible et que c'est la vue qui en juge. Elle porte en outre sur ce qui est brillant à l'excès, puisque cet objet, lui aussi, est invisible, bien que d'une autre façon que l'obscurité. Pareillement, l'ouïe, de son côté, porte ensemble sur le son et le silence, qui sont, l'un, audible, l'autre, non. Elle porte aussi sur le grand bruit tout comme la vue sur le brillant. De même, en effet, que le son faible est inaudible, d'une certaine façon le grand bruit violent l'est aussi. Par ailleurs, on parle d'invisible, tantôt, à propos de ce qui n'est pas visible du tout, exactement comme, en d'autres cas, on parle d'impossible, tantôt, lorsqu'on affaire à une nature visible qu'on ne voit pas ou qu'on voit mal, comme on parle de l'animal apode ou du fruit sans noyau. Et c'est ainsi que le goût, lui aussi, concerne ensemble ce qui a de la saveur et ce qui est insipide, mais celui-ci peut être une chose qui a peu de saveur ou une mauvaise saveur, ou encore une chose susceptible de faire disparaître le goût.

L'opinion, de son côté, veut qu'au départ, il s'agisse de ce qui est potable ou non. De fait, on goûte en quelque sorte dans les deux cas, sauf que le second cas correspond à une mauvaise saveur ou à une sensation susceptible de faire disparaître le goût, tandis que le premier cas représente une sensation conforme à la nature.

Conditions du goût et espèces de saveurs

Par ailleurs, le potable concerne en commun le toucher et le goût. Mais dès lors que l'objet savoureux est humide, il faut encore nécessairement que l'organe sensoriel correspondant ne soit, ni déjà réellement humide, ni incapable de s'humidifier. Car le goût subit une certaine affection de la part de l'objet savoureux en tant que tel. Ce qui implique nécessairement l'humidification de ce qui peut l'être en se conservant, mais ne l'est pas, c'est-à-dire de l'organe sensoriel propre au goût. Et ce qui l'indique, c'est que la langue n'a de sensibilité, ni lorsqu'elle est complètement sèche, ni lorsqu'elle est trop humide. Car le contact, alors, se fait avec l'humidité primitive, comme lorsqu'on a préalablement goûté une forte saveur et qu'on en goûte une autre. C'est encore ainsi qu'aux malades, tout paraît amer, du fait qu'ils perçoivent avec la langue chargée d'une humidité qui a ce genre de saveur.

Quant aux espèces de saveurs, tout comme dans le cas des couleurs, il y a, d'abord, les saveurs simples, qui sont contraires, le doux et l'amer ; puis, rattaché au premier, l'onctueux et, rattaché au second, le salé ; enfin, parmi les saveurs intermédiaires, l'aigre, l'âpre, l'astringent et l'acide. Ce sont à peu près là, en effet, les différences de saveurs que reconnaît l'opinion. Si bien que le sens gustatif est ce qui, potentiellement, possède ce genre de déterminations, tandis que l'objet savoureux est ce qui peut les lui faire effectivement posséder.

Chapitre 11

Le toucher et le tangible

Exposé de deux apories

Le tangible, par ailleurs, et le toucher appellent le même raisonnement. Si le toucher, en effet, n'est pas un sens unique, mais représente plusieurs sens, nécessairement les objets tangibles seront aussi des sensibles multiples. Or on se le demande : est-ce qu'il s'agit de plusieurs sens ou d'un seul ? Et quel est l'organe sensoriel qui correspond à la faculté tactile ? Est-ce ou non la chair et son équivalent chez les autres animaux ? Ou bien, au contraire, cela constitue-t-il l'intermédiaire, le siège fondamental de la sensibilité étant quelque autre organe interne ?

Chaque sens paraît, en effet, saisir une seule contrariété. Ainsi, pour la vue, le blanc et le noir, pour l'ouïe, l'aigu et le grave ou, pour le goût, l'amer et le doux. Or le tangible implique plusieurs contrariétés : chaud-froid, sec-humide, dur-mou et toutes celles de ce genre qu'on peut identifier par ailleurs. Il y a bien une façon de résoudre l'embarras, du moins sur ce point, vu que, même dans le cas des autres sens, il est de multiples contrariétés. Ainsi, dans la voix, il y a, non seulement l'aigu et le grave, mais aussi la force et la faiblesse, la douceur et la rugosité ou d'autres caractères semblables. Et il existe aussi, pour la couleur, d'autres différences du même genre. Mais quel objet unique, tel le son pour l'ouïe, serait sous-jacent au toucher, c'est ce qu'on ne voit pas clairement.

Est-ce que, d'autre part, l'organe sensoriel est interne, ou bien est-ce qu'il s'agit, au contraire, directement de la chair ? Aucun indice, semble-t-il, n'est à chercher dans le fait que la sensation se produit en même temps que le contact. Car, en réalité, si l'on entoure la chair d'une sorte de membrane artificielle, on donnera pareillement le signal de la sensation dès qu'on la touche. Pourtant, il est évident que la membrane ne contient pas l'organe sensoriel.

Solutions

Mais supposons encore que celle-ci devienne congénitale : le parcours de la sensation sera plus rapide encore. C'est pourquoi la partie du corps qui ressemble à cette membrane paraît bien se comporter comme l'enveloppe d'air qui nous encercle, si elle faisait partie de notre nature. Nous aurions, en effet, alors l'impression de percevoir par quelque unique organe et le son et la couleur et l'odeur, avec le sentiment que la vue, l'ouïe et l'odorat sont un seul sens quelconque. Mais en réalité, vu que les mouvements se produisent à travers un milieu distinct, les organes sensoriels qu'on a dits se présentent manifestement comme différents. Or, dans le cas du toucher, la distinction, en réalité, n'apparaît pas.

Si l'air, en effet, ou l'eau ne peuvent constituer le corps animé, parce qu'il doit être quelque chose de solide, il lui reste à être un mélange de terre et de ces éléments, tel que se veulent la chair et son correspondant. De sorte que, nécessairement, le corps doit aussi constituer pour le sens tactile, un milieu intermédiaire intégré à notre nature, à travers lequel se produisent les sensations, lesquelles sont multiples. Et ce qui montre qu'elles sont multiples, c'est le toucher dans le cas de la langue. Car on perçoit toutes les déterminations tactiles par la même partie du corps qui perçoit aussi la saveur. Donc si le reste de la chair percevait également la saveur, on aurait le sentiment que le goût et le toucher constituent un seul et même sens, alors qu'en réalité, ils sont deux, parce qu'il n'y a pas de réciprocité.

L'illusion du contact

Mais on peut être embarrassé dans l'hypothèse où tout corps possède une profondeur, c'est-à-dire la troisième dimension. Deux corps qui ont entre eux quelque intermédiaire ne peuvent être eux-mêmes mutuellement en contact. D'autre part, il n'y a pas d'humidité incorporelle, même artificielle. Au contraire, cela implique nécessairement de l'eau ou une chose qui contient de l'eau. Or les objets en contact mutuel dans l'eau, dont les bords ne sont pas secs, doivent nécessairement avoir entre eux de l'eau, qui submerge leurs extrémités. Mais, si cela est vrai, ils ne peuvent se toucher l'un l'autre dans l'eau. Et il en va de même dans l'air aussi, car l'air se comporte envers ce qu'il contient, tout comme l'eau envers ce qui se trouve dans l'eau elle-même. Mais cela nous échappe davantage, comme les animaux aquatiques qui ne voient pas que c'est une chose mouillée qui en touche une autre. Par conséquent, est-ce que tous les objets de la sensation sont perçus de la même façon ou bien certains le sont-ils d'une manière et les autres autrement, d'après ce qui est en réalité l'opinion : le goût et le toucher grâce au contact et les autres à distance ?

Mais non ! Au contraire, le dur et le mou nous sont également sensibles au travers d'autres choses, exactement comme le sonore, le visible et l'odorant, sauf qu'ici, c'est de loin et, là, de près. Dès lors, ça nous échappe. Le fait est bien que toutes nos sensations s'opèrent par le truchement d'un milieu, mais dans ces cas-là, on ne s'en avise pas. Et, pour sûr, ainsi que nous le disions déjà auparavant, si nous venions à percevoir tous les tangibles à travers une membrane sans nous aviser qu'elle nous en sépare, nous nous comporterions comme nous le faisons en réalité dans l'eau ou dans l'air, où nous avons effectivement le sentiment de toucher les objets sans aucun intermédiaire. Mais la différence du tangible par rapport aux déterminations visibles ou sonores, c'est que nous percevons ces dernières par un effet que l'intermédiaire produit sur nous, alors que nous sentons les tangibles, non par l'effet de l'intermédiaire, mais en même temps que lui, comme lorsque quelqu'un a reçu un coup au travers d'un bouclier. Ce n'est pas que le bouclier, après avoir reçu un coup, l'ait frappé ! Ce qui est arrivé, au contraire, c'est que les deux ont ensemble reçu le coup.

Et, en somme, il semble bien qu'il en aille de la chair et de la langue comme il en va de l'air ou de l'eau en rapport avec la vue, l'ouïe et l'odorat : elles se trouvent, à l'égard de l'organe sensoriel, dans le même rapport que chacun de ces éléments-là. Quand, d'ailleurs, l'organe sensoriel lui-même est touché, il ne peut y avoir de sensation, ni là, ni ici. Ainsi, quand on place un corps blanc contre l'extrémité de l'œil.

Par où il est également évident que l'organe sensoriel du tangible est interne. Car ainsi, il peut en être exactement comme dans le cas des autres sens. Placés, en effet, contre l'organe sensoriel, les sensibles ne se perçoivent pas ; mais placés contre la chair, ils le sont. Par conséquent, la chair constitue l'intermédiaire du sens tactile.

Conclusions : les tangibles

Donc, les tangibles correspondent aux différences que présente le corps en tant que tel. J'entends les différences qui définissent les éléments : chaud-froid, sec-humide, dont nous avons parlé au préalable dans les exposés consacrés aux éléments. Quant à l'organe sensoriel du tact qui les saisit et où, fondamentalement, réside le sens qu'on appelle le toucher, c'est la partie qui présente potentiellement ces qualités. Sentir, en effet, c'est subir quelque chose. Par conséquent, l'agent rend tel qu'il est réellement lui-même ce qui l'est potentiellement.

Aussi ne sentons-nous pas ce qui est chaud ou froid, dur ou tendre au même degré que nous, mais bien les excès. Comme quoi le sens présente une sorte d'état moyen entre les contraires qu'on trouve dans les sensibles. Et telle est la raison pourquoi il juge des sensibles. C'est que la moyenne permet de juger. Elle devient, en effet, chacun des extrêmes par rapport à l'autre. Et

s'il faut, quand on veut percevoir le blanc et le noir, n'être ni l'un ni l'autre actuellement, mais l'un et l'autre à la fois potentiellement (et cela vaut aussi dans le cas des autres sens), il faut aussi, dans le cas du toucher, n'être ni chaud, ni froid.

En outre, tout comme la vue, on l'a dit, porte sur le visible et l'invisible d'une certaine manière, et pareillement les autres sens sur des déterminations opposées, de la même façon le toucher porte également sur ce qui est tangible et intangible. Or est intangible, ce qui présente à un degré tout à fait infime l'une des distinctions tangibles, comme c'est le cas de l'air, ainsi que, parmi les déterminations tangibles, celles qui sont des excès, comme les éléments destructeurs. Voilà donc, pour chaque sens, un exposé schématique.

Chapitre 12

L'immatérialité du sens et de la sensation

Mais de toute sensation, en général, on doit concevoir l'idée que le sens constitue ce qui est propre à recevoir les formes sensibles sans la matière.

Ainsi, la cire reçoit la marque de la bague sans le fer et l'or ; et elle prend la marque d'or ou celle de bronze, mais pas en tant qu'or ou bronze. De façon analogue, chaque fois que le sens perçoit, il pâtit de ce qui a une couleur, une saveur ou une sonorité ; ce n'est pas, cependant, de la chose qu'on dit avoir l'une de ces qualités, mais de la qualité précise en question et dans l'ordre formel. Quant au siège fondamental de la sensation, il est la réalité où se trouve cette sorte de capacité.

Donc, il est identique à cette capacité, mais d'essence différente. Car si l'organe qui perçoit peut être une certaine grandeur, à coup sûr, l'être du sensitif, pas plus que le sens, ne constitue une grandeur, mais une sorte de raison et une capacité de cet organe.

Ce qui, d'ailleurs, fait aussi apparaître pourquoi, à l'occasion, les perceptions sensibles à l'excès détruisent les organes sensoriels. En effet, chaque fois que le mouvement de l'organe sensoriel devient trop fort, sa raison (c'est-à-dire le sens), se dissipe, tout comme l'accord et le ton d'un instrument dont les cordes seraient heurtées violemment.

Et on voit aussi pourquoi, en fait, les plantes n'ont pas de sensations, bien qu'elles possèdent quelque parcelle d'âme et qu'elles subissent quelque peu l'effet des réalités tangibles elles-mêmes, puisqu'elles sont sensibles au froid et au chaud. Le motif, en réalité, c'est qu'elles ne présentent pas d'état moyen, ni le genre de principe capable de recevoir les formes des objets sensibles, mais subissent matériellement leurs effets.

On pourrait néanmoins se demander si un sujet peut être affecté de quelque façon par une odeur, s'il est incapable d'olfaction, ou par une couleur, s'il est incapable de vision, et pareillement dans le cas des autres sens. Mais si ce qui est perceptible à l'odorat, c'est l'odeur, dans l'hypothèse où l'odeur produit un effet, ce sera l'olfaction. De sorte qu'aucun sujet incapable d'olfaction n'est en mesure d'être affecté par une odeur. Et la même raison s'applique aussi aux autres cas. D'ailleurs, chacun des sujets capables de perception n'est affecté que dans les limites de sa capacité sensitive. Et l'évidence tient encore à ceci : ce n'est pas, en effet, la lumière ou l'obscurité, ni le son, ni l'odeur qui affectent les corps en quoi que ce soit, mais les choses qui les contiennent. Ainsi l'air, qui, chargé du tonnerre, fait éclater le bois.

Pourtant, les déterminations tangibles et les saveurs produisent cet effet ! Sinon, de quoi pourraient bien pâtir les êtres inanimés et s'altérer ? Est-ce donc que les autres sensibles le produisent aussi ? C'est plutôt que n'importe quel corps n'est pas sujet à subir l'effet d'une odeur ou d'un son, et que ceux qui le subissent sont indéfinis et sans consistance, comme l'air, puisqu'il dégage une odeur comme après avoir subi quelque chose. Qu'est-ce donc que saisir une odeur, en dehors du fait de subir quelque effet ? Eh bien, saisir une odeur, c'est aussi avoir une sensation, tandis que l'air, lui, s'il a subi un effet, a tôt fait d'être sensible.

LIVRE III

Chapitre 1

Sens et sensibles communs

Préambule

C'est un fait, par ailleurs, qu'il n'est pas d'autre sens que les cinq que j'appelle la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher. On peut s'en persuader par les arguments que voici.

En effet, si tout ce dont le toucher donne la sensation, nous en avons effectivement la sensation (parce que toutes les déterminations du tangible en tant que tel nous sont sensibles par le toucher), il faut nécessairement que si quelque sens fait défaut, nous fasse également défaut un organe sensoriel quelconque. Et c'est tout ce que nous sentons en le touchant nous-mêmes qui se trouve sensible par le toucher dont nous sommes doués. En revanche, tout ce que nous percevons à travers les intermédiaires et sans contact direct, nous est accessible grâce aux éléments simples, j'entends tels que l'air et l'eau. Or l'état des choses veut que, si un seul intermédiaire laisse percevoir plusieurs sensibles qui diffèrent génériquement les uns des autres, l'on soit nécessairement en mesure, avec l'organe sensoriel de ce type, de les percevoir toutes les deux à la fois : ainsi, dans l'hypothèse où l'organe sensoriel se compose d'air et où l'air constitue le milieu, on devrait percevoir le son et la coloration. Et si plusieurs milieux supportent le même sensible (ainsi, pour la coloration, l'air et l'eau, puisque l'un et l'autre sont transparents), alors, celui qui contient l'un des deux éléments seulement percevra le sensible qui se perçoit à travers les deux. Or, parmi les éléments simples, il n'y a que ces deux-là qui constituent des organes sensoriels : l'air et l'eau. La pupille, en effet, est formée d'eau, l'ouïe d'air et l'odorat de ceci ou de cela. Le feu, pour sa part, ou bien n'est constitutif d'aucun organe, ou bien il est commun à tous, puisqu'il n'y a pas d'animal en mesure de percevoir sans chaleur. Quant à la terre, ou bien elle n'est constitutive d'aucun, ou bien elle entre surtout dans le mélange constitutif du toucher. C'est pourquoi il ne peut y avoir, par suite, aucun organe sensoriel en dehors de l'eau et de l'air. Ce sont là, du reste, les organes que possèdent en réalité certains animaux. Donc, tous les sens sont détenus par les animaux, à la condition de n'être pas incomplets, ni atrophiés ; car, manifestement, même la taupe a les yeux sous la peau. Par conséquent, à moins que n'existe quelque autre corps ou une affection que ne possède aucun des corps d'ici-bas, aucun sens ne peut être omis.

La perception des sensibles communs et l'unité des sens propres

Mais il ne saurait y avoir non plus, pour les sensibles communs, quelque organe sensoriel propre. Ce sont des déterminations que chaque sens nous permet de percevoir accidentellement, comme le mouvement, la stabilité, la figure, la grandeur, le nombre, l'unité. Tout cela, en effet, nous le percevons grâce au mouvement. Ainsi, la grandeur se perçoit par le mouvement, de sorte que la figure aussi, puisque la figure est aussi une certaine grandeur, tandis que l'état de repos, c'est par l'absence de mouvement ; et le nombre, c'est par la négation du continu et grâce aux sensibles propres, car chaque sens perçoit une détermination unique.

Si bien qu'il est évidemment impossible qu'il y ait un sens propre pour percevoir l'une quelconque de ces déterminations, comme le mouvement. Car il en irait alors comme lorsque nous percevons effectivement par la vue ce qui est sucré. Mais cela, c'est parce qu'il se trouve que nous avons une perception de deux choses ; laquelle nous permet de les connaître ensemble lorsqu'elles coïncident. Sinon, nous n'en aurions absolument pas la perception, si ce n'est par accident, comme lorsqu'on voit le fils de Cléon. Car la vue ne dit pas que c'est le fils

de Cléon, mais qu'il est blanc, bien que cet objet se trouve être le fils de Cléon. Or, des sensibles communs, nous en avons bel et bien une perception commune, non par accident. Il n'est donc pas de sens qui leur soit propre ; car, autrement, nous n'en aurions la perception d'aucune façon, sauf à la manière dont on dit que nous voyons le fils de Cléon.

Ce sont, au contraire, leurs déterminations propres, des uns et des autres, que les sens perçoivent par accident, dans la mesure où ils représentent, non des sens autonomes, mais une unité, chaque fois qu'ils ont ensemble la perception de la même chose. Ainsi, lorsqu'on perçoit, de la bile, qu'elle est amère et jaune.

Car il ne revient certainement pas à un sens différent de dire que les deux forment une unité. Et c'est pourquoi le sens s'abuse et qu'en présence du jaune, il s'imagine qu'il s'agit de la bile.

On peut, d'ailleurs, se demander à quelle fin nous possédons plusieurs sens au lieu d'un seul uniquement, si ce n'est pour que ne passent pas inaperçus les sensibles secondaires et communs, comme le mouvement, la grandeur ou le nombre. Car si nous n'avions que la vue, laquelle perçoit du blanc, ces déterminations nous échapperaient davantage et il nous semblerait que toutes reviennent au même, parce que couleur et grandeur s'accompagnent mutuellement. Mais, en réalité, le fait que, dans un autre sensible, se retrouvent aussi les déterminations communes, rend évident que chacune d'elles constitue une certaine détermination distincte.

Chapitre 2

Le sentiment de sentir

Difficultés

Puisque, d'autre part, nous sentons que nous voyons et entendons, il faut nécessairement, ou bien que ce soit la vue qui permette de sentir que l'on voit, ou bien que ce soit un autre sens. Mais le même sens alors percevra la vue et la couleur qui lui est sujette. De sorte que, ou bien deux sens porteront sur le même sensible, ou bien le même sens se percevra lui-même. Et, de plus, si l'on suppose que c'est un autre sens qui perçoit la vue, ou bien l'on risque d'aller à l'infini, ou bien il y aura un sens qui se perçoit lui-même. De sorte qu'il faut faire l'hypothèse à propos du sens de départ.

Mais on reste dans l'embarras. Si, en effet, percevoir par la vue, c'est voir, et si ce que l'on voit, c'est la couleur ou le coloré, dans l'hypothèse où l'on peut voir ce qui voit, alors ce qui voit au départ possédera aussi une couleur.

Il est, toutefois, manifeste que percevoir par la vue ne se réduit pas à une seule chose. Car, lorsque nous ne voyons pas, c'est encore par la vue que nous jugeons de l'obscurité et de la lumière, mais pas de la même façon. Et, par ailleurs, même ce qui voit se trouve comme coloré, puisque le sensoriel est l'organe propre à recevoir le sensible sans la matière, dans chaque cas. C'est pourquoi, même après que les objets sensibles s'en sont allés, les sensations et représentations demeurent dans les organes sensoriels.

Solution : unité des activités sensitive et sensible

Du reste, l'activité du sensible et du sens constitue une seule et même activité, bien que leur essence ne soit pas identique. Et je prends l'exemple du son, lorsqu'il est effectif, et de l'ouïe, lorsqu'elle est en activité. On peut, en effet, quand on possède l'ouïe, ne pas entendre, et ce qui est sonore n'émet pas toujours un son ; mais, lorsque se met en activité le sujet capable d'entendre et que produit un son l'objet capable de résonner, à ce moment-là, l'ouïe en activité va de pair avec le son effectif. Et l'on peut appeler cela, audition et, ceci, résonance. Si donc le mouvement, la production et l'effet du son se trouvent là où il est produit, nécessairement, le

son et l'ouïe en activité prennent place également dans l'ouïe potentielle, car l'activité de l'agent productif et moteur réside dans le sujet qui subit l'affection. C'est pourquoi le moteur n'est pas nécessairement mû.

Donc, l'activité de l'objet sonore constitue le son ou la résonance, tandis que celle du sujet auditif constitue l'ouïe ou l'audition, vu que l'ouïe peut vouloir dire deux choses et le son également. Or le même raisonnement vaut aussi dans les autres exemples de sens et de sensibles. Et, tout comme l'acte de produire et celui de subir prennent place dans le patient qui subit, non dans l'agent qui produit, de la même façon l'activité du sensible et celle du sensitif prennent place dans le sujet capable de sentir. Sauf que, dans certains cas, elles ont chacune un nom, par exemple, la résonance et l'audition, alors que, dans certains autres cas, l'une des deux n'en a pas. On parle, en effet, de vision pour désigner l'activité de la vue, mais celle de la couleur n'a pas de nom ; ou de gustation, pour désigner celle du gustatif, mais celle de la saveur reste anonyme. Par ailleurs, puisque l'activité du sensitif et du sensible est unique malgré la différence d'essence, c'est nécessairement ensemble que disparaissent et se conservent l'ouïe et le son compris de la sorte, et donc aussi la saveur et le goût, de même que les autres exemples. Alors que, comprises comme potentialités, ces choses ne sont pas nécessairement simultanées. C'est, au contraire, un point sur lequel ceux qui ont antérieurement parlé de la nature ne se sont pas bien exprimés, s'imaginant qu'il n'y a ni blanc ni noir sans la vue, ni saveur sans le goût. Car si, d'un côté, leur affirmation est correcte, d'un autre côté, elle ne l'est pas, vu que le sens et le sensible s'entendent de deux façons, selon la puissance, d'un côté, selon l'activité de l'autre. Dans ce dernier cas, leur affirmation correspond donc à la réalité, mais pas dans le premier. Eux, par contre, simplifiaient, en parlant de choses qui ne s'entendent pas de manière simple.

Le discernement des différents sensibles

Introduction : le plaisir des sens

Si, d'autre part, la voix représente une certaine harmonie, si elle forme, avec l'ouïe, une certaine unité (bien qu'elle n'en forme pas une en un autre sens), et que l'harmonie constitue une proportion, l'ouïe doit nécessairement aussi constituer une certaine proportion. Et c'est pour cela que chaque excès, tant de l'aigu que du grave, peut même avoir des effets destructeurs sur l'ouïe. Dans le cas des saveurs, c'est sur le goût, dans le cas des couleurs, c'est sur la vue, si l'objet est fort brillant ou s'il est fort sombre, et, dans le cas de l'odorat, l'odeur forte, douce ou amère. Comme quoi le sens constitue une certaine proportion. Ce qui explique aussi qu'il y a plaisir quand des sensibles qui sont purs et sans mélange conduisent à la proportion (comme le piquant, le sucré ou le salé, qui sont alors agréables, en effet), alors que, d'une façon générale, le mélange constitue une harmonie, plutôt que l'aigu ou le grave. Et, au toucher, c'est ce qui pourrait être échauffé ou refroidi. Le sens, d'ailleurs, c'est la proportion, tandis que les excès sont ou bien désagréables ou bien destructeurs.

L'instance unique de discernement

Donc, chaque sens porte sur le sensible qui lui est assujéti, avec pour résidence l'organe sensoriel en tant que tel, et il juge des différences que présente ce sensible qui lui est assujéti. Si, par exemple, la vue distingue le blanc et le noir, le goût, par contre, distingue le doux et l'amer, et il en va de même dans les autres cas. Mais, dès lors que nous discernons aussi le blanc et le doux et chacun des sensibles par rapport à chaque autre, c'est qu'un moyen quelconque nous permet encore de sentir cette différence. Ce moyen est donc nécessairement un sens, puisqu'il s'agit de différences sensibles. Par où l'on voit aussi que ce n'est pas la chair qui constitue l'ultime organe sensoriel, car ce serait nécessairement au contact de l'objet que devrait

alors juger l'instance de discernement. Et, donc, on ne peut admettre qu'avec des sens séparés, l'on puisse juger de la distinction du doux par rapport au blanc. Ce doit être, au contraire, par une instance unique quelconque qui voit clairement les deux. Car, sinon, quand bien même ce serait moi qui saisis le premier et toi le second, il pourrait être évident qu'ils diffèrent l'un de l'autre. Or ce doit être une seule instance qui exprime la distinction. Celle-ci, en effet, est celle du doux par rapport au blanc. Elle est donc prononcée par la même instance. De sorte qu'elle pense et perçoit, comme elle prononce.

Donc il est impossible, avec des sens séparés, de juger des sensibles qui le sont évidemment. Et même le faire à un moment séparé est impossible, d'après ce qui suit. En effet, tout comme c'est la même instance qui prononce la différence du bon et du mauvais, ainsi, au moment où le sens exprime la distinction de l'une, celle de l'autre est affirmée aussi à ce moment-là, cette circonstance n'étant pas accidentelle. Ce que je veux dire, c'est que, par exemple, je puis exprimer maintenant qu'il y a différence, sans toutefois soutenir qu'il y a différence maintenant ; mais le sens, lui, exprime maintenant ce qui est maintenant, donc, de façon simultanée. Il est par conséquent une instance où il n'y a pas de séparation et qui opère dans un temps sans séparation.

Il est pourtant bien impossible que simultanément, les mouvements contraires agitent le même sujet, dans la mesure où il est indivisible, et ce, dans un temps indivisible. Car si le doux imprime à la sensation et à la pensée un mouvement comme ceci et l'amer un mouvement contraire, le blanc lui imprime encore un autre mouvement.

Ne serait-ce donc pas que l'instance de discernement constitue ensemble une unité numériquement indivisible et temporellement inséparable, mais qui se trouve séparable par l'essence ? Donc, d'une certaine manière, pourrait-on dire, le divisible perçoit les déterminations distinctes et, d'une autre manière, il opère en tant qu'indivisible, puisqu'il est divisible par l'essence, mais indivisible spatialement, temporellement et numériquement.

Mais cela ne se peut. Car, potentiellement, la même instance indivisible est aussi divisée contradictoirement, mais, quant à l'essence, ce n'est pas le cas ; et, par son activité, elle est divisible et ne peut être à la fois du blanc et du noir, ni, par conséquent, non plus recevoir leurs formes, puisque tel est le phénomène de la sensation et de la pensée.

Par contre, elle ressemble à ce que certains appellent la limite ponctuelle, laquelle se trouve divisible dans l'exacte mesure où elle vaut pour une chose ou pour deux. En tant donc qu'indivisible, l'instance de discernement est une et opère simultanément ; mais en tant que divisible, elle ne présente pas cette unité, parce qu'elle use du même indice deux fois en même temps. Dans la mesure donc où elle fait un double usage de la limite, elle discerne deux choses, qui sont séparées comme par un instrument séparé ; mais, dans la mesure où elle n'use que d'une seule limite, elle opère simultanément.

Voilà donc pour le principe qui nous permet de prétendre que l'animal est doué de sensation. On s'en tiendra à ce genre de précision.

Chapitre 3

L'intellectif

Contre la confusion du sens et de l'intelligence

Mais on sait que l'âme se définit couramment par deux traits distinctifs principaux : le mouvement, qui est déplacement, et la pensée, le discernement et la sensation. Or l'opinion veut que penser et avoir quelque chose à l'esprit, c'est comme avoir une certaine sensation, puisque, dans les deux cas, l'âme discerne et connaît quelque chose de la réalité. Pour leur part, les anciens prétendent aussi qu'avoir une chose à l'esprit et avoir une sensation, c'est la même chose.

Comme Empédocle l'a dit : « ... car au gré de ce qui se présente, croît le génie humain ». Et ailleurs : « Ainsi toujours, ils ont présentes à l'esprit d'autres sortes de choses. » C'est, du reste, la même idée que veut encore exprimer le mot d'Homère : « Car telle est la pensée... » Tous ces auteurs font, en effet, l'assomption que penser est un phénomène corporel, comme sentir, et que, dans les deux cas, on saisit le semblable par le semblable, comme nous l'avons précisé dans les exposés du début.

Mais ils auraient dû, en même temps, parler aussi de l'illusion, qui est, en effet, plus proprement caractéristique des animaux et où l'âme se complaît plus de temps. Ce qui entraîne nécessairement, ou bien, comme certains l'affirment, que tout ce qu'on se représente est vrai, ou bien que l'illusion consiste dans le contact avec le dissemblable, puisque c'est là le contraire de connaître le semblable par le semblable. Or l'opinion veut aussi que l'illusion et la science des contraires soient identiques !

Donc il est clair que sentir et penser ne reviennent pas au même. Car si tous les animaux ont en partage la première faculté, peu, en revanche, ont la seconde.

Et c'est vrai aussi de l'intelligence, où il y a place pour une forme correcte et pour une forme incorrecte. La forme correcte correspond, en effet, à la sagacité, la science et l'opinion vraie, et la forme incorrecte à leurs contraires. Or ce n'est pas non plus la même chose que sentir, car si la perception des sensibles propres est toujours vraie et appartient à tous les animaux, en revanche, la réflexion admet aussi l'erreur et n'appartient à aucun animal qui ne possède également la raison.

La représentation, en effet, se distingue et de la sensation et de la réflexion : elle n'a pas lieu sans la sensation et, sans elle, il n'y a pas de croyance. D'ailleurs, il est clair qu'elle n'est pas elle-même pensée et croyance, parce que cette passion est à notre discrétion quand nous le souhaitons. Devant les yeux, on peut, en effet, se mettre des fictions, comme font ceux qui, dans les exercices de mémoire, évoquent et fabriquent des images. Or se faire une opinion n'est pas à notre discrétion. C'est, en effet, nécessairement se tromper ou dire vrai. Et, de plus, lorsque nous arrivons à l'opinion d'une chose terrible ou effrayante, d'emblée nous éprouvons avec elle une émotion ; et il en va de même, s'il s'agit d'une chose rassurante. Mais, au fil de la représentation, nous avons exactement la même attitude qu'en voyant en peinture ces choses terribles ou rassurantes.

Préambule : la représentation

Mais, dans la croyance elle-même, il y a aussi des différences (la science, l'opinion, la sagacité et leurs contraires) ; et ce sont des différences dont il est ailleurs question. Notre propos, cependant, est la pensée : puisqu'elle se distingue de la sensation, mais qu'elle passe pour être, d'un côté, représentation et, de l'autre, croyance, il faut avoir donné des précisions sur la représentation, pour toucher un mot de celle-ci.

Si, donc, il s'agit de la représentation en vertu de laquelle nous disons avoir une sorte d'apparition devant nous et qu'on ne l'entend pas dans quelque sens dérivé, c'est une quelconque de ces dispositions, facultés ou états, en vertu de laquelle nous exerçons notre discernement pour dire, soit le vrai, soit le faux. Or, tels sont le sens, l'opinion, l'intelligence, la science.

Dans ces conditions, on verra, par ce qui suit, qu'il ne s'agit pas du sens. Le sens est, en effet, ou bien potentialité ou activité, par exemple, vue ou vision. Or il y a représentation même quand ni l'une ni l'autre ne sont en cause. Ainsi, les apparitions dans les moments de sommeil. Ensuite, le sens est toujours présent, mais non la représentation. Or, si c'était en acte la même chose, on pourrait admettre que toutes les bêtes soient douées de représentation. Mais il semble que ce ne soit pas le cas. Ainsi, chez la fourmi, l'abeille ou le ver. Et puis, les sens sont toujours vrais, alors que les représentations ont une allure presque toujours trompeuse. De plus, ce n'est pas quand nous exerçons nos sens précisément sur leur objet, que nous disons de celui-ci qu'il nous

paraît représenter un homme ; mais c'est plutôt quand notre perception sensible manque d'évidence. Et c'est alors aussi qu'elle est vraie ou fausse. Enfin, comme nous disions auparavant, même avec les yeux fermés, on a des apparitions visuelles.

Mais, en fait, ce ne sera aucune non plus des dispositions qui prononcent toujours en vérité, comme la science ou l'intelligence, dès lors que la représentation peut aussi être fausse. Reste donc à voir s'il s'agit de l'opinion, puisqu'il arrive à l'opinion d'être vraie et d'être fausse.

Mais, en fait, l'opinion s'accompagne de conviction. On ne saurait, en effet, se forger des opinions sans en être convaincu. Or la conviction ne se prête à aucune des bêtes, tandis que la représentation se prête à beaucoup. De plus, si toute opinion entraîne la conviction et celle-ci la persuasion, la persuasion, de son côté, entraîne la raison. Or quelques-unes, parmi les bêtes, sont effectivement pourvues de représentation, mais pas de raison.

Il est clair en tout cas que la représentation ne peut être, ni l'opinion liée au sens, ni conçue à travers la sensation, ni non plus un complexe d'opinion et de sensation, pour ces raisons et évidemment parce que l'opinion n'a pas ainsi d'autre objet mais porte sur ce dont il y a sensation ; je veux dire que la représentation, c'est ainsi le complexe qui résulte de l'opinion et de la sensation du blanc, non de l'opinion qu'on a du bien, d'un côté, et de la sensation qu'on a du blanc, de l'autre ; donc avoir une représentation serait avoir une opinion de ce dont on a la sensation, sans qu'il y ait là coïncidence accidentelle. Or on a pourtant ainsi des représentations fausses d'objets dont on a simultanément une idée vraie. Ainsi, le Soleil apparaît avec la grandeur d'un pied, mais on est persuadé qu'il est plus grand que la terre habitée ! Ce qui voudrait donc dire, ou bien qu'on a renoncé, sans l'oublier, ni raison d'en changer, à l'opinion vraie qu'on avait personnellement d'une affaire qui n'a pas changé, ou bien, si l'on maintient quelque peu son opinion, que nécessairement la même opinion est vraie et fausse, mais est devenue fausse quand, à notre insu, l'affaire en cause s'est modifiée !

La représentation, par conséquent, n'est pas l'une quelconque de ces dispositions, ni leur combinaison.

Mais, partons du fait que, telle chose précise étant en mouvement, une autre chose peut être mise en mouvement par elle. La représentation semble être, pour sa part, une sorte de mouvement, qui ne va pas sans le sens, mais, au contraire, implique des sujets sentants et des objets qui sont ceux du sens. Or il peut y avoir un mouvement déclenché par l'activité sensitive. Et ce mouvement doit nécessairement ressembler à la sensation. Donc, ce mouvement-là ne peut se concevoir sans la sensation, ni s'attribuer à des êtres qui ne sentent pas. Et le sujet qui possède ce mouvement doit aussi, par lui, produire et recevoir plusieurs représentations, lesquelles sont vraies ou encore fausses. Ce qui, du reste, tient aux raisons que voici.

Le sens, lorsqu'il porte sur ses objets propres, est vrai ou ne contient qu'infiniment peu d'erreur. Mais il porte, à titre second, sur le sujet auquel appartiennent accidentellement les sensibles en question et, sur ce point, il est déjà sujet à se fourvoyer. Quant à dire, en effet, qu'il y a du blanc, pas d'erreur, mais quant à dire si c'est cela ou autre chose qui est blanc, il y a place pour l'erreur. Et il porte, à un troisième titre, sur les sensibles communs, accompagnant les sujets accidentels des sensibles propres ; je veux dire, par exemple, le mouvement et la grandeur, qui constituent des accidents pour ces sensibles. Et c'est principalement sur ce point justement qu'on peut être victime d'illusions dans l'ordre du sens. Or le mouvement qui se produit sous l'effet de l'activité sensitive va présenter des différences, dès lors qu'il provient de ces trois sensations-là. Et, bien que le premier, au moment de la sensation, soit vrai, les autres, en revanche, à ce moment-là comme après, peuvent être trompeurs ; et c'est surtout le cas quand le sensible est éloigné.

Si, donc, la représentation ne comporte aucune autre détermination que celles dont on a fait état, et c'est ce qu'on a dit, la représentation sera le mouvement qui se produit sous l'effet du sens en activité.

Par ailleurs, dès lors que la vue constitue le sens par excellence, le nom [grec de la représentation : *phantasia*] se trouve aussi tiré du [mot qui signifie] lumière [*phaos*], parce

qu'on ne peut voir sans lumière. Le fait que les représentations soient durables et ressemblent aux sensations explique encore que les animaux règlent sur elles beaucoup de leurs actions, les uns, parce qu'il leur manque l'intelligence, comme c'est le cas des bêtes, les autres, parce que leur intelligence s'obscurcit quelquefois par l'effet de la passion, de la maladie ou du sommeil, comme c'est le cas des hommes.

Voilà, donc, au sujet de la représentation. L'on bornera là les considérations touchant sa nature et sa cause.

Chapitre 4

Analyse de l'intellectif

Quant à la partie de l'âme qui lui permet de connaître et de penser, qu'elle soit séparable ou encore qu'à défaut de l'être en grandeur, elle le soit en raison, il faut examiner quel est son trait distinctif et comment l'intelligence peut bien arriver à opérer.

La potentialité intellectuelle (ses degrés)

Si, donc, l'opération de l'intelligence se compare à celle du sens, ou bien elle consistera à subir quelque chose sous l'effet de l'intelligible, ou bien elle sera une autre opération du même genre. Il doit donc y avoir un principe indéterminé, mais capable de recevoir la forme, un principe tel en puissance que celle-ci, mais qui n'est pas celle-ci. Et la relation du sensitif aux sensibles doit être celle de l'intelligence aux intelligibles. Dès lors donc qu'elle saisit tout, l'intelligence doit être nécessairement « sans mélange », comme dit Anaxagore, de manière à « dominer » son objet, c'est-à-dire, de façon à pouvoir connaître.

L'interférence de l'étranger crée, en effet, un obstacle et doit faire écran. De sorte qu'elle ne peut même avoir la moindre nature, en dehors de celle qui consiste à être un possible !

Par conséquent, ce qu'on appelle l'intelligence de l'âme – et, par là, j'entends ce qui permet à l'âme de réfléchir et de se former des idées – n'est effectivement aucune des réalités avant de penser. C'est pourquoi, en bonne logique, elle ne se trouve pas non plus mêlée au corps. Car elle aurait alors une qualité, devenant ou chaude ou froide, et elle disposerait de quelque organe, comme la faculté sensitive, alors qu'en fait, elle n'en a aucun. L'on a donc bien raison de dire aussi que l'âme est lieu des formes, sauf qu'il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de l'âme intellectuelle, et que les formes n'y sont pas réellement, mais des formes potentiellement.

Par ailleurs, l'impassibilité du sensitif ne ressemble pas à celle de l'intellectif. On le voit, dans le cas des organes sensoriels et du sens. Le sens ne peut, en effet, percevoir quand le sensible a été violent. Ainsi, percevoir un son à la suite des grands bruits ou, après l'impression des couleurs ou des odeurs fortes, avoir une sensation visuelle ou olfactive. Alors que l'intelligence, quand elle a saisi un intelligible de haut niveau, ne saisit pas moins distinctement les choses qui sont d'un degré inférieur d'intelligibilité ; elle les saisit, au contraire, encore mieux. C'est que le sensitif ne va pas sans le corps, tandis que l'intelligence en est séparée.

Quand, du reste, elle se compare, étant devenue chaque chose, à celui qu'on appelle le savant effectif, c'est-à-dire, quand elle est capable de déployer son activité par elle-même, bien qu'elle demeure, même alors, potentielle d'une certaine façon, ce n'est plus, en vérité, de la même façon qu'avant d'avoir appris et trouvé. Et elle-même, d'ailleurs, est alors capable de se penser elle-même.

Les différents intelligibles et leur intellection

Le fait est, d'autre part, qu'il y a une différence entre la grandeur et l'essence de la grandeur ou entre l'eau et l'essence de l'eau. Et c'est le cas de bien d'autres choses encore, mais non de toutes, car il y a identité dans certains cas. Dès lors, on juge de l'essence de la chair et de la chair par une instance, soit différente, soit disposée autrement. Car la chair ne va pas sans la matière et représente au contraire, comme le camus, telle chose inhérente à telle autre.

Si, donc, la faculté sensitive permet de juger du chaud et du froid, ainsi que des qualités dont la chair constitue une certaine proportion, en revanche, c'est une autre instance qui permet de juger de l'essence de la chair, une instance, soit séparée, soit disposée autrement, comme lorsqu'elle est étendue, la ligne brisée par rapport à elle-même. Et si l'on prend le cas des choses qui existent dans l'abstrait, la droite se présente encore comme le camus, puisqu'elle se donne avec la continuité. Mais ce qui la définit essentiellement, si tant est que l'essence de la droite diffère de la droite, c'est autre chose. Mettons, en effet, que ce soit la dyade. Par conséquent, l'on en juge par une instance différente ou disposée différemment. Et d'une façon globale, par conséquent, la manière dont les choses sont séparées de la matière, est aussi celle des instances qui relèvent de l'intelligence.

Difficultés relatives à l'intellection

Mais on peut être embarrassé. Dans l'hypothèse où l'intelligence est simple et impassible et où elle n'a rien de commun avec rien, comme le prétend Anaxagore, comment va-t-elle opérer, si son opération équivaut à subir une certaine impression ? Car c'est dans la mesure où les deux termes ont quelque chose en commun, que l'un, semble-t-il, produit et l'autre subit une impression. De plus, est-ce que, par ailleurs, elle sera, elle aussi, intelligible ? Ou bien, en effet, l'intelligence sera attribuée à tout le reste, si ce n'est pas en vertu d'autre chose qu'elle est elle-même intelligible et si l'intelligible présente une certaine unité spécifique. Ou bien elle contiendra un élément quelconque qui s'y mêle et la rend intelligible comme tout le reste.

Ou alors subir une impression par la vertu d'une chose commune implique la précision donnée antérieurement, savoir que c'est potentiellement que l'intelligence s'identifie d'une certaine façon aux intelligibles ; mais elle n'est effectivement rien avant d'opérer. Et il doit en être comme sur un tableau où aucun dessin ne se trouve réalisé, ce qui est très précisément le cas de l'intelligence. Par ailleurs, elle est, elle aussi, intelligible, au même titre que les intelligibles, car, dans le cas des choses immatérielles, il y a identité du sujet intelligent et de l'objet intelligé. La science de nature spéculative et l'objet de cette science sont, en effet, identiques, bien qu'il faille examiner le motif pourquoi l'intelligence n'opère pas perpétuellement. Mais, dans le cas des choses qui possèdent une matière, chaque intelligible n'existe qu'en puissance, si bien qu'on ne peut attribuer l'intelligence à ces intelligibles-là, puisque l'intelligence de pareilles choses est une puissance qui les saisit sans matière ; mais, elle, elle aura la propriété d'être intelligible.

Chapitre 5

L'intelligence productrice de l'intelligible

Mais c'est un fait que, partout dans la nature, une chose fait office de matière pour chaque genre et représente ce à quoi s'identifie l'ensemble des objets potentiels du genre en question, alors qu'une autre chose tient le rôle de responsable et de producteur, du fait qu'elle produit tous ces objets, à la manière de l'art par rapport à sa matière. Il faut donc nécessairement que, dans l'âme aussi, se retrouvent ces différences. Et c'est ainsi qu'il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le

fait qu'elle produit toutes choses, comme une sorte d'état comparable à la lumière. Car, d'une certaine façon, la lumière aussi fait que les couleurs potentielles soient des couleurs effectives. Et cette intelligence est séparée, sans mélange et impassible, puisqu'elle est substantiellement activité. Toujours, en effet, ce qui produit surpasse en dignité ce qui subit et le principe surpasse la matière. [La science en exercice, d'autre part, s'identifie à ce dont elle traite ; et, si la science potentielle a une priorité chronologique chez l'individu, globalement, par contre, elle n'a aucune priorité, même chronologique...] Or il est exclu que l'intelligence tantôt opère, tantôt non. Une fois séparée d'ailleurs, elle se réduit à son essence, et il n'y a que cela d'immortel et d'éternel. Nous avons, d'autre part, des défauts de mémoire parce que, si cette essence est impassible, l'intelligence propre à subir les impressions est, elle, corruptible et que, sans elle, on ne pense rien.

Chapitre 6

L'intellection des simples et la combinaison spéculative

Donc, l'intellection des indivisibles a lieu dans les cas que ne concerne pas l'erreur. Là où, par contre, il y a place et pour le faux et pour le vrai, il y a d'emblée une certaine composition des concepts, lorsque ceux-ci forment une sorte d'unité. Comme disait Empédocle, « là où bien des chefs, ma foi, sans leur cou ont poussé », il y a ensuite composition sous l'effet de l'amour. De façon semblable, les concepts séparés entrent en composition. Ainsi, l'incommensurable et la diagonale. Et, s'il s'agit de choses passées ou futures, c'est avec, en plus, l'idée du temps que l'on forme une composition. L'erreur, en effet, implique toujours une composition. Car si l'on affirme que le blanc n'est pas blanc, on a fait entrer le non-blanc dans une composition. On peut aussi prétendre, au rebours, qu'il s'agit partout de division ; mais en tout cas, ce qui est faux ou vrai, c'est l'idée, non seulement que Cléon est blanc, mais aussi qu'il l'était ou le sera. Or ce qui produit l'unité de cette idée, c'est l'intelligence à chaque fois.

L'indivisible, cependant, s'entend de deux façons, soit potentiellement, soit effectivement. Rien n'empêche donc l'intelligence de saisir l'indivisible quand elle saisit la longueur, puisque celle-ci est effectivement indivisible ; ni même de le faire en un temps indivisible, car le temps est divisible et indivisible à la façon de la longueur. On ne peut donc dire ce qui se trouve dans l'intelligence à chaque moitié du temps, puisqu'il n'est pas question de moitié sans division, si ce n'est potentiellement. Toutefois, en pensant à part chacune des deux moitiés, on divise aussi le temps par la même occasion, mais alors, de la même façon que la longueur. Et si la pensée la saisit en tant que constituée de ses deux moitiés ensemble, c'est aussi dans le temps qui marque la constitution de l'ensemble.

De son côté, l'indivisible, non selon la quantité, mais selon le formel, est saisi par l'intelligence en un temps indivisible et en un acte indivisible de l'âme. Par accident, toutefois, et sans les considérer comme cela, l'acte de la pensée qui opère et le temps où elle opère sont divisibles, mais c'est en tant qu'indivisibles qu'ils sont considérés. Car il se trouve, même en eux, quelque chose d'indivisible, quoique sans doute inséparable, qui rend un le temps et la longueur. Et cette chose se retrouve pareillement dans tout ce qui est continu, temps et longueur.

Le point, par contre, et toute division, ainsi que l'indivisible de ce genre, se donnent à voir comme la privation. Et on en dira autant du reste : par exemple, comment connaître le mal ou le noir ? Car c'est en quelque sorte par son contraire qu'on peut le connaître. Toutefois le sujet connaissant doit être potentiellement ce contraire et l'unité résider en lui. Si, en revanche, ce n'est pas un contraire à quoi que ce soit parmi les causes, c'est le sujet lui-même qui se connaît, étant en acte et séparé.

De son côté, renonciation consiste à dire quelque chose d'un sujet, comme l'affirmation, et elle est toujours vraie ou fausse. Mais ce n'est pas toujours le cas de l'intelligence. Au contraire,

lorsqu'elle saisit ce qu'est une chose conformément à son essence, elle est vraie, sans dire quoi que ce soit d'un sujet. Il en va plutôt comme de la vue, qui est vraie en saisissant son objet propre, alors que pour décider si l'objet blanc est un homme ou non, elle ne tranche pas toujours en vérité. Ainsi en va-t-il de tout objet immatériel.

Chapitre 7

Le cognitif en général

D'autre part, la science en exercice s'identifie à ce dont elle traite. Et si la science potentielle a une priorité chronologique chez l'individu, globalement, par contre, elle n'a aucune priorité, même chronologique. Car c'est d'un être réalisé que résulte tout ce qui se produit. Et, manifestement, c'est bien l'objet sensible, qui tire de son être potentiel le sensitif, et produit un être d'activité. Celui-ci, de fait, ne souffre pas, ni ne s'altère. Aussi bien est-ce là une autre espèce de mouvement. Car le mouvement, on le sait, représente l'activité de ce qui est inachevé, mais l'activité tout simplement s'en distingue, étant le fait de ce qui se trouve achevé.

Les actes comparés de l'intelligence et du sens dans l'action

Donc, sentir équivaut à faire uniquement une énonciation, et à penser. Mais quand c'est agréable ou pénible, c'est comme si la sensation disait oui ou non : il y a mouvement de poursuite ou de fuite. Éprouver du plaisir ou de la peine, c'est exercer une activité des sens en équilibre par rapport à ce qui est bon ou mauvais en tant que tels. L'aversion et le désir, c'est encore la même chose du point de vue de l'activité, et il n'y a pas de différence entre les facultés d'appétit et d'aversion ; elles ne se distinguent ni l'une de l'autre, ni de la faculté sensitive ; c'est, au contraire, l'essence de ces activités qui varie. De son côté, l'âme douée de réflexion dispose des représentations qui tiennent lieu de sensations. Et quand un bien ou un mal se trouve énoncé ou nié, il y a également un mouvement de fuite ou de poursuite. Aussi l'âme ne pense-t-elle jamais sans représentation.

Par ailleurs, l'air a conféré telle qualité précise à la pupille, mais celle-ci a elle-même opéré sur autre chose et l'ouïe a fait de même ; or le terme ultime de ces opérations est unique et constitue un seul milieu d'équilibre, bien que son essence soit multiple. Et qu'est-ce qui permet de juger de la distinction entre douceur et chaleur ? On l'a déjà dit auparavant, mais il faut en parler maintenant encore. C'est, en effet, une instance unique, du reste comparable à la limite. Et, puisqu'elle est analogiquement et numériquement une, elle contient ces qualités sensibles en présence, dans le même rapport qu'elles ont entre elles. Qu'importe, en effet, qu'on demande comment se discriminent les données non homogènes ou les données contraires, comme le blanc et le noir ? Soit, donc, le rapport de A (le blanc) à B (le noir), auquel est identique celui de C à D, qui sont comme les deux premiers termes entre eux. Par conséquent, il y a encore identité après permutation. Si donc les qualités C D appartiennent à un seul sujet, elles auront exactement le même rapport que les qualités A B, qui sont une seule et même chose, bien que d'essence non identique ; et les sensibles non homogènes auront aussi un rapport semblable. Or le raisonnement reste identique, même si A représente le doux et B le blanc.

Donc, la faculté intellectuelle saisit les formes immanentes aux représentations. Et vu que, dans ces formes-là, se trouve déterminé par elle ce qui est à poursuivre ou à fuir, même en dehors de la sensation, on se met en mouvement, quand on s'applique aux représentations. Ainsi, alors que le sens, devant la torche, perçoit du feu, on arrive à savoir grâce au sens commun, quand on la voit bouger, qu'elle signale un ennemi ; mais parfois, grâce aux représentations ou aux idées que l'âme contient, on arrive à raisonner comme si l'on avait les choses sous les yeux, l'on délibère sur l'avenir en fonction du présent et, lorsqu'on prononce, comme là, sur l'agréable ou

le pénible, on se met alors à fuir ou à poursuivre cet objet. En somme, dans l'action, le vrai et le faux, qui se trouvent d'ailleurs aussi indépendamment de l'action, appartiennent au même genre que le bon et le mauvais, à la différence, toutefois, qu'il s'agit là d'une donnée absolue et, ici, d'une donnée relative.

L'âme cognitive et le réel

Quant aux objets contenus, comme on dit, dans l'abstraction, ils sont saisis par l'intelligence comme s'il s'agissait du camus : en tant que tel, le camus se pense sans séparation, mais si c'était en tant que concave qu'on le pensait effectivement, il serait saisi par l'intelligence sans la chair où réside le concave. C'est ainsi que les objets mathématiques, bien qu'inséparables, sont conçus comme séparés quand l'intelligence les appréhende.

Mais, globalement, l'intelligence qui est en activité s'identifie aux affaires qu'elle pense. Est-ce qu'on peut admettre, par ailleurs, qu'elle appréhende un quelconque objet séparé sans être elle-même séparée de la grandeur ? Ou ne le peut-on pas ? La question devra être examinée plus tard.

Chapitre 8

Mais, pour l'instant, résumons ce qu'on a dit de l'âme, en répétant que l'âme est, d'une certaine façon, l'ensemble des réalités.

Celles-ci, en effet, sont ou bien sensibles ou bien intelligibles. Or la science constitue ce qu'on peut savoir d'une certaine façon et le sens ce qui peut être senti ; mais on doit chercher de quelle façon il en est ainsi.

On découpe donc la science et le sens en fonction des choses qui leur correspondent : il y a celle, potentielle, qui correspond aux objets en puissance et celle, réalisée, qui correspond aux objets réalisés. Or les facultés de l'âme propres à sentir et à savoir sont en puissance ces objets qu'on peut respectivement savoir et sentir. Mais, nécessairement, ce sont ou bien les objets eux-mêmes, ou bien leurs formes. Eux-mêmes, évidemment pas ; car ce n'est pas la pierre qui se trouve dans l'âme, mais sa forme. Si bien que l'âme ressemble à la main. La main, en effet, constitue un instrument d'instruments et l'intelligence, de son côté, une forme de formes, ainsi que le sens une forme de sensibles.

Puisque, par ailleurs, il n'est absolument rien de séparable en dehors des grandeurs sensibles, comme le veut l'opinion, c'est dans les formes sensibles, que se trouvent les intelligibles, les réalités qu'on dit abstraites et toutes celles qui forment les états ou les affections des grandeurs sensibles. Et c'est pour cela que, sans l'exercice des sens, on ne peut rien apprendre, ni comprendre, et que la spéculation implique nécessairement la vue simultanée de quelque représentation. Les contenus de la représentation sont, en effet, comme des données du sens, sauf qu'ils sont sans matière.

La représentation, du reste, est autre chose qu'une énonciation ou une négation, puisque le vrai ou le faux constitue un tissu de concepts. Par ailleurs, en quoi se signaleront les concepts de base, en dehors du fait de n'être pas des représentations, si ce n'est que les autres n'en sont pas non plus, mais ne vont pas sans représentations ?

Chapitre 9

La faculté motrice ou appétitive

Mais la définition de l'âme se réfère à deux capacités, dès lors qu'il s'agit de l'âme des animaux : la capacité de juger, qui est affaire de réflexion et de sensation, et, en outre, celle d'imprimer le

mouvement de déplacement. On bornera donc là les précisions qui concernent le sens et l'intelligence ; mais, concernant le principe moteur, la question de savoir quelle partie de l'âme peut bien remplir cette fonction, est une question qui mérite examen. Est-ce une seule partie de l'âme, qui se trouve à part en grandeur ou en raison ? Ou bien est-ce l'âme entière ? Et, dans le premier cas, est-ce une partie propre, en dehors de celles qu'on mentionne habituellement et dont il a été question, ou bien est-ce l'une quelconque de ces dernières ?

Difficultés de réellement séparer les facultés

Or on est de suite dans l'embarras pour décider en quel sens on doit parler de parcelles d'âme et quel serait leur nombre ? Car, d'une certaine façon, elles sont manifestement en nombre infini ; et il n'y a pas seulement celles dont certains font état en distinguant des parties pour le calcul, pour l'ardeur et pour le désir, ou, selon d'autres, la partie qui contient la raison et la partie irrationnelle. En effet, si l'on se réfère aux différences qui fondent la séparation de ces parties, il est manifeste qu'il y en a d'autres encore, qui présentent un écart plus net que celles-là. Et ce sont précisément celles dont il vient d'être question : la partie nutritive, qui appartient aussi bien aux plantes qu'à tous les animaux ; la partie sensitive, qu'on ne peut aisément ranger, ni comme irrationnelle, ni comme rationnelle ; et encore la partie représentative, qui diffère de toutes les autres par l'essence, et dont on serait fort embarrassé de dire à laquelle de celles-là elle s'identifie ou s'oppose, dans l'hypothèse d'une séparation des parties de l'âme. Or il y a, en plus, la partie responsable de l'appétit, qui semblerait ne se distinguer de toutes les autres qu'en raison et en puissance. D'autre part, il est déplacé de la mettre en morceaux. Car dans la partie propre au raisonnement, prend naissance le souhait et dans la partie irrationnelle, le désir et l'ardeur ; et, si l'âme a trois parties, chacune contiendra l'appétit !

Difficultés d'attribuer la fonction motrice à une autre faculté que l'appétitif

Ainsi donc, pour revenir au propos où l'on en était resté à l'instant, qu'est-ce qui imprime le mouvement local à l'animal ? Le mouvement de croissance et de dépérissement, que possèdent tous les animaux, semblerait, en effet, devoir être mis sur le compte de la partie, commune à tous, qui est responsable de la génération et de la nutrition. Quant à l'inspiration et l'expiration, le sommeil et l'éveil, il faudra leur réserver un examen plus tard, car ils suscitent, eux aussi, beaucoup d'embarras. Mais il faut considérer la question du mouvement local : qu'est-ce qui imprime à l'animal le mouvement de locomotion ?

Or donc, ce n'est pas la capacité nutritive, évidemment, parce que le mouvement en question, qui vise toujours un but, s'accompagne, soit de représentation, soit d'appétit. S'il ne manifeste pas, en effet, d'appétit ou d'aversion, nul ne se met en mouvement, sauf contraint par violence. En outre, même les plantes, alors, seraient aptes au mouvement et posséderaient quelque partie susceptible de servir d'organe à ce type de mouvement.

De même, ce n'est pas non plus la partie sensitive, parce qu'il est beaucoup d'animaux qui possèdent bel et bien le sens, mais restent sur place, sans être doués de mouvement, tout le long de l'existence. Si donc la nature ne fait rien en vain, ni ne néglige quoi que ce soit de nécessaire, sauf dans le cas des êtres atrophés et celui des êtres incomplets ; si, d'autre part, ces sortes d'animaux sont complets et ne montrent pas d'atrophie (or c'est ce qu'indique le fait qu'ils sont aptes à se reproduire, arrivent à maturité, puis dépérissent), il en résulte qu'ils devraient également posséder les parties susceptibles de servir d'organe à la marche.

Mais ce n'est pas non plus la partie intellectuelle ou ce qu'on appelle l'intelligence, qui imprime le mouvement. L'intelligence spéculative, en effet, ne considère aucune action à accomplir et ne dit rien de ce qui est à fuir ou à poursuivre, alors que l'action implique toujours la fuite ou la poursuite de quelque chose. Mais, lors même qu'elle considère une chose de cette sorte, elle ne

commande pas, pour autant, de la fuir ou de la poursuivre. Ainsi, souvent réfléchit-elle à quelque chose d'effrayant ou de plaisant, mais ne commande pas d'avoir peur ; et c'est le cœur qui est agité ou, dans le cas d'une chose plaisante, un autre organe. En outre, quand bien même l'intelligence ordonne et la réflexion dit de fuir ou de poursuivre quelque chose, on ne bouge pas ; et l'action, au contraire, s'aligne sur le désir. Ainsi font les gens qui ne sont pas maîtres d'eux-mêmes. Et, généralement, nous voyons d'ailleurs que celui qui détient la science médicale ne prodigue pas de soin, comme quoi c'est autre chose qui décide souverainement de le faire selon la science, et non la science.

L'unité de l'appétitif et du cognitif

Mais ce n'est même pas l'appétit qui décide souverainement de ce mouvement, car les gens maîtres d'eux-mêmes, malgré leur appétit et leur désir, n'accomplissent pas les actions dont ils ont l'appétit, mais obéissent à l'intelligence !

Chapitre 10

Cependant, il est au moins manifeste qu'il y a là deux principes qui, alternativement, sont à l'origine du mouvement : l'appétit et l'intelligence, si l'on veut bien poser la représentation comme une sorte d'intellection. Car bien des démarches qui dérogent à la science obéissent aux ordres de la représentation et, chez les autres animaux, il n'est pas question d'intellection, ni de raisonnement, mais de représentation. Ce sont donc là ensemble les deux principes de nature à imprimer le mouvement local : l'intelligence et l'appétit.

Mais il s'agit de l'intelligence qui raisonne en vue d'un but et qui est propre à exécuter l'action (elle diffère d'ailleurs de l'intelligence spéculative par sa fin), et de l'appétit qui vise toujours un but. C'est, en effet, l'objet de l'appétit qui constitue le point de départ de l'intelligence exécutive alors que son terme ultime constitue le point de départ de l'action. Il est par conséquent tout à fait logique que les deux principes qui apparaissent moteurs soient l'appétit et la réflexion exécutive. Car c'est l'objet de l'appétit qui déclenche le mouvement. Et la raison pourquoi la réflexion est motrice, c'est qu'elle a pour point de départ cet objet de l'appétit. De même la représentation, lorsqu'elle imprime un mouvement, ne le fait pas sans l'appétit.

Il n'y a donc qu'une seule chose à jouer, au départ, un rôle moteur : c'est l'objet de l'appétit. Car s'il y en avait deux à le faire, l'intelligence et l'appétit, elles le feraient en vertu de quelque forme commune. Mais voilà : l'intelligence, de son côté, ne déclenche manifestement pas de mouvement sans appétit, puisque le souhait est un appétit et que, lorsque le mouvement se règle sur le raisonnement, il se règle aussi selon le souhait ; tandis que l'appétit, de son côté, déclenche un mouvement qui déroge au raisonnement, puisque le désir est une espèce d'appétit. Donc, l'intelligence est toujours correcte, mais l'appétit et la représentation sont corrects ou ne le sont pas. Aussi, c'est bien toujours l'objet de l'appétit qui imprime le mouvement, mais cet objet est soit le bien, soit l'apparence du bien. Et ce n'est pas n'importe quel bien, mais celui qui peut être exécuté dans l'action, c'est-à-dire, celui qui pourrait aussi être autrement.

L'unité spécifique de l'appétitif

Donc, il est clair que le genre de faculté de l'âme qui imprime le mouvement est ce qu'on appelle l'appétit, mais ceux qui divisent l'âme en parties, s'ils opèrent leur division et leur séparation d'après les facultés, vont se trouver en face d'un grand nombre de parties : nutritive, sensitive, intellectuelle, délibérative et, en plus, appétitive (car celles-ci diffèrent davantage entre elles que la partie qui donne le désir et celle qui donne l'ardeur). Or c'est un fait que les appétits peuvent aussi se contrarier mutuellement, que cela se produit quand la raison et les désirs sont contraires

et que c'est le cas chez les animaux qui ont le sens du temps (l'intelligence, en effet, commande de se réfréner à cause de l'avenir, tandis que le désir opère en raison de l'immédiat, car l'agrément immédiat lui paraît et simplement agréable et bon simplement du fait qu'il ne voit pas l'avenir). Dans ces conditions, il y aura bien une unité spécifique dans le moteur constitué par l'appétitif en tant que tel, mais le premier de tous les moteurs, c'est l'objet de l'appétit, puisqu'il met en mouvement sans être mû, du fait d'être l'objet de l'intelligence ou donné dans une représentation, et, numériquement, les moteurs sont multiples.

Les principes du mouvement animal

On sait, par ailleurs, qu'il y a trois choses en question : l'une est le moteur, tandis que la deuxième est ce par quoi il opère et puis la troisième, ce qui est mû. D'autre part, le moteur peut être de deux genres : l'un est immobile et l'autre un moteur qui est lui aussi en mouvement. Or le moteur immobile, c'est le bien à exécuter dans l'action, et le moteur en mouvement, c'est la faculté appétitive. Si celui qui manifeste un appétit se trouve en mouvement, c'est, en effet, en tant qu'il manifeste cet appétit ; et l'appétit constitue une sorte de mouvement en tant qu'activité. De son côté, ce qui est mû, c'est l'animal. Quant à l'instrument par lequel le désir met en mouvement, c'est déjà quelque chose de corporel. Aussi faut-il considérer ces sujets parmi les opérations communes au corps et à l'âme ; mais, pour dire les choses en bref à présent, le moteur instrumental est le point où s'identifient un début et une fin, comme le pivot. Là, en effet, le convexe et le concave constituent, l'un, une fin, et l'autre, un début. C'est pourquoi l'un reste coi et l'autre est en mouvement, parce qu'ils diffèrent en raison, bien qu'ils soient inséparables en grandeur. Tout, en effet, se meut par poussée et traction. Aussi doit-on avoir, comme dans la roue, un point qui soit fixe et d'où parte le mouvement.

La représentation motrice

En somme, comme on l'a dit, c'est donc dans la mesure où il est capable d'appétit, que l'animal est apte à se mouvoir lui-même. Mais il n'est pas capable d'appétit sans représentation. Or toute représentation est ou bien calculatrice ou bien sensitive. Donc, les autres animaux en sont également doués.

Chapitre 11

Mais il faut encore voir, dans le cas des animaux incomplets, ce qui joue le rôle de moteur. Ceux qui n'ont que le sens du toucher, est-ce que, oui ou non, l'on peut admettre qu'ils sont doués de représentation et de désir ? Visiblement, en effet, on trouve chez eux peine et plaisir. Or, dans ces conditions, on trouve aussi le désir, nécessairement. Mais la représentation, comment y aurait-elle une place ? À moins qu'à l'instar de leurs mouvements, qui sont indéfinis, ces choses ne se rencontrent aussi chez eux, mais d'une façon indéfinie.

Donc, la représentation sensitive, comme on l'a dit, appartient également aux animaux privés de raison, tandis que la représentation délibérative appartient aux animaux doués de raison. En effet, décider entre cette action-ci ou celle-là, c'est déjà une opération qui relève du calcul et qui, nécessairement, implique toujours une unité de mesure, puisque, de deux choses, on poursuit celle qui offre le plus d'intérêt ; d'où la capacité de faire l'unité à partir de plusieurs représentations.

Et le motif pourquoi un animal semble n'avoir pas d'opinion, c'est qu'il ne possède pas celle que fournit un raisonnement conclusif, alors que la représentation délibérative l'implique. Aussi l'appétit ne suppose-t-il pas la faculté délibérative. D'ailleurs, quelquefois, il remporte sur elle la victoire et déclenche le souhait ; et, d'autres fois, c'est l'opinion qui l'emporte sur la

représentation délibérative, comme une sphère, l'appétit sur l'appétit, quand il n'y a pas maîtrise de soi ; bien que, par nature, ce soit toujours l'appétit supérieur qui ait le plus d'autorité et imprime le mouvement. De sorte que voilà déjà trois mouvements de transport. La faculté de savoir, cependant, n'a pas de mouvement et demeure, au contraire, en repos. Du reste, il faut distinguer, d'une part, l'idée qui exprime le général et, d'autre part, celle qui exprime le particulier.

La première dit qu'on doit accomplir tel genre d'action, et la seconde que ceci constitue maintenant ce genre d'action et que moi, j'ai la qualité pour l'accomplir. Par conséquent, cette dernière opinion suffit pour imprimer le mouvement, pas l'opinion générale. Ou bien les deux sont en cause, mais alors la première est plutôt en repos, tandis que la seconde ne l'est pas.

Chapitre 12

Nécessité de l'âme

Nécessité de l'âme nutritive

Donc, l'âme nutritive est nécessairement le fait de tout être, quel qu'il soit, qui a la vie et est animé, depuis sa naissance jusqu'à sa disparition. L'être qui est né exige, en effet, nécessairement croissance, maturité et dépérissement. Or cela ne se peut sans nutrition. Nécessairement, donc, la capacité nutritive se trouve chez tous les êtres qui se développent et dépérissent.

Mais le sens ne se trouve pas avec la même nécessité chez tous les vivants. Car on ne peut admettre, ni que ceux dont le corps est simple possèdent le toucher, ni que, sans lui, on puisse être un animal quelconque, ni que le possède aucun de ceux qui sont incapables de recevoir les formes sans la matière.

Nécessité du sens

L'animal, en revanche, doit nécessairement posséder le sens, si la nature ne fait rien en vain. Tout ce qui est naturel, en effet, se trouve répondre à un but, à moins d'avoir affaire à une coïncidence de choses qui visent un but. Si donc tout corps capable de locomotion n'est pas un corps doué du sens, il va périr sans parvenir à sa fin, alors que c'est ce à quoi travaille la nature. Comment, en effet, se nourrira-t-il ? Car ceux qui sont fixés sur place, disposent, quant à eux, du milieu naturel dont ils sont précisément constitués. D'autre part, il est impossible à un corps d'être animé et d'avoir une intelligence judicative, sans avoir le sens, dès lors qu'il n'est pas fixé sur place et peut être engendré (et c'est d'ailleurs impossible aussi pour un corps inengendré). En vertu de quoi l'aurait-il, en effet ? Car il faudrait que ce soit à l'avantage ou de l'âme ou du corps. Or, en fait, ce ne serait ni de l'un, ni de l'autre, puisque l'âme ne pourrait mieux penser, ni le corps mieux se conserver pour cela. Par conséquent, aucun corps en mouvement ne possède une âme sans le sens.

Nécessité des sens de contact

Mais, d'un autre côté, s'il possède le sens, il faut nécessairement que le corps soit ou bien simple, ou bien mixte. Or il ne peut être simple, car, sinon, il ne posséderait pas le toucher ; or celui-ci lui est nécessaire. Ce qu'on peut d'ailleurs faire voir de la façon suivante. Puisque l'animal constitue un corps animé et que tout corps est tangible, c'est-à-dire, sensible au toucher, il faut encore nécessairement que le corps de l'animal soit capable de tact, si l'animal veut assurer sa conservation. Car les autres sens, comme l'odorat, la vue, l'ouïe, perçoivent à travers des milieux

différents ; mais, s'il n'a pas de sensation quand il est touché, l'animal sera incapable de fuir ceci et de prendre cela. Or, dans ces conditions, il lui sera impossible d'assurer sa conservation.

C'est pourquoi le goût, lui aussi, se présente comme une sorte de toucher, parce qu'il porte sur la nourriture. Or la nourriture, c'est le corps qu'on peut toucher. Le son, en revanche, la couleur et l'odeur ne servent pas de nourriture et ne produisent, ni croissance, ni dépérissement. Par conséquent, le goût constitue nécessairement une sorte de toucher, parce qu'il est la sensation du tangible qui peut faire office d'aliment.

Nécessité des autres sens

Voilà donc les sens nécessaires à l'animal ; et il est clair qu'il ne peut y avoir d'animal sans le toucher. Les autres sens, en revanche, ont pour but le bien-être et ils sont donnés, non d'emblée à n'importe quel genre d'animaux au hasard, mais à certains, comme le genre capable de locomotion, qui les possède nécessairement. S'il veut, en effet, assurer sa conservation, l'animal de ce genre doit avoir une sensation, non seulement lorsqu'il est touché, mais encore à distance. Or la chose est possible à condition d'avoir une faculté capable de sentir à travers le milieu intermédiaire, parce que celui-ci subit l'effet du sensible qui l'ébranle, et que la faculté est elle-même affectée par ce milieu.

C'est, en effet, ainsi que, lors du mouvement local, le moteur produit un changement jusqu'à un certain point, sa poussée fait en sorte qu'autre chose exerce une poussée, le mouvement passe à travers un intermédiaire et, cependant que le premier terme moteur exerce une poussée sans en subir, le dernier terme, en revanche, subit seulement une poussée sans en exercer, tandis que le moyen terme joue les deux rôles ; il est d'ailleurs plusieurs moyens termes. Or c'est ainsi que les choses se passent dans le cas de l'altération, sauf que l'altération se produit avec un sujet qui reste à la même place. Si, par exemple, on enfonce un objet dans la cire, celle-ci est affectée jusqu'au point où on l'a enfoncé. La pierre, par contre, ne le serait nullement. Mais l'eau serait agitée jusque très loin. Quant à l'air, il s'agite au plus haut degré, produisant et subissant des effets, s'il reste stable et constitue une seule masse.

C'est pourquoi, concernant encore le reflet, plutôt que de parler de la vue qui sort pour se réfléchir, il vaut mieux dire que c'est l'air qui subit l'effet de la figure et de la couleur, aussi longtemps précisément qu'il constitue une seule masse. Or, sur la surface lisse, il forme une masse unique. C'est pourquoi celle-ci ébranle la vue comme si l'empreinte dans la cire se transmettait jusqu'à la limite.

Chapitre 13

Primauté du toucher

Il est clair, par ailleurs, que le corps de l'animal ne saurait être simple ; je veux dire tel que tout de feu ou d'air. Sans le toucher, en effet, il est exclu qu'il possède aucun autre sens, puisque tout corps a la faculté de tact, s'il est animé, comme on l'a dit. Or les autres éléments, en dehors de la terre, peuvent donner des organes sensoriels, mais tous produisent la sensation du fait qu'ils perçoivent à travers autre chose et par le truchement de milieux intermédiaires, tandis que le toucher, c'est le contact avec les objets eux-mêmes. C'est précisément pourquoi il possède ce nom. Certes, les autres organes sensoriels aussi perçoivent par un toucher, mais c'est à travers autre chose, tandis que, lui, semble le seul à percevoir de lui-même. De sorte qu'aucun des éléments de cette nature ne peut constituer le corps de l'animal.

Celui-ci ne peut donc être non plus un corps entièrement fait de terre, parce que le toucher représente comme un équilibre de toutes les qualités tangibles et que son organe sensoriel est susceptible d'enregistrer, non seulement toutes les caractéristiques de la terre, mais encore le

chaud, le froid et toutes les autres qualités tangibles. Et la raison pour laquelle nous n'avons pas de sensation par les os, les cheveux et les parties de ce genre, c'est qu'elles sont formées de terre. Et les plantes n'ont pas de sensation pour la même raison : c'est qu'elles sont formées de terre. Or, sans le toucher, aucun autre sens ne saurait leur être attribué et l'organe de ce sens n'est formé exclusivement ni de terre, ni d'aucun autre élément.

Il est clair, d'autre part, qu'il s'agit du seul sens dont la privation entraîne nécessairement la mort des animaux. Car il est impossible de l'avoir, sans être un animal, et il n'est pas nécessaire, lorsqu'on est un animal, d'en avoir un autre que celui-là. Et c'est pour cette raison que les autres sensibles, comme la couleur, le son et l'odeur, par leurs excès d'intensité, ne détruisent pas l'animal, mais seulement les organes sensoriels. À moins de rencontres accidentelles ; par exemple, si le son s'accompagne d'une poussée ou d'un coup, et si des objets visuels ou une odeur mettent en branle d'autres phénomènes destructeurs au toucher. De son côté, la saveur est également destructrice dans la mesure où elle se trouve en même temps relever du toucher. Quant à l'excès d'intensité des choses tangibles, comme le sont les choses chaudes, froides et dures, il supprime l'animal. C'est que l'excès de tout sensible supprime l'organe sensoriel, de sorte que le tangible supprime aussi le toucher. Mais c'est par celui-ci que se trouve définie la vie, puisque, sans le toucher, on a montré l'impossibilité d'être un animal. C'est pourquoi l'excès d'intensité des tangibles ne détruit pas seulement l'organe sensoriel, mais aussi l'animal, parce que c'est l'unique sens qu'il soit nécessaire aux animaux de posséder.

Les autres sens, en revanche, l'animal les possède, comme on l'a dit, non pour être animal, mais pour l'être bien. Ainsi, la vue, dès lors qu'il vit dans l'air et dans l'eau, de manière à y voir (mais, en somme, c'est du fait qu'il vit en milieu transparent) ; le goût, c'est en raison de l'agréable et du pénible, afin qu'il les perçoive dans l'aliment, qu'il en conçoive du désir et se mette en mouvement ; et l'ouïe, c'est pour qu'on puisse lui signifier quelque chose, tandis que la langue, c'est pour qu'il signifie quelque chose à autrui.