

COLLECTION ZÊTÊSIS



ALEXANDRE D'APHRODISE

DE L'ÂME II (*MANTISSA*)

Traduction et annotations

par

Richard Dufour



ALEXANDRE D'APHRODISE

De l'âme II

(Mantissa)

COLLECTION ZÊTËSIS
Série « Textes et essais »

ALEXANDRE D'APHRODISE
De l'âme II
(*Mantissa*)

Traduction et annotations
par
Richard Dufour



**Presses de
l'Université Laval**

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société de développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise du Fonds du livre du Canada pour nos activités d'édition.

Publié avec la contribution de la Bibliothèque de l'Université Laval.

Maquette de couverture : Laurie Patry

Mise en pages : Mariette Montambault

ISBN 978-2-7637-1503-2

ISBN-PDF 9782763715049

© Les Presses de l'Université Laval 2013

Tous droits réservés. Imprimé au Canada

Dépôt légal 1^{er} trimestre 2013

LES PRESSES DE L'UNIVERSITÉ LAVAL

www.pulaval.com

Toute reproduction ou diffusion en tout ou en partie de ce livre par quelque moyen que ce soit est interdite sans l'autorisation écrite des Presses de l'Université Laval.

Table des matières

REMERCIEMENTS	IX
AVANT-PROPOS	XI
ABRÉVIATIONS	XIII
INTRODUCTION	1
REMARQUES SUR LA TRADUCTION	3
MODIFICATIONS AU TEXTE GREC	5
TABLE DES ÉTUDES	7
TRADUCTION	
[De l'âme]	9
Sur l'intellect	17
Que l'âme est incorporelle	29
Qu'il existe plusieurs puissances de l'âme et non pas une seule	37
Que l'âme n'est pas dans un sujet	40
Que les qualités ne sont pas des corps	44
Contre ceux qui disent qu'aucun des quatre corps, que nous appelons des « éléments », n'a de subsistance propre . . .	49
Que l'air est naturellement chaud	52

Contre ceux qui disent que la vision se produit au moyen de rayons	54
Contre ceux qui prétendent que la vision se produit grâce à une tension de l'air	59
Contre ceux qui disent que la vision se produit par l'entrée de simulacres	68
Contre ceux qui disent que la vue <se produit> grâce à un écoulement qui vient à la fois de l'œil et de l'objet vu	72
Que la lumière n'est pas un corps	74
Qu'un corps ne peut en traverser un autre	78
Comment la vision se produit selon Aristote	82
Que la couleur est la limite du diaphane	92
D'après les doctrines d'Aristote sur la première chose qui nous intéresse	96
Que les vertus s'impliquent mutuellement	103
Que ce qui est juste existe par nature	108
Que la vertu ne suffit pas à rendre heureux	112
Que la femelle et le mâle ne sont pas différents par l'espèce	128
D'après les doctrines d'Aristote sur ce qui dépend de nous	130
D'après les doctrines d'Aristote sur ce qui dépend de nous	134
Sur le hasard	140
Sur le destin	145
BIBLIOGRAPHIE	157
INDEX DES TEXTES D'AUTEURS ANCIENS EN DEHORS D'ALEXANDRE D'APHRODISE	163
INDEX DES TEXTES D'ALEXANDRE D'APHRODISE	167
INDEX DES AUTEURS MODERNES	169

Remerciements

Nous sommes fier, en tant qu'employé de l'Université Laval, que cet ouvrage paraisse aux presses de cette université et dans une collection dirigée par un professeur de la Faculté de philosophie. Nous remercions donc M. Jean-Marc Narbonne et M. Denis Dion d'avoir accepté notre projet. Celui-ci a franchi trois étapes principales. Nous ne l'aurions jamais commencé, n'eut été notre collaboration avec M. Martin Bergeron pour le traité *De l'âme* d'Alexandre d'Aphrodise, dont le présent travail constitue la suite. Nous ne l'aurions pas non plus achevé sans l'encouragement peut-être involontaire du professeur Claude Lafleur, qui nous a invité à prononcer une conférence sur Alexandre d'Aphrodise à la Faculté de philosophie et qui, ce faisant, nous a montré qu'il y a un public pour ce genre d'ouvrage. Et finalement, la publication du manuscrit aurait été impossible sans la généreuse participation de notre employeur, la Bibliothèque de l'Université Laval. Nous les remercions tous chaleureusement.

Avant-propos

Une première version de la présente traduction du traité *De l'âme II* dormait dans nos tiroirs depuis 2003. Nous l'avions réalisée à temps perdu, en parallèle avec la traduction du traité *De l'âme* d'Alexandre d'Aphrodise que nous avons réalisée avec Martin Bergeron et qui est parue aux éditions Vrin en 2008. Nous avons le projet d'agrémenter cette nouvelle traduction d'un commentaire détaillé et de la publier dans les années qui suivraient la parution du traité *De l'âme*. Bien des choses se sont passées depuis. D'abord, R.W. Sharples a publié une traduction anglaise de la *Mantissa* en 2004. Ensuite, P. Accattino a fait de même en italien en 2005. Enfin, Sharples a refait l'édition du texte grec en 2008. Nous avons tout de même gardé une pensée pour la *Mantissa* pendant ces années. Nous y avons consacré beaucoup d'énergie et nous constatons que personne n'en a encore publié de version française. Notre traduction conserve donc sa pertinence. C'est pourquoi nous l'avons reprise et peaufinée afin de l'offrir au public. Il s'agit d'une version allégée, avec une introduction minimale et quelques annotations, car un changement de carrière nous laisse peu de temps pour la recherche. Les amateurs d'érudition trouveront de quoi satisfaire leurs penchants dans les notes de Sharples à son édition du texte grec et à sa traduction anglaise. Notre but est modeste : proposer la première traduction française de la *Mantissa*.

Abréviations

Accattino (2005)	<i>De anima II (Mantissa)</i>
Bruns	De Anima <i>liber cum</i> Mantissa, dans <i>Commentaria in Aristotelem Graeca</i> , II, 1
Sharples (2004)	Alexander of Aphrodisias, <i>Supplement to « On the Soul »</i>
Sharples (2008)	Alexander Aphrodisiensis, <i>De anima libri mantissa</i>
Chrys.	Chrysippe, Œuvre philosophique [logique et physique]
SVF	<i>Stoicorum Veterum Fragmenta</i> , éd. H. von Arnim
Long et Sedley	<i>Les philosophes hellénistiques</i>
DK	Diels-Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i>
Pradeau	Héraclite, <i>Fragments</i>

Introduction

Le présent traité regroupe vingt-cinq études attribuées à Alexandre d'Aphrodise. Les manuscrits lui donnent pour titre *De l'âme II*. L'édition du texte grec par I. Bruns, en 1887, préfère l'appeler « *De anima libri mantissa* », *Complément au traité De l'âme*, ou plus brièvement *Mantissa*. Les deux titres s'emploient indifféremment dans la littérature moderne : *De l'âme II* ou *Mantissa*. Les traités *De l'âme I* et *II* diffèrent à plusieurs égards. Dans le second, il ne s'agit plus d'un exposé unique et structuré de la psychologie d'Aristote. La *Mantissa* se compose d'études disparates, qui ont été regroupées avec plus ou moins de bonheur. Nous ne savons ni quel éditeur les a réunies ni à quelle époque. Alexandre d'Aphrodise ne les a peut-être pas toutes rédigées. L'authenticité du *De intellectu* (Sur l'intellect) a notamment fait l'objet de débats parmi les modernes. Il se peut en outre qu'Alexandre ait rédigé certaines études bien avant ou bien après d'autres traités que nous possédons de lui. D'où les variations doctrinales. Le style varie également. Quelques études résument le traité *De l'âme*, d'autres accumulent une série de brèves réfutations, d'autres introduisent à la doctrine aristotélicienne, d'autres réfutent les écoles adverses (épicurienne, platonicienne, atomiste et surtout stoïcienne).

La logique qui préside à l'agencement des études ou chapitres pose problème. Il semble impossible de considérer l'ensemble du recueil comme un traité *De l'âme*, comme un traité de psychologie de bout en bout. Les études 1 à 5, 9 à 13, 15 à 16 relèvent du domaine de la psychologie, avec des considérations sur l'âme et sur la vision. Puis les chapitres 7, 8, 14, 24 et 25 concernent la

physique. Les chapitres 17 à 20 étudient l'éthique. La métaphysique fait une brève apparition aux chapitres 6 et 21. On discerne trois regroupements thématiques principaux : l'âme (1 à 5), la vision (9 à 16) et l'éthique (17 à 23). Mais deux chapitres rompent leur séquence interne. L'étude 14, sur le mélange intégral, coupe l'exposé sur la vision, pourtant bien en train depuis le chapitre 9 et qui se conclut au chapitre 16. Les développements sur l'éthique sont abruptement interrompus par le chapitre 21, qui explique que la femelle et le mâle ne sont pas différents par l'espèce. L'ordre des thèmes ne paraît donc pas obéir à une règle définie ou respectée.

Remarques sur la traduction

Notre première traduction se basait sur l'édition établie par I. Bruns. Nous l'avons révisée en utilisant le texte édité par R.W. Sharples en 2008. Ce dernier a consulté davantage de manuscrits que Bruns, a recouru à la littérature moderne et a réuni un appareil critique plus complet.

Nous n'avons accordé aucune autorité à la ponctuation ni à la division des paragraphes dans les éditions de Bruns et de Sharples. Mais nous respectons le jeu des particules grecques, car elles indiquent les articulations du texte. La traduction s'en voit alourdie, mais elle reste plus fidèle à l'original.

Modifications au texte grec

Passage	Sharples (2008)	Texte traduit
102.10	... μένης	<οὐ γὰρ φθειρο>μένης, suggestion de Bruns
112.9	Λεγομένου	Λεγομένου, leçon des manuscrits
116.5	<έν>	Retirer l'addition <έν>
129.9	πλήρεις	<μή> πλήρεις, suggestion de Bruns
129.33	καὶ τοῦτ'	καὶ ποῦ, suggestion de Bruns
131.33-34	[Τῶ] κεχαλᾶσθαι <τῶ> μὴ δύνασθαι	Τῶ <μή> κεχαλᾶσθαι μὴ δύνασθαι, suggestion de Bruns
135.30	τοῦ ὀρῶντος	τοῦ ὀρωμένου, suggestion de Bruns
148.27	κατ' αὐτὸ	κατ' αὐτὰ, Accattino, Sharples (?) ¹
155.27	εἰσιν, πλὴν	[εἰσιν] <χωρισθεῖσαι δὲ οὐκέτι>, πλὴν, Sharples (?)
157.25	ἡμῖν	ἡμῖν <φύσει>, suggestion de Bruns

1. Le point d'interrogation indique une incertitude sur le texte de Sharples, en raison de contradictions entre la leçon choisie et les indications de l'apparat critique. Voir R. Dufour, « Corrections au texte grec de la *Mantissa*, édition Sharples 2008 ».

Passage	Sharples (2008)	Texte traduit
157.36	πολλὰ <ᾶ> και	Πολλὰ και, leçon des manuscrits
164.14	<ταῦ>τα	Τὰ, leçon des manuscrits
165.14	[τὸ αὐλεῖν]	En conservant τὸ αὐλεῖν
165.18	Τὸ εὖ <ζῆν> ἡμῖν	Τὸ εὖ ἡμῖν, leçon des manuscrits
168.11	Τ<ι>να	τὴν, leçon des manuscrits, sauf V incertain
169.18	ἡ <κατὰ τὴν>	ἡ <κατὰ τὸ>, suggestion de Bruns, Sharples (?)
177.35	δῆ	δὲ, leçon des manuscrits
183.33	ἡμῶν	ἡμῖν, leçon des manuscrits
186.22	[ῆ]	En conservant le ῆ

Table des études

- 1- [De l'âme] (101.1-106.17)
- 2- Sur l'intellect (106.18-113.24)
- 3- Que l'âme est incorporelle (113.25-118.4)
- 4- Qu'il existe plusieurs puissances de l'âme et non pas une seule (118.5-119.20)
- 5- Que l'âme n'est pas dans un sujet (119.21-122.15)
- 6- Que les qualités ne sont pas des corps (122.16-125.4)
- 7- Contre ceux qui disent qu'aucun des quatre corps, que nous appelons des « éléments », n'a de subsistance propre (125.5-126.23)
- 8- Que l'air est naturellement chaud (126.24-127.26)
- 9- Contre ceux qui disent que la vision se produit au moyen de rayons (127.27-130.12)
- 10- Contre ceux qui prétendent que la vision se produit grâce à une tension de l'air (130.13-134.27)
- 11- Contre ceux qui disent que la vision se produit par l'entrée de simulacres (134.28-136.28)
- 12- Contre ceux qui disent que la vue <se produit> grâce à un écoulement qui vient à la fois de l'œil et de l'objet vu (136.29-138.2)
- 13- Que la lumière n'est pas un corps (138.3-139.28)
- 14- Qu'un corps ne peut en traverser un autre (139.29-141.28)
- 15- Comment la vision se produit selon Aristote (141.29-147.25)

- 16- Que la couleur est la limite du diaphane (147.26-150.18)
- 17- D'après les doctrines d'Aristote sur la première chose qui nous intéresse (150.19-153.27)
- 18- Que les vertus s'impliquent mutuellement (153.28-156.27)
- 19- Que ce qui est juste existe par nature (156.28-159.14)
- 20- Que la vertu ne suffit pas à rendre heureux (159.15-168.20)
- 21- Que la femelle et le mâle ne sont pas différents par l'espèce (168.21-169.32)
- 22- D'après les doctrines d'Aristote sur ce qui dépend de nous (169.33-172.15)
- 23- D'après les doctrines d'Aristote sur ce qui dépend de nous (172.16-175.32)
- 24- Sur le hasard (176.1-179.23)
- 25- Sur le destin (179.24-186.31)

Traduction

[De l'âme]¹

Ce qu'est l'âme, sa substance et ses accidents, il n'est ni facile ni très aisé de le comprendre. Au contraire, l'étude de ces questions compte parmi les plus difficiles, [101.5] même s'il est bien connu et fort manifeste que l'âme existe. De fait, il y a plusieurs êtres dont l'existence est bien connue, mais dont la substance reste fort inintelligible, comme c'est le cas pour le mouvement, le lieu et, plus encore, le temps. Pour chacun d'eux, le fait qu'ils existent est reconnu et incontesté, mais la question de savoir quelle est leur substance reste, on le voit, parmi les plus difficiles. [101.10] L'âme compte évidemment parmi les choses de ce genre. Car le fait que l'âme existe est fort connu et fort manifeste, mais il n'est pas facile de comprendre ce qu'elle est.

Reprenons donc cette question à partir du début. Si nous commençons notre discours sur l'âme par la division de l'être en genres premiers et si nous rendions clair sous quel genre se trouve l'âme, peut-être, une fois ce point établi, [101.15] serions-nous également en mesure de saisir la substance entière de l'âme. Puisque l'être se divise en dix genres premiers et suprêmes, nous affirmons que l'un d'eux est celui de la substance, laquelle,

1. Le premier chapitre (ou la première étude) ne porte pas de titre dans les manuscrits. Nous suppléons le titre *De l'âme*, qui convient au texte qui suit. Ce dernier reprend en effet les principales doctrines du *De l'âme* d'Alexandre, sans entrer dans les détails. On trouvera les nombreux parallèles dans le *De l'âme* 2.25-17.8 (la nature de l'âme et sa définition), 21.24-24.11 (l'âme meut sans être mue) et 27.1-30.6 (les puissances de l'âme).

disons-nous, comprend la substance composée et les substances à partir desquelles le composé existe. Nous disons donc que la substance « composée » est celle dont nous pouvons dire qu'elle est une substance particulière, sensible, en acte et qui sert de substrat pour la venue à l'être de toutes les autres choses. [101.20] C'est par exemple cette pierre-ci, ce morceau de bois-ci, cet or-ci, ce feu-ci et chacun des êtres de ce genre. Car ces choses et toutes celles de même nature sont des substances composées. Il existe en effet en elles, d'une part, un substrat, que nous appelons une « matière » et qui possède la capacité de recevoir en lui une forme, et, d'autre part, une forme : lorsqu'il la reçoit, le substrat, qui ne présente en sa nature propre aucune différenciation peu importe les choses en lesquelles il se trouve, [101.25] acquiert une différenciation et devient alors un particulier, car un substrat devient de l'argent, un autre de l'or, un autre du feu, et un autre devient autre chose. Toutes ces choses, puisqu'elles sont identiques entre elles sur le plan de la matière et du substrat, tiennent en effet leur différence de leur forme. Car c'est par analogie avec les produits de l'art [102.1] qu'il faut concevoir les substances naturelles. Dans le cas de l'art, par exemple celui du statuaire, l'airain est le substrat de toutes les formes que l'artisan fait naître en lui, alors que les formes qui naissent dans l'airain conformément à l'art sont causes de différenciation et causes du fait que chaque statue est particulière — l'une [102.5] représente un discobole, tandis qu'une autre représente un jeune homme à la tête ceinte d'un bandeau —, c'est-à-dire que chacune se compose d'airain et d'une figure déterminée. Il en va de même également, doit-on penser, dans le cas des substances composées. Car il existe aussi en elles un substrat et une forme, grâce à laquelle chacune des substances composées est un particulier : l'une est de l'eau, une autre est de l'air, et une autre est autre chose [...] [102.10] <Car il est faux de dire> que le vivant naît lorsque l'âme <se corrompt> dans son mélange avec le corps². Si ce n'est

2. Le texte présente une lacune évidente en 102.9. Le sens de la ligne 102.10 peut être reconstitué, comme le suggère déjà Bruns, à partir de *De l'âme* 12.5-6. Nous traduisons la conjecture de Bruns au début de la phrase, comme le fait aussi Sharples (2004) : <οὐ γὰρ φθειρο>μένης. Sharples (2008) n'a toutefois pas inclus cette addition dans son édition et la laisse dans l'apparat critique.

d'aucune de ces manières que le vivant est une substance composée, il ne lui reste donc que la troisième manière. Il s'agit, on le sait, de celle selon laquelle une partie du composé est substrat et matière, tandis que l'autre est forme. Car le vivant n'est certainement pas composé au sens où le sont les nombres : ce qui naît des nombres est incorporel, alors que le vivant ne l'est pas. Donc le vivant, puisqu'il se compose **[102.15]** d'une âme et d'un corps, tient d'eux sa constitution parce que l'un est substrat et l'autre, forme. Il en découle que soit le corps est la forme de l'âme, soit l'âme est la forme du corps. Mais il est impossible de dire que le corps est la forme de l'âme, car le corps est un substrat.

De plus, chacun des êtres est un particulier en vertu de sa forme : par exemple une statue, une maison, un bateau, du feu, de l'eau et de la terre. **[102.20]** Or, le vivant est vivant en vertu de son âme. Par conséquent, c'est l'âme qui est la forme.

De plus, si la forme est ce qui, lorsqu'elle n'est plus présente et n'existe plus dans le substrat, fait que le particulier cesse d'être ce qu'il était auparavant, et si le vivant cesse d'être un vivant lorsque l'âme est séparée du corps (car la hache est hache en vertu de sa figure, cette figure est sa forme et, si la hache était animée, son âme serait **[102.25]** sa figure et non pas le fer : il en va de même également pour l'âme du vivant, qui est comparable à la figure de la hache, car le vivant est vivant en vertu de son âme), la substance formelle serait <l'âme>.

De plus, si les corps naturels diffèrent entre eux par leurs formes et si ces corps sont différents parce que les uns sont animés et les autres non, l'âme serait une forme.

De plus, si nous sommes savants à titre premier **[102.30]** en raison de la science (car nous sommes savants en vertu de la science) et si la science est non pas un substrat, mais ce qui permet au substrat qui la reçoit d'être dit savant en un sens second (ce substrat est l'âme), et si ce par quoi nous sommes en santé au sens premier, c'est la santé et si elle n'est pas un substrat (car c'est le corps qui est le substrat recevant la santé et il est en santé en un sens second), et si l'âme est ce par quoi nous vivons au sens premier, **[102.35]** l'âme est non pas un substrat, mais ce qui permet au substrat qui la reçoit **[103.1]** d'être en vie en un sens

second, comme le corps qui a reçu la santé est en santé et comme l'âme qui a reçu la science est savante. La substance formelle, c'est donc l'âme.

Aristote dit que la forme est une perfection et une entéléchie. Il est donc vraisemblable que l'âme, qui est une substance formelle, [103.5] soit qualifiée par lui d'« entéléchie ». Puisque, parmi les êtres, les uns sont dits être en puissance et les autres en entéléchie, et que ceux qui sont dits être en entéléchie sont ceux qui ont déjà la forme qu'ils pouvaient posséder et qui possèdent une figure, il est vraisemblable que ce qui, par sa présence, fait passer à l'entéléchie ce qui est en puissance soit l'entéléchie. Or, le vivant en puissance, par exemple la semence, devient un vivant en entéléchie [103.10] par la présence de l'âme. Il serait donc démontré, de cette manière aussi, que l'âme est une forme et une entéléchie.

Et l'entéléchie est première ou seconde : les sciences, les arts et en général les dispositions sont des entéléchies premières, alors que les activités qui sont relatives aux entéléchies premières et qui naissent d'elles sont des entéléchies secondes. De fait, le musicien est musicien en entéléchie (car il possède l'art musical), mais [103.15] c'est selon la première entéléchie qu'il est dit être musicien en entéléchie, alors que le musicien qui agit présentement selon l'art musical s'ajoute à ce moment la seconde entéléchie. Puis donc qu'il existe deux sortes d'entéléchie, l'âme est entéléchie en tant que disposition. En effet, l'homme chez qui l'âme n'est pas en activité n'en possède pas moins, lui aussi, une âme, comme c'est le cas de celui qui dort. Car même si, à ce moment, il n'utilise pas ses sens, le dormeur possède néanmoins une âme sensitive. [103.20] L'âme est donc une entéléchie première.

Puisque toute forme et toute entéléchie sont formes et entéléchies de quelque chose, il en découle manifestement qu'il faut examiner de quoi l'âme est forme et entéléchie. Ainsi, qu'elle soit la forme du corps, on l'a déjà et à peu de chose près démontré : l'animal étant une substance composée d'un substrat et d'une forme, le substrat en lui est le corps, et l'âme est l'entéléchie. Mais puisque, parmi les corps, [103.25] les uns sont artificiels, et les autres naturels, de quel corps l'âme est-elle l'entéléchie ? Car

l'âme ne peut évidemment pas naître en tout corps. Elle n'est donc l'entéléchie d'aucun corps artificiel, car elle serait une forme artificielle, comme celle de la statue, et les vivants seraient produits par l'art, comme le sont les peintures. Dans une telle hypothèse, l'âme ne serait pas non plus une substance, car la forme artificielle n'en est pas une. **[103.30]** L'âme est donc l'entéléchie d'un corps naturel (un corps naturel est ce qui a en lui-même un principe de mouvement). Et de fait, le vivant dont l'âme est une partie existe par nature. Mais puisqu'il existe aussi des différences entre les corps naturels (car parmi eux les uns sont simples et les autres sont composés) et que l'âme n'est l'entéléchie d'aucun des corps simples (car elle n'est la forme ni du feu, ni de l'air, ni de l'eau, **[103.35]** ni de la terre, puisque aucun de ceux-ci ne sont vivants), de quel genre de corps vivant l'âme est-elle l'entéléchie ? Eh bien, puisque tout corps, s'il possède une âme et vit, se nourrit et croît de lui-même (car c'est sur ce point que le vivant diffère du non-vivant), et que la nourriture, la digestion, **[104.1]** l'addition et l'accroissement nécessitent des organes (car certains vivants se servent de la bouche, du pharynx, de l'estomac et des intestins à ces fins, alors que d'autres se servent des racines, du xylème et de l'écorce ; et tous les animaux plus parfaits ont aussi, proportionnellement, besoin d'un plus grand nombre d'organes, puisque chacune des puissances de l'âme **[104.5]** agit au moyen d'organes particuliers, comme il est clair dans le cas des sens), l'âme sera l'entéléchie première d'un corps animé pourvu d'organes. Car aucun corps ne peut vivre ni avoir une âme, s'il n'a pas d'organes ni <de parties> qui sont subordonnées aux puissances de l'âme.

Telle serait la définition et l'explication la plus générale de l'âme, car elle inclut aussi l'âme des plantes. **[104.10]** Et notre explication concerne l'âme qui réside dans les corps mortels. Mais lorsque nous disons de l'âme qu'elle appartient à un corps naturel qui a la vie en puissance, nous ne qualifions pas le corps de « en puissance » au sens où nous employons habituellement ce terme pour les êtres qui ne possèdent pas encore une propriété, mais qui sont disposés à la recevoir. Car il n'est pas vrai de prétendre que ce corps est d'abord séparé de l'âme et qu'il la reçoit par la suite. **[104.15]** Au contraire, ce qui a la vie en puissance est ce qui a la capacité de vivre, c'est-à-dire ce qui possède

les organes nécessaires aux activités de la vie : l'expression « avoir la vie en puissance » équivaut à « être pourvu d'organes ».

Et si l'âme est la forme et l'entéléchie du corps, il est évident qu'elle sera incorporelle. Car toute forme est incorporelle. En effet, si la forme est elle aussi un corps, soit elle est sans forme et sans qualité (or c'est la matière qui est de cette nature), [104.20] soit on remontera à l'infini (si elle possède une forme, cette forme est un corps qui possède à son tour une autre forme). Et l'âme, parce qu'elle est une entéléchie, se trouve dans le corps tout entier. Car chaque partie de l'être animé est animée. Et l'âme n'est une entéléchie ni en tant que figure des choses configurées, ni en tant que disposition et ordre des choses rassemblées, ni en tant que manière d'être et affection, ni en tant que mixtion et mélange (car c'est le [104.25] plaisir et la douleur qui sont une affection ou une manière d'être, tandis que l'âme n'est ni l'une ni l'autre) : ces choses sont nécessairement présentes dans le corps (car c'est grâce à elles qu'existent les organes dont l'âme fait usage), alors que l'âme est une puissance et une substance qui s'ajoutent aux organes. Et le corps et le mélange du corps est cause, pour l'âme, de sa génération primitive³. Cela est rendu évident par la différence que présentent les parties des vivants. [104.30] Car ce ne sont pas les âmes qui façonnent leurs figures : les différentes âmes suivent de la composition déterminée des figures⁴, et les deux varient de concert. L'entéléchie et la chose dont elle est l'entéléchie sont en effet liées l'une à l'autre. Que le

3. Nous touchons ici à un point très controversé parmi les commentateurs modernes. Depuis le livre de P. Moraux, *Alexandre d'Aphrodise, exégète de la noétique d'Aristote*, p. 33-48, le débat s'est poursuivi à savoir si l'âme est engendrée par le corps chez Alexandre. Voir la section sur la « génération de l'âme » dans notre traduction de *De l'âme*, p. 26-34, où nous retraçons l'histoire de cette polémique et soutenons qu'Alexandre ne prétend rien de tel.

4. Le grec utilise ici le démonstratif *τούτων* qui peut aussi bien renvoyer à « figures » qu'à « parties ». L'idée reste que l'âme est l'entéléchie d'un corps naturel doté d'organes et que le type d'âme qui vient dans un corps dépend du type de parties que possède le corps. L'âme sensitive ne vient dans un corps que si ce dernier jouit d'organes sensoriels. La venue de cette âme dépend de la configuration que présentent les parties du corps qui la reçoivent, configuration qui existe avant l'arrivée de l'âme.

mélange déterminé du corps entraîne lui aussi une différence dans l'âme, on le voit même chez les bêtes, qui possèdent des âmes assez différentes selon le mélange déterminé de leur corps. [104.35] Quant aux activités que nous déclarons être des activités de l'âme, elles appartiennent non pas à l'âme elle-même, mais à ce qui possède une âme. De même en effet que c'est non pas l'âme elle-même qui se promène ou qui lutte, mais l'homme qui la possède, de même ce qui a de la peine, ce qui désire, [105.1] ce qui se réjouit et ce qui est en colère, c'est ce qui possède l'âme : ce n'est pas l'âme. Car tous les prétendus mouvements de l'âme appartiennent au composé qui vit. Et il existe des puissances de l'âme, lesquelles sont ordonnées les unes par rapport aux autres. Car l'une d'elles est première, l'autre deuxième, et une autre vient après celles-là. Un signe en est que [105.5] ce qui possède la première puissance peut ne pas participer de la deuxième, alors qu'il est impossible d'avoir la deuxième sans avoir la première.

La première est la puissance responsable de la nutrition, de la croissance et de la reproduction : c'est l'âme que même les plantes possèdent. Car ces fonctions relèvent non pas de la nature, comme certains le pensent⁵, mais de la première puissance de l'âme, puisque même les corps simples possèdent une nature, sans pour autant que nous disions d'eux qu'ils ont la vie. La nature [105.10] est en effet un principe de mouvement. Mais les plantes possèdent quelque chose de plus que cela : elles ont également la capacité de se nourrir par elles-mêmes, de croître et d'engendrer des êtres semblables à elles, autant d'activités par lesquelles on définit la vie. Or la vie implique la présence de l'âme. La deuxième puissance de l'âme est la puissance sensitive, par laquelle on définit les animaux et qu'il n'est pas possible d'avoir sans posséder la première puissance. Toutefois les plantes, qui possèdent l'âme nutritive, n'ont pas l'âme sensitive. [105.15] En plus de ces puissances, il y a la partie impulsive, qui s'ajoute à la partie sensitive. Car il ne serait d'aucune utilité, pour les animaux, d'avoir la sensation si celle-ci n'était pas accompagnée de l'impulsion : la partie impulsive est en effet le

5. Les stoïciens estiment que les plantes ne sont pas gouvernées par une âme, mais par la nature (*Chrys.* fr. 708-712).

principe de toute action. Telles sont les trois parties premières et les plus nécessaires de l'âme, qui sont communes à tous les animaux : les parties végétative⁶, sensitive et impulsive, chacune d'elles servant à l'une des activités qui sont incluses [105.20] dans l'essence de l'animal. Car les fonctions de l'animal impliquent, en premier lieu, le fait d'exister et de vivre ; en second lieu, la discrimination de l'environnement ; et en plus de cela, l'activité et l'action. La puissance végétative⁷ de l'âme contribue à l'existence et à la vie de l'animal, la puissance sensitive contribue à la discrimination, et la partie impulsive contribue au fait d'agir. L'action est, au sens propre du terme dans le cas de l'animal, l'activité qui s'accompagne de l'usage des parties organiques du corps, [105.25] comme pour le fait de marcher et de parler.

La puissance nutritive se divise en nutrition, croissance et reproduction ; la puissance sensitive se divise en perception, représentation, mémoire et assentiment ; et la partie impulsive est comme la fin de la représentation et de l'assentiment. Car c'est en vue de l'impulsion [105.30] que ces deux autres existent : l'assentiment conduit nécessairement à l'impulsion, alors que la représentation conduit à l'assentiment. Et dans cette partie impulsive et pratique, il existe une partie qui est pour ainsi dire directrice, et une autre qui est pour ainsi dire subordonnée. La partie directrice est celle qu'on appelle, au sens propre, « impulsive » et « désirante », tandis que l'autre tire les ficelles⁸ et inclut également la partie phonatrice. À la partie impulsive appartient

6. Les manuscrits donnent φυσικόν (naturelle). Bruns a pris sur lui d'éditer φυσικόν, leçon que Sharples (2008) a trouvée dans une correction de seconde main dans un manuscrit que Bruns n'a pas utilisé.

7. Comme à la note précédente, les manuscrits ont φυσική, que Bruns a remplacé par φυσική, repris par Sharples (2008) dans une correction de seconde main d'un manuscrit inconnu de Bruns.

8. Le terme νευροσπαστικόν « tirer les ficelles » désigne la capacité de tirer sur les nerfs comme sur les fils d'une marionnette. Alexandre référerait au traité *Du mouvement des animaux* 7, 701b2-13, où Aristote parle des automates qui se meuvent sous une légère impulsion, au moyen de cordes tendues qui déclenchent des rouages s'entraînant les uns les autres. De la sorte, les organes, les tendons et les os se comparent, chez les animaux, au bois, au fer et aux cordes des machines, par lesquels le mouvement se produit.

nent l'appétit, l'agressivité et la volonté, [106.1] car ce sont des espèces de désirs. Parmi eux, la volonté semble déjà participer aussi de la raison, car elle est un désir accompagné de délibération. Il existe également une autre puissance discriminatrice dans l'âme : la puissance rationnelle, qui naît dans les animaux les plus parfaits. Cet animal plus parfait, c'est l'homme, chez qui le fait de délibérer, de [106.5] comprendre et d'avoir des opinions vient de cette puissance.

L'âme meut le corps non pas parce qu'elle est mue et qu'elle peut ainsi le mouvoir (car elle est par soi immobile), mais parce qu'elle est cause du mouvement pour le vivant, tout comme la lourdeur qui existe dans la terre est cause de son mouvement vers le bas. Car il est faux de dire que toutes les choses qui meuvent, meuvent de la même manière. C'est en effet d'une manière que les bœufs meuvent le chariot, et d'une autre que le bien, l'attrayant et [106.10] le désirable meuvent ceux qui les convoitent, car ils ne sont pas mus. C'est pourquoi, chez les êtres animés, leur mouvement est provoqué par des choses de ce genre. L'âme meut au sens où, grâce à elle, nous pensons et faisons des choix. Le bien meut parce qu'il est pensé, alors que l'âme meut parce qu'elle pense. De même en effet que les artisans sont mus par les arts, conformément aux arts et que ces arts sont pour eux causes d'un mouvement déterminé, même si les arts ne sont pas mus, [106.15] de même aussi les êtres animés sont mus conformément à l'âme, même si elle n'est pas mue. Et la puissance impulsive et désirante de l'âme est celle en vertu de laquelle les animaux sont mus. Car elle est cause, pour les animaux, du mouvement qui est leur propre.

Sur l'intellect⁹

L'intellect est triple selon Aristote. Le premier est en effet un intellect matériel. [106.20] Je le qualifie de « matériel », non

9. Ce chapitre a fait l'objet de plusieurs traductions, études et commentaires, tant en français, en anglais qu'en italien (voir la Bibliographie). La doctrine est complexe, le texte grec corrompu et lacunaire : de quoi nourrir les spéculations des spécialistes. Deux documents ont probablement été fondus en un seul pour produire cette étude. Quant à

parce qu'il est un substrat au même titre que la matière (car la matière est selon moi un substrat qui, par la présence d'une forme, peut devenir un être individuel), mais parce que le fait d'être matière tient, pour la matière, dans sa capacité à être toutes choses : ce en quoi se trouvent cette capacité et cet être en puissance est, dans la mesure où il est de cette nature, matériel. Plus précisément, l'intellect qui ne pense pas encore, mais qui peut devenir pensant, est matériel, c'est-à-dire qu'une telle puissance [106.25] de l'âme est l'intellect matériel : il n'est en acte aucun des êtres, mais il peut devenir tous les êtres, s'il est vrai que tous les êtres peuvent être pensés. Car ce qui s'apprête à percevoir toutes choses ne doit, en sa nature propre, n'être aucune d'elles en acte. Sa forme propre, parce qu'elle transparaîtrait dans les perceptions des choses extérieures, ferait en effet obstacle aux pensées qui portent sur ces choses. [106.30] En fait, les sens ne peuvent non plus percevoir les choses dans lesquelles entre leur propre quiddité. C'est donc pour cette raison que la vue, qui peut percevoir les couleurs, possède un organe incolore, dans lequel elle se trouve et au moyen duquel se produit pour elle la perception. Car l'eau, eu égard à sa couleur propre, est incolore. [107.1] De plus, l'odorat se produit grâce à l'air (or celui-ci est inodore) et peut percevoir les odeurs. Et le toucher ne perçoit pas les objets qui sont aussi chauds, aussi froids, aussi durs ou aussi mous que lui, mais ceux qui le sont un peu plus ou un peu moins. Il en va ainsi puisqu'il serait impossible que le toucher, qui est un corps, ne possède pas ces contrariétés, [107.5] car tout corps naturel et engendré est tangible. De même donc que dans le cas

l'identité de l'auteur et à la période de rédaction, chaque hypothèse trouve un défenseur : Alexandre en serait ou non l'auteur, en tout ou en partie, et la datation serait antérieure ou postérieure au *De l'âme*. Toutes ces possibilités, combinées de toutes les manières possibles, apparaissent dans la littérature moderne. Cela dit, Alexandre traite de l'intellect dans son *De l'âme*, 80.16-92.11. La doctrine de référence est celle d'Aristote, *De l'âme* III, 4-5. Pour une étude comparative récente sur la noétique du *De l'âme* d'Alexandre et du *De intellectu*, voir P. Accattino, « Alejandro de Afrodisia intérprete del *De anima* de Aristóteles ». Sur la fortune incroyable du *De intellectu* au Moyen Âge, où il circulait en traduction latine, voir G. Théry, *Autour du décret de 1210 : Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique*, chap. 2. Pour une édition du texte latin du *De intellectu*, voir le même ouvrage, p. 69-83.

des sens, il est impossible que le sens qui possède une détermination soit capable de percevoir et de discriminer la détermination qu'il possède, de même, puisque l'intellect est une perception et une discrimination des intelligibles, il ne peut être aucune des choses qu'il discrimine. Or, l'intellect peut percevoir tous les êtres, s'il est vrai qu'il peut tous les penser. Il n'est donc en acte aucun des êtres, [107.10] mais il est en puissance tous les êtres. Tel est en effet, pour lui, le fait d'être intellect. Car les sensations, qui se produisent au moyen des corps, ne sont aucune des choses qu'elles perçoivent, mais elles sont en acte autres choses et leur puissance appartient à un corps. C'est pourquoi la perception des sensibles a lieu quand le corps reçoit une affection. Telle est également la raison pour laquelle chaque sens ne peut percevoir toutes choses : un sens est [107.15] déjà quelque chose en acte. L'intellect, en revanche, puisqu'il ne perçoit pas les êtres au moyen du corps, qu'il n'est pas une puissance du corps et qu'il est impassible, n'est aucun des êtres entièrement en acte et n'est pas en puissance un être individuel : il est, au sens strict, une puissance appartenant à une entéléchie déterminée et à l'âme, puissance qui peut recevoir les formes et les concepts. Cet intellect qui est matériel se trouve donc en tous les êtres qui ont en partage une âme parfaite, [107.20] c'est-à-dire les hommes.

Autre est l'intellect qui pense déjà, qui possède une disposition à penser et qui peut saisir les formes intelligibles par sa propre puissance : il se compare à ceux qui, parmi les artisans, possèdent une disposition et peuvent produire d'eux-mêmes des œuvres d'art. Car le premier intellect était semblable non pas à ces hommes, mais plutôt à ceux qui peuvent [107.25] acquérir l'art et devenir des artisans. Cet intellect est l'intellect matériel qui s'est dorénavant ajouté une disposition, c'est-à-dire le fait de penser et d'agir. Un tel intellect se trouve dès lors dans les êtres plus parfaits, c'est-à-dire chez ceux qui pensent. Tel est donc le second intellect.

Le troisième intellect, outre les deux autres susmentionnés, est l'intellect agent. C'est grâce à lui [107.30] que l'intellect matériel devient en disposition, car cet intellect agent se compare, comme l'affirme Aristote¹⁰, à la lumière. De même en effet que la

10. *De l'âme* III, 5, 430a15.

lumière est cause, pour les couleurs qui étaient visibles en puissance, du fait qu'elles deviennent visibles en acte, de même ce troisième intellect fait en sorte que l'intellect en puissance et matériel devienne un intellect en acte, car il produit en lui une disposition noétique. De plus, cet intellect est l'intelligible qui est tel par sa propre nature et en acte, **[108.1]** car c'est un intelligible de ce genre qui produit le fait de penser et qui conduit l'intellect matériel à l'acte. Par suite, l'intelligible par nature est lui aussi un intellect, car la forme immatérielle, qui seule est intelligible par sa nature propre, est un intellect. Les formes dans la matière deviennent en effet intelligibles grâce à l'intellect, puisqu'elles ne sont intelligibles qu'en puissance. L'intellect, lorsqu'il les sépare de la matière avec laquelle elles existent, **[108.5]** les rend en effet intelligibles en acte : chacune d'elles, lorsqu'elle est pensée, devient alors en acte un intelligible et un intellect, bien qu'elle ne le fût pas auparavant ni ne le devienne par sa propre nature. Car l'intellect en acte n'est rien d'autre que la forme pensée, de sorte que chacune des formes qui ne sont pas intelligibles au sens strict devient un intellect lorsqu'elle est pensée. De même en effet que la science en acte est **[108.10]** identique à l'objet en acte de la science, et de même que la sensation en acte est identique au sensible en acte et que le sensible en acte est identique à la sensation en acte, de même aussi l'intellect en acte est identique à l'intelligible en acte et l'intelligible en acte est identique à l'intellect en acte. Car l'intellect, lorsqu'il saisit la forme de ce qui est pensé et la sépare de la matière, **[108.15]** la rend intelligible en acte et devient lui-même un intellect en acte. Si donc l'un des êtres est, par sa nature propre, intelligible en acte et que ce qui peut être par lui-même d'une telle nature l'est en vertu de son immatérialité — non pas parce que l'intellect le sépare de la matière —, un tel être est toujours un intellect en acte. Car l'intelligible en acte est un intellect.

Un tel être est donc intelligible par sa propre nature et il est un intellect en acte, **[108.20]** devenant cause, pour l'intellect matériel, du fait que ce dernier, en référant chacune des formes dans la matière à une telle forme, les sépare, les imite, les pense et les rend intelligibles. Il correspond à l'intellect agent, dont on dit qu'il vient du dehors, car il est non pas une partie ou une puissance de notre âme, mais il vient en nous du dehors, lorsque nous

le pensons, s'il est vrai que le fait de penser naît de la saisie d'une forme [108.25] et que cet être est cette forme immatérielle, laquelle n'existe jamais avec une matière et n'est pas séparée d'elle seulement quand elle est pensée. S'il est de cette nature, il est vraisemblablement séparé de nous, puisque le fait pour lui d'être un intellect ne vient pas de ce que nous le pensons : il est tel par sa propre nature, car il est en acte un intellect et un intelligible.

La forme qui est de cette nature, c'est-à-dire la substance séparée de la matière, est incorruptible. C'est pourquoi l'intellect agent, celui qui, [108.30] en acte et au dehors, est une forme de cette nature, est à bon droit qualifié par Aristote d'« intellect immortel »¹¹. [109.1] En fait, chacune des autres formes pensées est également un intellect lorsqu'elle est pensée ; elle est toutefois un intellect qui ne vient ni du dehors ni de l'extérieur, mais elle devient un intellect lorsqu'elle est pensée. En revanche, cet intellect¹², puisqu'il est un intellect même avant d'être pensé, il est vraisemblable qu'il vienne « du dehors » quand on le pense, et qu'il soit désigné comme tel.

L'intellect en disposition, quand il passe à l'acte, peut en outre se penser lui-même : [109.5] non pas en tant qu'il est un intellect (car le fait de penser et celui d'être pensé seront pour lui simultanés et porteront sur le même objet), mais au sens où l'intellect en acte est identique aux choses qui sont pensées en acte. C'est donc en pensant ces choses qu'il se pense lui-même, s'il est vrai que les choses qu'il pense deviennent un intellect lorsqu'elles sont pensées. Car si l'intellect en acte devient les choses pensées et s'il pense ces choses, il en vient à se penser lui-même. Car lorsqu'il pense, [109.10] il devient identique aux choses pensées ; mais lorsqu'il ne pense pas, il est différent d'elles. C'est également de cette manière, dira-t-on, que la sensation se perçoit elle-même, puisqu'elle perçoit des choses qui deviennent, en acte, identiques à elle. Comme nous l'avons dit¹³, en effet, même la sensation en acte devient le sensible. De fait, la sensation et

11. *De l'âme* III, 5, 430a23.

12. Nous modifions la ponctuation de Bruns et de Sharples en mettant la virgule avant le *voûç* de la ligne 3.

13. Voir *supra*, 108.10-12.

l'intellect, au moyen d'une saisie des formes sans la matière, perçoivent les objets qui leur sont propres.

En outre, on dira que [109.15] l'intellect se pense lui-même non pas en tant qu'intellect, mais en tant qu'il est lui aussi intelligible. Car il se percevra en tant qu'intelligible (tout comme il perçoit également chacun des autres intelligibles), et non pas en tant qu'intellect. C'est en effet une propriété de l'intellect que d'être également intelligible : puisqu'il est un être et qu'il n'est pas sensible, il ne lui reste qu'à être intelligible. Car s'il se pensait lui-même en tant qu'intellect et dans la mesure où il est un intellect, il ne penserait rien d'autre (à savoir ce qui [109.20] n'est pas un intellect), de sorte qu'il se penserait uniquement lui-même. Mais puisqu'il pense les intelligibles qui ne sont¹⁴ pas un intellect avant d'être pensés, il se pense lui-même comme s'il était de cette nature, c'est-à-dire en tant qu'il est l'un des intelligibles. C'est donc par accident que cet intellect, lorsqu'il procède de l'intellect matériel, en arrive à se penser lui-même.

Le premier intellect¹⁵, qui est lui aussi un intellect en acte, se pense lui-même presque de la même manière et pour la même raison. Il possède toutefois un avantage sur l'intellect humain, [109.25] car il ne pense rien d'autre que lui-même. Parce qu'il est intelligible, il se pense en effet lui-même, et parce qu'il est intelligible en acte et par sa propre nature, il sera toujours pensé, manifestement par ce qui pense <toujours> en acte. Or, lui seul est un intellect qui pense toujours en acte. Il se pensera donc toujours lui-même. Il ne pense que lui seul, dans la mesure où il est simple. Car un intellect simple pense une chose simple et il n'existe aucun autre intelligible simple à part [109.30] lui. Celui-ci est en effet sans mélange, immatériel et ne possède rien en lui qui soit en puissance. Il ne pensera donc que lui-même. Dans la mesure où il est un intellect, il se pensera donc lui-même

14. Les manuscrits conjuguent le verbe au pluriel (εἶσιν) même si le sujet est au neutre pluriel. En bonne grammaire, il faudrait conjuguer le verbe à la troisième personne du singulier (ἔστιν). C'est pourquoi Bruns a modifié le texte pour une conjugaison au singulier. Sharples préfère garder le verbe au pluriel. Le sens du passage reste le même.

15. Dieu, le premier moteur, l'intellect divin qui se pense lui-même selon Aristote.

en tant qu'intelligible ; [110.1] dans la mesure où il est en acte un intellect et un intelligible, il se pensera toujours lui-même ; et dans la mesure où lui seul est simple, il ne pensera que lui-même. Étant simple, lui seul peut en effet penser une chose simple et, parmi les intelligibles, lui seul est simple.

À propos de l'intellect qui vient du dehors chez Aristote, j'ai entendu certaines choses que j'ai consignées ici¹⁶. [110.5] En effet, les raisons qui ont incité Aristote à introduire l'intellect qui vient du dehors sont, disait-on, les suivantes : l'analogie avec les sensibles et l'analogie avec tous les êtres engendrés. En ce qui concerne tous les êtres engendrés, en effet, de même qu'il existe un patient, un agent et, en troisième lieu, ce qui est engendré par eux (et il en va de même en ce qui concerne les sensibles, car l'organe sensoriel pâtit, le sensible agit et [110.10] ce qui est engendré est la perception du sensible grâce à l'organe sensoriel), de même, en ce qui concerne aussi l'intellect, il a supposé qu'il existe un intellect agent, qui pourra mener à l'acte l'intellect en puissance et matériel (et cet acte consiste à se rendre intelligibles tous les êtres). Car de même qu'il existe des sensibles qui, étant en acte¹⁷, produisent également la sensation en acte, de même il faut qu'il existe des choses qui produisent l'intellect [110.15] parce qu'elles sont intelligibles en acte. Il est en effet impossible qu'une chose puisse en produire une autre, si elle n'est pas elle-même en acte. Or, aucune des choses que nous pensons n'est intelligible en acte, car notre intellect pense des objets sensibles, qui ne sont intelligibles qu'en puissance, c'est-à-dire que ces objets sensibles deviennent intelligibles grâce à l'intellect. Telle est en effet l'activité de l'intellect : par sa propre puissance, il sépare et extrait les sensibles en acte des choses en

16. Pour un résumé de la controverse qui s'est élevée à propos de la traduction et de l'interprétation de cette phrase, voir Schroeder-Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, p. 22-30 et Sharples (2004 et 2008) *ad. loc.* La traduction que nous avons faite de ce passage s'est trouvée correspondre à l'analyse de R.W. Sharples et J. Opsomer, « Alexander of Aphrodisias, *De intellectu* 110.4: 'I heard this from Aristotle'. A Modest Proposal ».

17. Nous gardons le texte des manuscrits, édité par Bruns, et rejetons l'addition suggérée par Accattino et reprise par Sharples (2004 et 2008). On peut sous-entendre un verbe être au participe.

compagnie desquelles [110.20] ils sont sensibles, et il les¹⁸ définit en elles-mêmes. Si telle est donc l'activité de l'intellect qui était d'abord en puissance, et s'il faut que ce qui est engendré, c'est-à-dire ce qui est conduit de la puissance à l'acte, vienne d'une chose en acte, il faut qu'il existe également un intellect agent, qui est en acte, lequel fera en sorte que l'intellect qui était jusque-là en puissance puisse agir, c'est-à-dire penser. Or, tel est l'intellect qui s'introduit du dehors.

Voilà les raisons [110.25] qui le motivèrent. Il existera donc également un intelligible en acte, qui l'est par sa propre nature, tout comme il existe d'ailleurs un sensible qui devient sensible sans la sensation. Cet intelligible est un intellect, une nature et une substance, laquelle n'est connue par rien d'autre qu'un intellect. Car il n'est pas sensible et ce ne sont pas toutes les choses que pense notre intellect qui deviennent intelligibles sans l'être par leur propre nature ; mais il est un [110.30] intelligible par soi et par sa propre nature.

L'intellect en puissance, quand il est perfectionné et développé, pense donc cet intelligible. De même en effet que la puissance de marcher, que l'homme possède dès la naissance, est menée à l'acte avec le temps parce que l'homme ne se perfectionne pas en restant passif, de la même manière [111.1] l'intellect qui est perfectionné pense les intelligibles par nature et se rend intelligibles les sensibles, parce qu'il est agent. Car l'intellect n'est point passif par sa propre nature, au sens où il naîtrait et pâtirait sous l'effet d'autre chose, comme c'est le cas pour la sensation. Il se comporte tout autrement. La sensation implique en effet une affection, car elle est passive, et la perception [111.5] se produit pour elle au moyen d'une affection, alors que l'intellect est agent. En effet, puisqu'il peut penser la plupart des choses, il devient du même coup un agent, afin de les penser, à moins que l'on ne désire également qualifier l'intellect de « passif », au sens où il peut recevoir les formes. Car il semble que recevoir, c'est pâtir. Il a ce trait en commun avec la sensa-

18. Il s'agit des formes qui sont dans les sensibles. C'est ce que le sens laisse supposer et il ne paraît pas nécessaire d'ajouter la suggestion que Bruns fait dans son appareil, à savoir de suppléer <τὰ εἶδη αὐτῶν> (leurs formes). Voir la note détaillée de Sharples (2004 et 2008), *ad. loc.*

tion, mais puisque chacun d'eux se caractérise et se définit [111.10] non point par ce qu'il a en commun avec un autre, mais par ce qui lui est propre, ce qu'il a en commun avec la sensation sera également caractérisé par ce qui lui est propre. De la sorte, s'il a en commun avec la sensation de recevoir les formes, même si ce n'est pas de la même manière, et s'il possède en propre la capacité de produire les formes qu'il reçoit, on le définira surtout par le fait qu'il produit. Par suite, l'intellect serait agent et non pas patient.

[111.15] De plus, le fait de produire est pour lui premier et fait partie de son essence. Car il produit d'abord, par abstraction, un intelligible et c'est sous cet aspect qu'il reçoit ensuite l'une des choses qu'il pense et définit comme un individu particulier. En effet, si c'est en même temps qu'il sépare et qu'il reçoit, le fait de séparer est toutefois conceptuellement premier, car cela constitue sa capacité à recevoir la forme. Et de même que nous disons que le feu est extrêmement actif, puisqu'il détruit toute la matière [111.20] qu'il reçoit et en fait une nourriture pour lui-même (et il pâtit bien sûr dans la mesure où il se nourrit), c'est de la même manière qu'il faut penser que l'intellect en nous est actif. Car les choses qui ne sont pas intelligibles en acte, il les rend intelligibles. Il n'existe en effet aucun autre intelligible que l'intellect qui existe en acte et par soi. Et les choses qui deviennent intelligibles en vertu de ce qui les pense, c'est-à-dire les actes de ce qui pense, sont elles aussi un intellect quand elles [111.25] sont pensées. Par suite, si aucun intellect n'existait, aucun intelligible n'existerait : il n'y aurait ni l'intellect par nature (car lui seul, on le sait, est intelligible), ni ce qui est engendré par lui (puisque'il n'existe pas, il ne produira rien).

L'intellect par nature et qui vient du dehors collaborerait en effet avec l'intellect en nous, parce que les autres choses ne seraient pas intelligibles, bien qu'elles le soient en puissance, s'il n'existait rien qui soit intelligible par sa propre nature. Parce qu'il est intelligible par sa propre nature et qu'il vient, par le fait d'être pensé, dans ce qui pense [111.30], celui-ci est donc un intellect qui vient dans ce qui pense : il est pensé comme un intellect du dehors et immortel. Il introduit dans l'intellect matériel la disposition qui fait en sorte que ce dernier pense les intelligibles en puissance. Car de même que la lumière, qui est l'agent de la

vision en acte, est vue en même temps que les objets qu'elle accompagne et rend la couleur visible, de même l'intellect du dehors devient cause du fait pour nous de penser, puisqu'il est lui aussi pensé : il ne produit pas [111.35] l'intellect même, mais il perfectionne, par sa propre nature, l'intellect qui existe et le mène aux choses qui lui sont propres. L'intellect est donc intelligible par nature, alors que les autres intelligibles sont l'art [112.1] de cet intellect et ses produits : l'intellect en puissance les produit non pas en étant affecté, ni en étant engendré par autre chose (car il était un intellect même avant d'agir), mais après s'être développé et avoir été perfectionné. Une fois perfectionné, il pense les intelligibles par nature et ceux qui relèvent de son activité propre et de son art. Car le propre de l'intellect est d'être un agent, c'est-à-dire que le fait de penser, pour lui, consiste [112.5] à agir et non à pâtir.

[...]¹⁹

Désirant montrer que l'intellect est immortel et désirant fuir les difficultés que l'on soulève à propos de l'intellect du dehors — à savoir qu'il doit changer de lieu, mais qu'il ne peut, s'il est vraiment incorporel, ni se trouver en un lieu, ni changer de place, ni venir tantôt en une chose et tantôt en une autre —, il disait, en accord avec sa réflexion personnelle, les choses suivantes à propos de l'intellect qui se trouve dans chaque corps que l'on qualifie²⁰ de « mortel ». Il affirmait donc [112.10] que l'intellect se trouve également dans la matière, comme une substance dans une substance, et qu'il est en acte, puisqu'il accomplit sans cesse ses activités propres. Donc, lorsque d'un corps qui a été mélangé naît du feu ou une chose de ce genre suite à une mixtion, laquelle peut fournir un organe à cet intellect qui se

19. Le texte présente une coupure manifeste, qui laisse supposer une lacune. L'auteur de la doctrine qui suit n'est jamais identifié. Depuis l'étude de P. Moraux (*Der Aristotelismus bei den Griechen*, II, p. 412), plusieurs croient qu'il s'agit d'Aristote de Mytilène, mais cette hypothèse reste fragile et contestée.

20. Nous conservons la leçon unanime des manuscrits : *λεγομένω*. Bruns a modifié ce participe en *λεγομένου*, suivi en cela par Sharples (2004 et 2008) et Accattino (2005). La correction change un peu le sens du passage, qui se lirait : « ... à propos de l'intellect qui est dit se trouver dans chaque corps mortel ».

trouve dans ce mélange (parce que cet intellect se trouve en chaque corps et que ce mélange est lui aussi un corps), cet organe est appelé un intellect en puissance : [112.15] il s'agit d'une puissance qui, lorsqu'elle naît en un mélange déterminé de corps, convient afin de recevoir l'intellect en acte. Ainsi, lorsque l'intellect se saisit de cet organe, il agit alors, pour ainsi dire, au moyen de cet organe, c'est-à-dire qu'il agit sur une matière et au moyen d'une matière : c'est à ce moment, dit-on, que nous pensons. Notre intellect se compose en effet d'une puissance qui est l'organe de l'intellect divin (ce qu'Aristote appelle l'intellect en puissance) [112.20] et de l'activité de cet intellect divin. Si l'un des deux est absent, il nous est impossible de penser. De fait, l'intellect en acte existe dès le premier dépôt de la semence, puisqu'il est répandu à travers toutes choses et qu'il existe en acte, comme il se trouve aussi dans n'importe quel autre corps pris au hasard. Mais quand il agit à travers notre puissance, on dit alors qu'il est notre intellect et nous pensons. [112.25] C'est comme si l'on pense à un artisan qui exerce son art tantôt sans instrument, tantôt avec des instruments, quand l'exercice de son art implique une matière. De la même manière, l'intellect divin agit toujours (c'est pourquoi il est en acte), mais il agit également au moyen d'un organe quand un tel organe naît du mélange et de l'heureuse combinaison des corps. [112.30] Il exerce dès lors, en effet, une activité matérielle et il est notre intellect. Cet intellect divin se sépare bien sûr de la même manière qu'il s'est introduit. Car il est faux de croire qu'il change de place et s'en va ailleurs ; au contraire, parce qu'il est partout, il demeure également dans le corps qui est dissous lors de la séparation, [113.1] même si ce qui sert d'organe à cet intellect est détruit. C'est comme l'artisan qui a mis de côté ses instruments : il continue alors à travailler, mais son activité n'est ni matérielle ni instrumentale.

Il disait donc que s'il faut supposer, de manière générale, que l'intellect est divin et incorruptible selon Aristote, c'est de cette manière qu'il faut le concevoir et pas autrement. Et il soutenait que le passage [113.5] du troisième livre du traité *De l'âme* doit être rattaché à ces doctrines, c'est-à-dire que la « disposition » et la « lumière » réfèrent à cet intellect qui est partout²¹.

21. *De l'âme* III, 5, 430a15.

Cet intellect ou bien gouverne tout seul les choses d'ici-bas selon le déplacement des êtres divins de là-haut (c'est-à-dire qu'il mélange et sépare), de sorte qu'il est également le démiurge de l'intellect en puissance ; ou bien il gouverne de concert avec le mouvement bien réglé des corps célestes. Car les choses d'ici-bas sont engendrées par ce mouvement, surtout par le rapprochement [113.10] et par l'éloignement du soleil : soit elles sont engendrées par le soleil et par l'intellect d'ici-bas, soit la nature est engendrée par les corps célestes et par leurs mouvements, alors que la nature, de concert avec l'intellect, gouverne les individus.

Il m'a semblé que des problèmes surgissent de cette théorie : l'intellect, qui est divin, se trouve même dans les choses les plus viles, comme on sait que les stoïciens le soutiennent²² ; un intellect et une providence principielle se trouvent également, de manière généralisée, dans les choses d'ici-bas [113.15] (en vérité, la providence qui s'applique aux choses d'ici-bas naît de leur rapport aux êtres divins) ; et notre pensée ne dépend pas de nous et n'est pas notre œuvre : c'est dès notre naissance qu'apparaît naturellement en nous la réunion de l'intellect en puissance, c'est-à-dire de l'intellect instrumental, et de l'activité qui s'exerce au moyen de l'intellect du dehors. En réalité, ce qui, parce qu'il est pensé, vient en un intellect ne change pas de lieu. Pas même en effet les formes des objets sensibles, [113.20] lorsque nous les percevons, ne viennent dans les organes sensoriels comme en un lieu. De plus, l'intellect du dehors est qualifié de « séparé » et il est séparé de nous, quoique ce ne soit pas au sens où il va quelque part et qu'il change de lieu. Au contraire, il est séparé au sens où il existe par soi et sans être uni à une matière ; et il est séparé de nous parce qu'il n'est pas pensé, non pas parce qu'il se déplace. C'est en effet de cette manière qu'il était également venu en nous.

22. Voir *Chrys.* fr. 1045-1048.

[113.25] Que l'âme est incorporelle²³

Afin de montrer que l'âme est incorporelle, il suffit d'évoquer l'argument selon lequel l'âme, suivant la démonstration d'Aristote, est une forme, car aucune forme n'est un corps. On peut néanmoins montrer, à partir des arguments qui suivent, que l'âme est incorporelle.

Si les qualités de tout corps sont sensibles, mais que les qualités de l'âme ne sont pas [113.30] sensibles (car les vertus et les vices ne sont pas de cette nature), l'âme n'est donc pas un corps.

<De plus>, si l'âme est un corps et que tout corps, par sa propre nature, est sensible pour au moins un sens (je parle des corps qui sont en acte et qui, comme ils disent, possèdent des qualités), l'âme sera elle aussi sensible (car il va de soi qu'ils ne diront pas qu'elle est un corps sans qualité, sinon elle deviendrait la matière²⁴). Or, elle n'est pas sensible. Elle n'est donc pas un corps (car elle n'est pas [113.35] imperceptible à la manière des corps qui sont trop petits pour être perçus).

[114.1] De plus, tout corps est sensible, soit en acte, soit en puissance. Or l'âme n'est sensible ni en acte, ni en puissance. De sorte qu'elle n'est pas un corps.

De plus, si l'âme se perçoit elle-même en tant qu'elle est sensible, elle pourra également percevoir une autre âme. Or elle n'en perçoit pas une autre. L'âme ne se perçoit donc pas elle-même en tant que sensible.

De plus, si l'âme est un corps, ce sera un corps animé ou inanimé. Or, [114.5] il est absurde qu'elle soit inanimée. Mais si elle est animée, elle sera un vivant et, de nouveau, cette âme sera animée ou inanimée, et ainsi de suite à l'infini. Et s'ils s'opposent à notre division des corps, laquelle soutient que les uns sont

23. Ce chapitre vise les stoïciens, qui prétendent que l'âme est un corps (*Chrys.* fr. 773-775 et 781). Le *De l'âme* d'Alexandre consacre lui aussi une section à ce sujet (17.15-19.20). Les arguments sont plus nombreux dans le *De l'âme II*, qui en comprend au moins vingt-six de longueurs inégales.

24. La matière est un corps sans qualité pour les stoïciens (*Chrys.* fr. 307, 318, 331, 393, 395, 409, 422, 796 et 1113).

animés et les autres non, s'ils disent qu'elle est erronée, car certains sont animés, d'autres inanimés et d'autres sont les âmes, il faut leur répondre que pour les divisions qui sont établies par contradiction, ce à quoi réfère la négation ne fait jamais partie de la division. **[114.10]** Par exemple, si nous disons en faisant la division que parmi les corps les uns sont colorés et les autres incolores (car, au sein du même genre qui reçoit la disposition, la privation peut être identique à la négation), nous n'ajouterons certainement pas : et d'autres sont les couleurs. Car la différence entre les corps tient au fait qu'ils sont colorés ou incolores, et non pas dans le fait qu'ils sont les couleurs. Autre exemple : parmi les **[114.15]** corps, les uns possèdent une odeur, alors que les autres n'en possèdent pas et sont inodores. Nous n'ajoutons pas : et d'autres sont les odeurs. Certains corps possèdent une qualité, alors que d'autres n'en possèdent pas et sont sans qualité. Nous n'ajoutons pas : et d'autres sont les qualités. Autre exemple : parmi les corps, certains sont composés, et d'autres ne le sont pas. Nous n'ajoutons pas : et d'autres sont les compositions. Car la composition n'est pas un corps. Et de même : parmi les vivants, les uns sont mortels, alors que les autres ne le sont pas et sont **[114.20]** immortels. Nous n'ajoutons pas : et d'autres sont les morts. Car le mort n'est pas vivant. Nouvel exemple : parmi les vivants, certains sont rationnels, alors que d'autres ne le sont pas et sont irrationnels. Nous n'ajoutons pas : et d'autres sont les principes rationnels. Car les vivants ne sont pas les principes rationnels. Ainsi, nous dirons de la même manière que, parmi les corps, certains sont animés, alors que d'autres ne le sont pas et sont inanimés. Nous n'ajouterons pas que d'autres sont les âmes. Car les âmes ne sont pas des corps.

De plus, si l'âme est un corps, elle est maintenue ensemble soit par autre chose, soit par **[114.25]** elle-même. Mais ce ne peut être par elle-même, puisqu'elle est une et entièrement homogène. Car il est impossible que la même chose, sous le même rapport, maintienne et soit maintenue. Il reste donc qu'une partie de l'âme maintient ensemble, alors que l'autre est maintenue. Si tel est le cas, l'âme sera la partie qui maintient, non pas celle qui est maintenue, laquelle, si elle est également un corps, est maintenue soit par autre chose, soit par elle-même, et ainsi de suite à l'infini. En fait, s'ils **[114.30]** disent que c'est l'âme tout entière qui main-

tient ensemble et qui est maintenue — puisqu'elle est une seule et même chose —, il sera possible qu'une chose possède et soit possédée par elle-même, c'est-à-dire qu'elle produise et subisse la même affection. En réalité, pas même la main qui frotte et qui réagit au frottement n'agit ni ne pâtit en vertu de la même puissance. De manière générale, aucune des choses qui sont possédées par une autre ne se possède aussi elle-même. Ce n'est en effet le cas ni de la chaleur, ni de la douceur, ni de la figure, ni de la couleur, [114.35] ni de la santé, ni de l'harmonie ; pas plus que de la vertu ou de la science. Or, l'âme est elle aussi de cette nature.

De plus, si l'âme, qui est un corps subtil, maintient le corps ensemble et, en retour, est maintenue ensemble par lui, le corps le plus grossier sera également une âme, s'il est vrai que l'âme est ce qui maintient ensemble. De la sorte, le corps sera l'âme de l'âme, s'il est vrai qu'il la maintient. Que rien ne se maintient soi-même, c'est en effet évident du fait que pas même [115.1] les corps qui semblent se comporter de cette manière ne sont de cette nature. Car la colle ne maintient pas à la fois elle-même et les choses collées. En fait, une partie de la colle est ce qui maintient, et une autre est ce qui est maintenu. Car c'est dans la mesure où elle est corporelle que cette partie est maintenue, alors que ce qui maintient, c'est la qualité et la puissance, qui sont incorporelles. Par exemple, lorsqu'une qualité de ce genre disparaît, [115.5] la partie matérielle et corporelle qui reste ne peut plus maintenir ensemble ni elle-même, ni les morceaux de bois.

De plus, si l'âme est un corps, elle est soit du feu, soit un souffle subtil qui traverse le corps animé tout entier²⁵. Si tel est le cas, il est évident qu'ils diront que ce corps n'est ni à l'état brut ni disposé au hasard. Car ce n'est pas tout feu ni tout souffle qui possède cette puissance. Ce corps existera donc avec une forme propre, [115.10] une raison, une puissance et, comme ils disent,

25. Les stoïciens considèrent que l'âme est un souffle (*πνεῦμα*, *Chrys.* fr. 319, 474, 773, 781, 787, 788 et 855) qui se mélange au corps tout entier (fr. 786 et 799) selon un mélange intégral (fr. 480, 481, 484, 485 et 799). Le souffle se compose d'air et de feu (fr. 458, 774, 776 et 780). Certains témoignages qualifient aussi l'âme ou le souffle chez les stoïciens de « feu » (par exemple en *Chrys.* fr. 460, 776 et 810).

une tension²⁶. Mais si tel est le cas, l'âme sera non pas le souffle ou le feu, mais la forme, la puissance et la tension qui se trouvent en ceux-ci, et selon lesquelles ils deviennent différents des autres corps du même genre.

De plus, de même que <la matière> est un corps privé de forme, de même il est raisonnable que la forme soit immatérielle et incorporelle. Car c'est d'eux que le composé vient à l'existence.

De plus, si le corps est privé d'âme, pourquoi l'âme ne serait-elle pas privée de corps ?

[115.15] De plus, si l'âme est un corps, il est soit simple, soit composé. Mais s'il est simple, ce sera soit la terre, soit le feu, soit l'air, soit l'eau. Or, si l'un de ces éléments est par lui-même l'âme, tout ce qui présente la même nature sera une âme (par exemple, chaque particule de feu, chaque particule d'air), et chaque corps qui contient cet élément sera animé. De sorte que si l'air est l'âme, la trachée-artère sera un vivant, comme aussi le poumon, une outre gonflée d'air et chaque corps qui contient de l'air en lui. **[115.20]** Et si l'eau est l'âme, la cruche remplie d'eau sera un vivant. Mais cela est absurde.

De plus, si l'âme est l'un des corps simples, tout composé dans lequel ce corps est contenu sera animé et vivant. Et si l'âme est un composé de corps simples, notre <corps> sera une âme.

En outre, il existe un mouvement propre à chaque corps — par exemple, un mouvement simple appartient à un corps simple, alors qu'un mouvement mixte ou qui s'accorde à l'élément qui domine appartient au composé —, **[115.25]** tandis qu'il n'existe aucun mouvement local qui soit propre à l'âme. Elle ne comptera donc ni parmi les corps simples, ni parmi les corps composés. De fait, ni les mouvements qui résultent de la sensation, de la représentation ou d'une affection (lesquels sont le résultat d'une altération), ni les mouvements locaux n'appartiennent à l'âme elle-même : ils appartiennent au composé.

26. Le souffle est traversé, pour les stoïciens, par un mouvement tonique (*Chrys.* fr. 458, 464, 468, 470 et 802). Il s'agit d'un double mouvement en sens opposé (extérieur/intérieur), qui maintient la stabilité et la cohésion du souffle.

De plus, si l'âme est un corps, comment le corps peut-il participer à l'âme ? Comment l'âme se trouve-t-elle en lui ? Eh bien, elle sera en lui comme une partie, [115.30] et de cette manière aucune des autres parties du corps ne sera animée, ou plutôt, absolument aucune partie du corps ne sera animée : l'âme et le corps resteront distincts. Mais l'âme ne se trouverait pas non plus dans le corps comme en un vase, car le corps ne serait pas alors entièrement animé. Mais il ne s'agit pas non plus d'une juxtaposition, car, de cette manière, le corps ne sera pas entièrement animé, ou plutôt, il ne le sera pas du tout. [115.35] Car, dans un monceau, le grain de blé ne se trouve pas non plus dans le grain d'orge. Mais si l'âme tout entière pénètre le corps tout entier (puisque le corps tout entier est animé), il faut montrer comment un corps peut en traverser un autre²⁷. Plus précisément, puisque les qualités de l'âme sont d'après eux des corps, comme le sont aussi les qualités du corps, plusieurs corps différents se trouvent dans le même corps, se traversant les uns les autres et [116.1] occupant le même lieu ; ce qui nécessite une argumentation et une démonstration.

De plus, si les qualités qui sont des corps s'ajoutent et se retirent, pourquoi le corps n'augmente-t-il pas ni ne diminue ?

En outre, lorsque les qualités changent, les premières, qui ont été séparées et qui sont des corps, disparaîtront dans le non-être, car elles ne se trouvent plus nulle part. De cette manière, les qualités naîtront également du non-être.

[116.5] De plus, si l'âme appartient ²⁸au corps de manière qu'elle le traverse et se mélange intégralement à lui, il n'existera plus dans le vivant une partie qui est l'âme, et une autre qui est le corps. Au contraire, une chose unique et différente naît des deux,

27. Le chapitre 14 s'efforcera de réfuter cette doctrine stoïcienne : *Qu'un corps ne peut en traverser un autre*. Alexandre s'attarde aussi sur le sujet dans son opuscule *Sur le mélange*. Sur le fait qu'un corps peut en traverser un autre chez les stoïciens, voir *Chrys.* fr. 478, 479, 481-483, 488, 489 et 490-492.

28. Nous gardons le texte des manuscrits et de Bruns contre Sharples, qui reprend le <év> qui a été ajouté au manuscrit B par la première main. Nous préférons sous-entendre un verbe être qui se construit avec le datif.

qui ont été modifiés et altérés, comme c'est le cas pour l'hydromel. Et il n'y aura plus une partie qui commande et une autre qui obéit, ni une partie plus importante et une autre qui l'est moins ; le corps ne contiendra pas l'âme et l'âme ne sera pas dans le corps. **[116.10]** Par principe, en effet, il n'existera plus dans le vivant une partie qui sera l'âme et une autre qui sera le corps : le seul vivant sera le mélange qui naît d'eux, un mélange un et entièrement homogène en lui-même, comme l'hydromel, ce qui est absurde. Car il existe dans le vivant une partie qui est l'âme et une autre qui est le corps, de sorte que chaque partie est différente de l'autre. C'est pourquoi elles peuvent être séparées.

En outre, si les vertus sont des corps, comme le sont aussi les arts, pourquoi ne mettent-elles pas le corps à l'étroit ou **[116.15]** ne le font-elles pas augmenter lorsqu'elles viennent s'ajouter ?

De plus, si ce en vertu de quoi une chose possède le fait d'être ce que l'on dit qu'elle est, c'est la forme, et si c'est en vertu de l'âme que le vivant tient le fait d'être vivant, l'âme est une forme. Que l'âme est une forme, c'est également évident du fait que l'on ne peut montrer d'une autre manière que le vivant se compose d'une âme et d'un corps.

De plus, si un corps, en tant que corps, ne diffère en rien d'un autre corps, mais qu'il devient différent parce qu'il possède une âme, l'âme n'est pas **[116.20]** un corps. Car les choses qui sont identiques par le genre possèdent une nature commune. Celles qui possèdent une nature commune ne sont pas différentes en vertu de ce qu'elles ont en commun. Les choses qui possèdent un genre commun ne sont donc pas différentes en vertu de leur genre. Or, le genre des choses en question ici, c'est le corps. De sorte que les corps ne sont pas différents en tant qu'ils sont des corps. Un corps ne diffère donc pas d'un autre corps en tant qu'il est un corps. De la sorte, les choses qui font que les corps sont différents les uns des autres ne sont pas des corps. En revanche, les incorporels ne sont pas identiques par le genre. **[116.25]** De sorte que les incorporels sont différents en tant qu'incorporels. Le terme « incorporel » est en effet homonyme. Car, parmi les incorporels, certains se trouvent dans la catégorie de la substance, d'autres dans la catégorie de la quantité, d'autres dans les

autres catégories. Et si quelqu'un dit qu'un corps ne diffère pas d'un autre en tant qu'il est un corps au sens général du terme, mais que chacun des deux est différent en tant qu'il est un corps particulier, il faut répondre que, pour chacun des corps, le fait d'être unique vient de différences propres [116.30] et de formes²⁹ propres, qui diffèrent entre elles, et que celles-ci sont incorporelles. De sorte que les choses qui font que les corps particuliers sont différents les uns des autres ne sont pas des corps.

En outre, si l'âme est primitivement un souffle ou se trouve dans l'air ou dans le feu en nous, elle pourra également exister dans ces éléments une fois qu'ils ont été séparés de nous. Car, après avoir été séparés du vivant, ces éléments continuent à être de l'air et du feu. Et si tel est le cas, l'air et le feu seront des vivants. [116.35] Mais si c'est impossible, il est également impossible que l'âme se trouve en l'un d'eux. Elle se trouve au contraire dans le mélange des quatre éléments, lequel a été mélangé et composé selon des proportions semblables à celles qui prévalent dans le corps des vivants.

Ce qu'ils disent, [117.1] lorsqu'ils tentent de montrer que l'âme est un corps, n'est pas valide. Car ce n'est pas parce qu'on attribue à l'âme la « ressemblance », qu'elle est pour autant un corps. La ressemblance ne relève pas en effet des corps : elle se trouve dans les lignes, les figures et les surfaces, et plus encore dans les couleurs et les qualités, qui ne sont pas des corps. Pour parler de manière générale, [117.5] le corps est une substance. Or, on dit que le propre d'une substance, c'est d'être identique à elle-même, non pas d'être ressemblante. La ressemblance appartient à la qualité, qui est incorporelle. De sorte que, si l'on dit qu'une des autres choses est « ressemblante », on dira qu'elle est ressemblante dans la mesure où elle participe d'une qualité. Une âme ressemble donc à une autre âme, mais non en tant qu'âme. C'est non pas en tant qu'âme, mais en tant qu'elle prend part à une qualité et à une disposition semblable.

C'est également un raisonnement faux [117.10] qui affirme qu'un incorporel n'est pas affecté en même temps que le corps, de sorte que l'âme n'est pas incorporelle. Car il n'est pas vrai que

29. Sharples (2004) traduit ici εἶδη par « espèce ».

l'incorporel n'est pas affecté en même temps que le corps : lorsque les corps sont affectés, les incorporels qui se trouvent en eux le sont également ; la plupart le sont par accident, mais certains sont affectés immédiatement et au sens simple, comme c'est le cas de la surface d'un corps qui est broyé. Mais il n'est pas non plus vrai que l'âme est affectée par le corps en tant qu'elle est autre et [117.15] séparée, comme c'est le cas entre des amis que l'on dit être en sympathie. En réalité, c'est le composé qui est affecté, car le vivant, qui se compose d'une âme et d'un corps, reçoit la coupure en son corps et ressent la douleur en son âme. C'est le vivant qui souffre, comme c'est lui qui marche, qui voit, qui désire, qui aime et qui hait. Les affections comme le fait d'être chauffé et d'être coupé sont propres au corps, [117.20] alors qu'elles n'appartiennent pas en propre à l'âme, parce qu'un corps peut exister sans une âme, tandis qu'une âme ne peut exister sans un corps. Car l'âme est l'entéléchie et la forme de ce corps.

Et c'est un raisonnement invalide qui énonce : « aucun incorporel ne peut se séparer d'un corps ; or, l'âme peut se séparer du corps ; donc l'âme n'est pas incorporelle ³⁰ ». Car l'expression « être séparé » se prend en deux sens : l'un implique l'existence, lorsque chacune des deux choses qui sont séparées subsistent, alors que l'autre implique la corruption de l'une d'elles, [117.25] comme lorsque le blanc se sépare du corps qui devient alors noir. C'est selon le second sens qu'un incorporel peut se séparer d'un corps. Et c'est de la même manière que l'âme peut se séparer du corps. Il existe également des incorporels qui peuvent être séparés des corps par la définition, comme la forme l'est de la matière, et comme le corps l'est du lieu. Et il n'est pas vrai de dire que ce sont les choses qui sont en contact les unes avec les autres qui peuvent être séparées les unes des autres. Car tous les [117.30] accidents peuvent être séparés les uns des autres, alors qu'ils ne sont pas en contact.

De plus, il n'est pas vrai de dire : « nous sommes animés grâce à ce que nous respirons et nous sommes animés grâce à l'âme », ni « si les animaux ne peuvent exister sans [118.1] un

30. Cet argument serait de Chrysippe (*Chrys.* fr. 791 et 792).

souffle inné, ce souffle est donc l'âme ». Il existe en effet d'autres choses sans lesquelles le vivant ne peut exister et qu'ils ne disent pas être l'âme. Car les animaux à sang rouge ne peuvent vivre sans le sang ni, en général, sans un liquide.

[118.5] Qu'il existe plusieurs puissances de l'âme et non pas une seule³¹

Que la puissance de l'âme n'est pas unique, au sens où la même puissance, selon sa manière d'être³², tantôt pense, tantôt se met en colère et tantôt désire tour à tour, il faut le montrer à partir du conflit qui s'élève entre les passions et la raison chez les tempérants et chez les intempérants. Car ce n'est pas à la même chose que reviennent, chez ces derniers, la victoire et la défaite.

[118.10] Ensuite, si une partie de l'âme est inférieure et l'autre supérieure, il est raisonnable que chacune soit différente de l'autre, que ces puissances soient séparées et que toutes ne se trouvent pas en toutes. De fait, que la faculté végétative est une âme, une partie de l'âme et une puissance, dont les subdivisions sont la nutrition, la croissance et la reproduction, et qu'elle n'est pas une nature, comme certains l'affirment³³, nous le montrerons par le fait que tout ce qui possède une nature et existe par nature [118.15] ne possède pas ces puissances. Car les corps simples existent par nature et ont une nature, mais ils ne se nourrissent pas eux-mêmes, ne s'accroissent pas et ne se reproduisent pas.

De plus, si se nourrir, croître et se reproduire appartiennent à la nature et non pas à l'âme, et si percevoir par la sensation

31. Les stoïciens sont visés. Le texte parallèle dans le *De l'âme* d'Alexandre se trouve en 27.1-28.2. Les arguments qui invoquent les divisions des puissances de l'âme se comprennent mieux si l'on garde en tête les explications fournies dans le premier chapitre.

32. La « manière d'être » est une notion stoïcienne qui se rattache à la doctrine des catégories (*Chrys.* fr. 413-419). Ses détracteurs y voient une échappatoire grâce à laquelle les stoïciens peuvent classifier tout ce qui n'entre pas dans le reste de leurs catégories. Ils affirment, par exemple, que l'âme est une manière d'être du souffle (fr. 392, 460 et 810) ou que la qualité est une manière d'être de la matière ou du souffle (fr. 392).

33. Les stoïciens prétendent que les plantes n'ont pas d'âme (*Chrys.* fr. 708 et 709), mais qu'elles possèdent une nature (fr. 710, 711 et 712).

relève de l'âme, il faut dire soit que nous sommes privés de vie lorsque nous n'avons aucune sensation, soit que deux vies existent en nous, ce qui est absurde.

De plus, si la vie implique la présence de l'âme et si les êtres qui ne possèdent que la puissance végétative sont en vie, **[118.20]** la puissance végétative sera une âme. Car un être qui se nourrit par lui-même et croît est en vie.

En outre, si le fait d'avoir une nature, c'est vivre, les éléments simples, qui se meuvent par nature, seront en vie.

De plus, si les êtres qui ont une âme sont en vie, alors que ceux qui ont une nature ne le sont pas, la nature n'est pas une âme.

En outre, si les êtres qui ont une âme sont vivants et si ceux qui possèdent la faculté végétative et nutritive sont vivants, **[118.25]** la faculté nutritive et végétative est une âme.

De plus, s'ils affirment que la partie reproductrice appartient à l'âme et que celle-ci est subordonnée à la faculté végétative, la faculté végétative tout entière appartiendra à l'âme³⁴.

La démonstration de ce point est très utile pour montrer que les puissances de l'âme ne sont pas différentes en vertu des objets sur lesquels s'applique l'activité de l'âme, mais que les puissances de l'âme sont elles-mêmes différentes les unes des autres, c'est-à-dire qu'il ne peut s'agir de la même puissance : par exemple, **[118.30]** la puissance sensitive ne peut penser et la puissance noétique ne peut percevoir par les sens. Car si la faculté végétative appartient également à l'âme, et si une même puissance ne peut accomplir simultanément plusieurs choses différentes et si la faculté nutritive est toujours en activité chez les êtres vivants, soit nous n'accomplirons aucune autre activité psychique s'il n'existe qu'une seule puissance psychique, soit, si nous accomplissons aussi d'autres activités (par exemple, nous percevons par les sens et nous nous nourrissons au même moment), il n'existe pas qu'une seule puissance psychique, **[118.35]** pas même la partie directrice qui agirait sur chacune de ces choses selon des manières d'être. Car les arts ne tiennent leur

34. La huitième partie de l'âme, selon les stoïciens, est la partie reproductrice (*Chrys.* fr. 837-839, 841 et 845).

différence ni de la particularité de leurs instruments, ni des objets sur lesquels ils travaillent et dont ils s'occupent : la différence entre les arts relève avant tout de leurs puissances propres. De plus, nous percevons simultanément par plusieurs sens.

En outre, si une action est **[119.1]** une activité accompagnée de l'usage des parties organiques du corps, comme dans le fait de parler, de marcher et d'accomplir quelque chose avec ses mains, le fait de contempler ne sera pas une action, ni le fait de penser, de sorte que la faculté discriminatrice ne sera pas non plus pratique.

De plus, si la fin de la faculté sensitive est de contempler (car elle est discriminatrice), même si elle agit à travers un corps (c'est pourquoi elle s'accompagne aussi d'une **[119.5]** affection), et si la fin de la faculté désirante est pratique et concerne les actions, ces facultés seront également différentes par leur fin.

Elles diffèrent en outre parce qu'elles ne s'impliquent pas les unes les autres, qu'elles ne naissent pas simultanément, que la faculté sensitive vient en premier, que l'impulsion ne suit pas toujours de la sensation et que l'impulsion, quand elle naît, vient toujours après la sensation. Et c'est aux facultés désirante et impulsive qu'appartiennent le fait de désirer, **[119.10]** de se mettre en colère et de vouloir.

De plus, la faculté rationnelle est elle aussi discriminatrice, dans la mesure où c'est elle qui dirige. Car la faculté rationnelle, que nous appelons également « noétique », dirige la faculté discriminatrice, alors que la faculté sensitive, à laquelle appartiennent le fait de se représenter, d'accorder son assentiment et de se souvenir, se soumet et se subordonne à la faculté rationnelle. Et que le sens commun soit différent des sens particuliers, c'est évident à partir du fait que la vue est perceptible, **[119.15]** mais n'est pas visible. Et il en va de même pour les autres sens.

De plus, l'intellect théorétique ne s'applique pas aux choses qui doivent être accomplies, ni à celles qu'il faut choisir ou fuir.

En outre, ce qui dépend de nous réside dans l'action et dans le choix, et non pas dans l'impulsion, ni dans l'assentiment, ni dans la représentation, ni dans la perception sensorielle. Cela ne réside pas non plus dans la partie végétative.

De plus, nous sommes mus par l'âme en vertu de la partie désirante, [119.20] non pas en vertu d'une autre puissance, de sorte que cette puissance est différente des autres.

Que l'âme n'est pas dans un sujet³⁵

Aristote soutient, dans les *Catégories*, qu'aucune substance n'est dans un sujet. De la sorte, si l'âme est une substance, elle ne sera pas dans un sujet. Mais puisqu'on peut objecter qu'Aristote ne parle que des substances [119.25] mentionnées dans les *Catégories* (qui sont l'individu, l'espèce et le genre) et qu'il ne discute plus de la matière ni de la substance formelle (car il soutient à cet endroit que rien n'est contraire à la substance³⁶, même s'il prétend que la forme naturelle, qui est une substance, a la privation pour contraire, alors que rien n'est contraire à aucune de ces substances-là), nous examinerons donc cette question en elle-même, [119.30] à savoir s'il est possible que l'âme soit dans un corps comme en un sujet ou, en général, que la forme soit dans la matière.

Ainsi, peut-être l'expression « être dans quelque chose » peut avoir un autre sens que « être dans un sujet » : ce serait « être en une matière en tant que forme ». Car il n'est pas possible que la forme soit dans une matière comme en un sujet, s'il est vrai que ce qui est en un sujet, c'est « ce qui, se trouvant en quelque chose mais non à titre de partie, ne peut exister séparément de ce en quoi il est³⁷ ». [119.35] Ce qui sert de sujet à ce qui est dans un sujet doit en effet être un particulier. Or, [120.1] sans une forme, rien ne parvient à être un particulier en acte, ni à être ce en quoi l'on dit qu'une chose se trouve. C'est pour cette raison, par exemple, que la matière ne peut non plus avoir de réalité par elle-même, parce que la forme ne se trouve pas encore en elle. Car c'est en ayant une forme que chacun des êtres sont

35. Cette section tente de résoudre la contradiction qui apparaît chez Aristote, lorsque ce dernier soutient que la substance n'est pas dans un sujet (*Catégories* 5, 3a7), mais que la nature est dans un sujet (*Physique* II, 1, 192b34).

36. *Catégories* 5, 3b24.

37. *Catégories* 1, 1a24-25.

des particuliers : toute chose est ce que l'on dit qu'elle est grâce à sa forme. De sorte que la forme naturelle ne serait pas **[120.5]** dans la matière comme en un sujet. En effet, la forme produite par l'art est dans un sujet, parce que le sujet est un individu et possède une forme. C'est en lui que l'artisan produit et ajoute la forme artificielle. Mais il n'est plus possible de dire que la forme naturelle est dans la matière de cette manière, car la matière n'est par elle-même ni un particulier, ni un sujet en acte.

Si donc la forme naturelle **[120.10]** n'est pas en un sujet et si l'âme est également une forme naturelle, l'âme ne serait pas en un sujet. Car l'âme ne vient pas simplement dans un corps, puisqu'elle viendrait aussi dans tout corps, de sorte qu'elle serait également dans les corps simples (le feu, l'air, l'eau, la terre), ce qui est impossible. Son sujet et sa matière, c'est plutôt le corps pourvu d'organes, qui ne peut être doté d'organes avant de posséder l'âme **[120.15]** et qui n'est plus doté d'organes après avoir perdu l'âme, car aucun corps inanimé n'est pourvu d'organes. C'est pour cette raison qu'on ne peut saisir en quoi l'âme se trouve. Car le corps est doté d'organes parce qu'il possède l'âme, comme le plomb est du plomb parce qu'il possède la pesanteur. De fait, le feu n'est pas non plus dans le charbon comme en un sujet. Car ce qu'on appelle « feu » au sens premier et strict n'est pas dans le charbon, ni dans le bois, ni en quelque autre matière de ce genre **[120.20]** (car il possède par lui-même sa propre réalité, comme l'air, la terre et l'eau), et le feu qui est à notre service et qui a besoin de la matière d'ici-bas n'est ni dans les morceaux de bois ni dans le charbon comme en des sujets : chacun d'eux est matière pour le feu. Car au moment où le feu naît, le charbon et le bois n'existent plus : le feu est alors en acte, alors que le charbon est en puissance. Dès lors, s'il était vrai que le charbon existe à ce moment, **[120.25]** le feu serait en lui comme en un sujet. Mais que le feu n'est pas le charbon, c'est évident du fait qu'il ne possède pas les qualités propres du charbon. Et ce qui possède quelque chose en tant que sujet possède cette chose tout en préservant sa substance propre. Car de même que l'air, qui naît d'une transformation de l'eau, est de l'eau en puissance et non pas en acte (c'est pourquoi l'air n'est pas dans l'eau comme en un sujet), de même le charbon, quand il devient feu, **[120.30]** ne contient pas le feu en lui en tant que

sujet, puisqu'il ne persiste plus comme charbon. Car le feu ne sera comme en un sujet ni dans ce qui a son être dans le feu, ni dans ce qui était auparavant du charbon et qui, maintenant que le feu est en lui, n'existe plus, mais a été corrompu.

Il faut signaler qu'Aristote, dans le deuxième livre de la *Physique*, soutient que la nature, qui est une forme, est en un sujet : [121.1] « Car [ce qui possède en soi-même un principe de mouvement et de repos] est un sujet et la nature est toujours en un sujet³⁸. » Il affirme aussi, au début du second livre du traité *De l'âme* : « car le corps ne compte pas parmi les choses qui sont dites d'un sujet³⁹ », donnant à l'expression « dit d'un sujet » le sens de « en un sujet », et soutenant que le corps n'est pas [121.5] dit d'un sujet, mais que l'âme l'est. Eh bien, il peut vouloir dire ici que l'expression « dit d'un sujet » signifie non pas « en un sujet », mais « qui a besoin d'un sujet afin d'exister ». Il en va de même pour la forme qui est en une matière.

Que la forme est dans la matière de cette manière, on le démontrera dans ce qui va suivre. Si la forme est un corps, soit elle sera un corps sans forme, soit ce corps aura une forme. Si elle est sans forme, la forme sera matière, alors que si [121.10] la forme possède une forme, soit cette dernière sera elle aussi un corps, et le même raisonnement s'appliquera de nouveau à elle, soit, si elle est incorporelle, la première forme que l'on a considérée sera elle aussi incorporelle.

De plus, si cette forme, qui est un corps, possède une forme, cette forme selon laquelle la forme corporelle est une âme sera soit un incorporel soit un corps. Si elle est incorporelle et si le corps tient de la forme le fait d'être une âme, l'âme sera incorporelle. [121.15] Si cette forme est elle aussi un corps, le raisonnement progressera à l'infini⁴⁰.

38. *Physique* II, 1, 192b34. Il faut ajouter explicitement le sujet au début de la citation en fonction du contexte d'où elle est tirée chez Aristote. Prise isolément dans le texte d'Alexandre, il faudrait lire : « Car la nature est toujours un sujet et dans un sujet », ce qui ne donne pas un sens approprié.

39. *De l'âme* II, 1, 412a18.

40. Pour le même raisonnement sur la régression à l'infini, voir *supra* 114.4-6.

Pourquoi l'âme, qui est une entéléchie, est-elle une substance ? Eh bien, les entéléchies de toutes les choses naturelles qui sont des substances au sens propre, sont des substances. En effet, les êtres artificiels sont des substances non pas en tant qu'ils sont artificiels, mais en tant que des corps naturels leur servent de substrat. Ainsi, les formes et les entéléchies des êtres qui existent par nature sont des substances, dans la mesure où chacun d'eux sont des particuliers, par exemple la terre et le feu. [121.20] Or, le vivant est également une substance naturelle, et sa forme et son entéléchie, selon lesquelles il est vivant, c'est l'âme. L'âme est donc une substance. De fait, les substances se composent de substances. Car une substance ne saurait naître de non-substances. Dès lors, puisque les substances naturelles se composent d'une matière et d'une forme, la matière et la forme sont des substances.

De plus, la substance naturelle se compose d'une matière et d'une forme qui sont toutes deux naturelles. Or, la substance est composée de substances. La forme et la matière sont donc [121.25] des substances naturelles.

De plus, si le fait de recevoir tour à tour les contraires est le propre de la substance et que l'âme peut recevoir les contraires tour à tour (car elle reçoit le vice et la vertu), l'âme sera une substance.

Pourquoi donc est-il impossible qu'une substance naisse de non-substances, alors que le corps naît des incorporels ? Car ni la matière ni la forme, dont se compose le corps, n'est un corps. Eh bien, si un corps est engendré, il faut qu'il le soit à partir d'un non-corps, [121.30] car tout ce qui est engendré naît de son contraire. De la même manière, s'il y a génération simple d'une substance, elle naît d'une non-substance. Mais aucune de ces substances ne naît au sens simple, car jamais la matière, existant par elle-même, et la forme, existant séparément, ne viennent s'unir pour produire un corps. Au contraire, elles ne sont séparées que par la pensée, et la matière est toujours dans une forme et n'existe jamais sans une forme. La [121.35] génération, pour les êtres engendrés, vient non pas d'une matière au sens simple et d'une forme, mais du passage d'un corps particulier [122.1] à un autre corps particulier, suivant un changement de forme. De la

sorte, un certain corps naît d'un certain corps ; ce n'est pas sans qualification qu'un corps naît d'un corps. Un corps naîtrait au sens simple si, alors qu'elles étaient séparées en acte, la forme et la matière s'unissaient. C'est de cette manière qu'un corps naîtrait de non-corps.

Pourquoi donc disons-nous que les parties de la substance sont [122.5] des substances et que la forme et la matière sont par conséquent des substances, alors que nous soutenons que les parties du corps ne sont plus des corps, s'il est vrai qu'elles sont des parties du corps en tant que forme et matière ? Eh bien, la forme et la matière ne sont pas, pour ainsi dire, des parties du corps. Car les parties du corps sont les choses qui rendent le corps complet, alors que la forme et la matière ne rendent pas le corps complet. Elles sont, pour ainsi dire, des parties de la substance. C'est pourquoi elles sont de même nature que ce dont elles sont les parties, [122.10] alors qu'elles ne sont pas identiques à ce dont elles ne sont pas les parties. Qu'elles soient comme des parties de la substance, c'est évident à partir du fait que la substance composée est appelée une « substance » en tant qu'elle est un sujet et que sa forme est un particulier. La substance est en effet un sujet. Or, rien ne peut être sujet, s'il n'est pas un particulier : la substance reçoit l'aide de la forme afin d'être un sujet. De sorte que [122.15] les choses grâce auxquelles la substance, en tant que substance, tient le fait d'être un sujet, ce sont des substances.

Que les qualités ne sont pas des corps⁴¹

Si la qualité est un corps naturel et si tout corps naturel est une substance, la qualité est une substance. Eh bien, la qualité est

41. Les stoïciens soutiennent que les qualités sont des corps (*Chrys.* fr. 334, 389, 390, 393, 394, 396, 398, 402, 403, 409 et 425). Ce chapitre se distingue des précédents par le style et l'argumentation. Le texte ne comporte aucune introduction. On dirait qu'il commence au milieu de son développement. La stratégie argumentative consiste à aligner un grand nombre d'arguments de valeur inégale et qui sont parfois redondants. La réfutation est plus rapide et sèche. Le style d'Alexandre est moins reconnaissable.

différente de la nature qui lui sert de sujet (car l'eau et la froideur qui est en elle ne sont pas la même chose, sinon tout ce qui est froid sera de l'eau et toute [122.20] eau sera froide), et la substance, c'est la nature qui sert de sujet à la qualité : la qualité n'est pas une substance, car sa nature est autre. Et il faut s'en convaincre par l'induction. Car la qualité qui vient sur une substance est à chaque fois différente de la substance. Or, le premier ; donc le second⁴². Ainsi, la qualité est différente de la substance ; ce qui est différent de la substance n'est pas une substance ; la qualité n'est donc pas une substance. Et si tout corps est une substance et si la qualité n'est pas une substance, [122.25] la qualité n'est donc pas un corps.

De plus, si la blancheur est un corps naturel et si tout corps naturel est tangible, la blancheur sera donc tangible. Or, elle n'est pas tangible. Elle n'est donc pas un corps. Car si la blancheur est tangible, le sens du toucher sera affecté par elle. Or, il ne l'est pas. Elle n'est donc pas tangible.

De plus, le toucher est disposé et affecté de manière contraire par les contraires, par exemple par le dur, le mou, le chaud et le froid. De sorte qu'il serait affecté de manière contraire par la [122.30] blancheur et par la noirceur (qui est le contraire du blanc), comme aussi par le doux et l'amer. Or, il ne l'est pas. La blancheur n'est donc pas tangible.

En outre, tout corps naturel, s'il meut une chose en tant que corps, [123.1] la meut localement et corporellement, c'est-à-dire par contact (en poussant, en lançant, en tirant, en serrant, en tournoyant, en transportant, en emportant ou par un autre genre de mouvement corporel, s'il y en a) ; or, aucune qualité ne meut par elle-même une chose localement ; la qualité n'est donc pas un corps.

42. Référence à la formulation des syllogismes indémontrables des stoïciens. Le premier indémontrable s'énonce comme suit : « si le premier, le second ; or, le premier ; donc le second » (*Chrys.* fr. 239, 240 et 243). Il n'est pas rare de trouver dans les textes anciens la mention « or, le premier », qui reprend la syllogistique stoïcienne, comme le fait d'ailleurs Alexandre en *De l'âme* 23.2. Une fois explicité, le syllogisme serait : « Si elle est différente de la substance, la qualité n'est pas une substance ; or, la qualité est différente de la substance ; la qualité n'est donc pas une substance ».

<De plus,> si la qualité est un corps et si tout corps possède une qualité [123.5] ou peut en recevoir une, la qualité possède elle aussi une qualité ou peut en recevoir une, ce qui est absurde. La qualité n'est donc pas un corps. Car si elle recevait une qualité, la progression irait à l'infini.

De plus, si la qualité est un corps et si tout corps en acte possède une qualité (car la matière est un corps en puissance), la qualité aussi possédera une qualité, ce qui est absurde.

En outre, la qualité qu'elle possède est un corps ou elle n'est pas un corps. Donc, si [123.10] elle n'est pas un corps, la qualité n'est plus un corps : ne serait-il pas étrange que la qualité qui vient avant elle soit un corps, alors que celle-ci ne l'est pas ? Si elle est un corps, elle possédera elle aussi une qualité, et ainsi de suite à l'infini.

De plus, il y aurait plusieurs corps dans le même corps. Or, nous avons montré en d'autres endroits que cela est impossible⁴³.

De plus, si les qualités sont des corps, comment les corps peuvent-ils ne pas augmenter ni diminuer selon la présence ou l'absence de ces qualités ? [123.15] S'ils disent que c'est parce que d'autres qualités surviennent quand les autres s'en vont, il vaut la peine de demander pourquoi toutes les qualités qui surviennent sont égales à celles qui s'en vont.

De plus, d'où arrivent les qualités qui surviennent et où s'en vont celles qui se séparent ? Car il doit y avoir un lieu pour elles, si elles sont des corps.

De plus, en ce qui concerne les choses qui ont une odeur, pourquoi, si l'odeur s'échappe continûment, le corps qui la possède et duquel l'odeur est émise ne diminue-t-il pas ? Car [123.20] une autre odeur ne s'introduit certainement pas dans le corps pour compenser.

De plus, certains corps s'ajoutent des qualités sans rejeter certaines de celles qu'ils possèdent — comme l'air, qui ne possède pas d'odeur, porte une odeur lorsqu'un objet odoriférant vient à passer, et comme la personne qui, sans avoir auparavant

43. Référence possible au traité *Du mélange* et *infra* chap. 14 sur le mélange intégral. Lorsqu'il aborde la théorie stoïcienne du mélange intégral, le *De l'âme* renvoie lui aussi à d'autres travaux (20.6-19).

été dans le vice, acquiert une vertu ou un vice. Comment se fait-il donc qu'ils n'augmentent pas ?

De plus, si la qualité est un corps, il est évident que la qualité qui correspond à l'odeur dans une pomme s'étend à l'intégralité [123.25] du corps de la pomme et qu'elle occupe un lieu égal au sien. Or, lorsque la pomme est transportée en un autre endroit, l'air environnant, qui est beaucoup plus grand, est rempli de cette bonne odeur, de sorte que la même qualité s'étend également à travers cet air et occupe un lieu égal au sien ; et si la pomme est à nouveau transportée en un autre endroit, l'odeur remplira à nouveau cet autre air. Comment donc ce corps, s'il conserve des dimensions fixes et s'il traverse aussi la pomme, [123.30] persiste-t-il, puisqu'il occupe le même lieu que la pomme et, en même temps, occupe un autre lieu beaucoup plus grand et, en une autre occasion, occupe encore un autre lieu ? Car la même bonne odeur qui se trouve dans le premier air ne se déplace pas avec la pomme, et ce n'est pas une autre puis une autre bonne odeur qui émane à chaque fois de la pomme. Comment serait-il en effet possible que d'un petit corps procède un corps beaucoup plus grand, si rien ne lui est ajouté ?

De plus, aucun corps ne s'évanouit dans le non-être ; or, les qualités [123.35] s'évanouissent dans le non-être ; les qualités ne sont donc pas des corps. Car la blancheur, si elle persiste, ne devient pas noirceur.

De plus, si la qualité est un corps et si tout corps est soit matière, soit un composé de matière et de qualité, la qualité sera l'un ou l'autre. En fait, il est impossible qu'elle soit matière. Il reste donc à dire que la qualité est composée de matière et de qualité. [124.1] Si tel est le cas, tout d'abord, la qualité sera non pas une qualité, mais une matière et une qualité (car ces choses sont différentes l'une de l'autre), et ensuite, la qualité qui se joint à la matière sera elle aussi, à son tour, une matière et une qualité (si elle est un corps), et ainsi de suite à l'infini, et chaque qualité contiendra un nombre infini de matières. De fait, si la matière est une qualité, tout corps en acte [124.5] sera composé non pas de matière et de qualité, mais de qualité et de qualité, c'est-à-dire de matière et de matière (s'il est vrai que la matière et la qualité sont la même chose), et la matière ne sera en rien différente du corps

en acte. Si tel est le cas et si la matière est sans qualité, le corps en acte sera lui aussi sans qualité, et soit la qualité n'existera absolument pas, soit aucun autre corps n'existera que la qualité.

De plus, si les qualités sont des corps et si **[124.10]** la lumière est une qualité et, comme ils le croient⁴⁴, un corps, comment un corps aussi petit qu'une lampe peut-il émettre un corps si grand qu'il devient égal à l'air environnant, lequel est très grand, et comment cette lampe, lorsqu'elle est transportée ailleurs, peut-elle à nouveau émettre dans un autre air un autre corps aussi grand ? Pourquoi l'air n'augmente-t-il pas, lorsqu'un corps aussi grand s'ajoute à lui ? Comment la lumière traverse-t-elle l'air, s'il est plein, et comment se mélange-t-elle à lui ? **[124.15]** Si ce corps est transporté en même temps que la lampe, comment la lumière que la lampe projette vers l'extérieur reste-t-elle attachée à elle ?

De plus, pourquoi l'air dans une maisonnette⁴⁵, lorsqu'il acquiert plusieurs qualités, n'augmente-t-il pas ? Car, dans l'air qui reste identique et égal, se trouvent de la lumière, de la chaleur, une odeur, de la couleur et du son. Toutes ces choses, si elles sont des corps et qu'elles se répandent à travers l'air entier de la maisonnette, pourquoi ne font-elles pas augmenter l'air ou pourquoi ne font-elles pas éclater **[124.20]** la maison ? Car l'air dans une outre, s'il augmente un peu, la fait éclater.

Que la qualité soit différente, par la notion et par la définition, du corps qui possède la qualité et qui est qualifié, c'est évident en effet pour les raisons qui suivent. Le corps et le corps qualifié sont soit identiques, soit différents. S'ils sont différents, il est évident que c'est en raison d'une addition et d'une différence que le corps qualifié est différent du corps. **[124.25]** Donc, ce par quoi le corps qualifié diffère du corps, c'est la qualité. De

44. Sans doute les stoïciens (*Chrys.* fr. 400). Il y a une autre allusion, en 138.2, à ceux qui disent que la lumière est un corps. Cette remarque sert de transition vers le chap. 13, qui réfute l'opinion selon laquelle la lumière est un corps.

45. Nous prenons οἰκίδιον dans son sens le plus courant de « maisonnette ». Sharples (2004) traduit par « room ». L'argument jusqu'en 124.20 fait plus de sens si l'on s'imagine une petite maison d'une pièce, plutôt qu'une maison qui aurait plusieurs pièces.

sorte que c'est par la présence et par l'addition d'une qualité que le corps devient un corps qualifié. Or, ce qui acquiert une chose est différent de ce qu'il était avant de l'acquérir, et ce qui est acquis est différent de ce qui acquiert. Donc, ce par quoi le corps qualifié diffère du corps, c'est [124.30] la qualité, laquelle n'est manifestement pas un corps. Car le corps est commun au corps et au corps qualifié, et le corps qualifié diffère du corps non point en raison d'un corps qualifié, mais en raison d'une qualité. Par exemple, lorsque nous définissons le corps qualifié et le corps, nous posons comme différence entre eux non pas un corps qualifié, mais une qualité.

Si l'on affirme que le corps et le corps qualifié sont la même chose, tout d'abord leurs définitions [124.35] seront identiques, de sorte que la même définition s'appliquera au corps blanc, et par suite au corps et au corps noir. Si tel est le cas, le corps blanc et le corps noir auront la même définition, car la définition de chacun d'eux est identique à celle du corps. Ensuite, si c'est la même chose d'être un corps et d'être un corps qualifié, le corps qui sert de substrat pour le blanc sera identique [125.1] à celui qui a déjà reçu la blancheur et qui est blanc ; et lorsque le corps déjà blanc se corrompt, le corps qui sert de substrat pour le blanc sera lui aussi corrompu. Mais nous ne voyons pas cela se produire. Car c'est en demeurant identique par le nombre que ce qui a été blanc un certain temps reçoit les contraires.

[125.5] Contre ceux qui disent qu'aucun des quatre corps, que nous appelons des « éléments », n'a de subsistance propre⁴⁶

Certains supposent que les quatre corps sont toujours mélangés les uns aux autres et que chacun d'eux est appelé un particulier en raison de l'élément qui domine en lui. Il serait impossible de trouver l'un de ces corps sans les autres, car la résistance est propre à la terre, [125.10] la visibilité au feu, et

46. Inspirés de *Timée* 31b, où Platon affirme que rien n'est visible sans le feu, ni tangible sans la terre, certains platoniciens en ont conclu que les éléments sont toujours mélangés les uns aux autres afin d'être perceptibles.

autre chose à chacun des autres. Pour cette raison, chacun d'eux serait perçu par plusieurs sens, dans la mesure où chacun a également en commun les autres éléments. En effet, le feu serait tangible et résistant parce qu'il contient de la terre, et la terre serait visible parce qu'elle contient du feu.

Mais quel sera d'après eux la caractéristique propre du corps et quelle définition donneront-ils du corps en général et du corps naturel, en tant que corps ? Car si [125.15] la résistance n'appartient pas à tout corps et si la définition du corps n'est pas « ce qui s'étend dans les trois dimensions et s'accompagne de résistance » (car ils disent que cela est propre à la terre), quelle est la définition du corps en général⁴⁷ ? Car il faut qu'il y en ait une, s'il est vrai qu'il existe une définition des genres et si cette définition est différente de celle de chacune des espèces. C'est en effet de cette manière que le genre peut se distinguer des expressions homonymes.

De plus, si l'air est tangible parce qu'il contient de la terre, [125.20] et s'il ne possède pas une grande résistance parce qu'il contient peu de terre, pourquoi donc, lorsqu'on remplit d'air une outre, celle-ci devient-elle alors plus résistante ? Car ils devront dire que l'air participe alors davantage de la terre, s'il est vrai que la résistance vient de la terre. Mais si c'est parce qu'il est enfermé et qu'il ne peut s'échapper que l'air possède la résistance, la résistance lui vient non pas de ce qu'il contient plus ou moins de terre, [125.25] mais de sa nature propre. Car c'est en restant le même qu'il présente tantôt plus, tantôt moins de résistance, de sorte que la résistance vient d'autre chose.

De plus, si ces corps se transforment les uns dans les autres, ayant une matière commune qui leur sert de substrat, et s'ils sont contraires les uns aux autres en vertu de leur forme et si ce qui est en plus grand nombre transforme toujours en sa propre nature ce qui est en plus petit nombre, pourquoi donc, [125.30] dans le cas des éléments qui sont juxtaposés les uns aux autres sans appar-

47. Les stoïciens définissent le corps comme ce qui s'étend dans les trois dimensions et s'accompagne de résistance (*Chrys.* fr. 324, 363 et 394). Cette définition stoïcienne ne convient pas aux platoniciens, car ceux-ci estiment que la résistance est propre à la terre et que cette définition ne s'appliquerait qu'à la terre.

tenir au même élément⁴⁸, ceux qui sont moins nombreux sont-ils détruits par ceux qui sont plus nombreux, s'ils sont contraires, alors que les éléments qui sont en nombre inférieur, quand ils se trouvent dans chaque élément et sont entourés d'éléments en plus grand nombre (lesquels sont appelés tel ou tel élément en raison de cette prédominance), ne voient pas leur propre nature détruite par les éléments qui sont en plus grand nombre ? En fait, ceux qui parlent ainsi finiront par dire que la génération se produit comme pour les homéomères d'Anaxagore⁴⁹ : il s'agit d'une composition et d'une [125.35] séparation des éléments, non pas d'une transformation.

De plus, si tout ce que l'on saisit contient en lui les quatre éléments et s'il n'est pas possible de saisir un corps à l'état pur, la progression ira à l'infini, puisque le corps qui est saisi et isolé possède toujours [126.1] une part des quatre éléments. Car s'ils disent que c'est lorsque les éléments échappent à la sensation en raison de leur petitesse qu'ils peuvent être saisis à l'état pur, tous les éléments ne seront plus mélangés.

[126.5]⁵⁰ De plus, comment, à partir de la juxtaposition de tels corps, une chose deviendra-t-elle visible ? Car il n'est certes pas vrai que la juxtaposition de corps non mélangés produira un mélange en l'un des autres corps. Et si la juxtaposition de tels corps est invisible, parce qu'aucun d'eux n'est mélangé au feu, il sera possible qu'un corps, s'il est composé de cette manière, demeure invisible même s'il s'accroît à l'infini. De même, un tel corps sera intangible, s'il est composé de corps qui sont purs [126.10] de toute terre.

48. L'expression τῶν ἔξω κεχωρισμένων (les éléments séparés de l'extérieur) ne peut être traduite littéralement, sinon le lecteur ne comprendra pas le sens de l'argument. Le raisonnement oppose les éléments qui se juxtaposent dans le monde extérieur et ceux qui sont juxtaposés, selon la théorie à réfuter, dans les éléments eux-mêmes. Lorsqu'on mélange de l'eau et un peu de feu, l'eau détruit le feu. Mais dans le cas des éléments, quand ils coexistent tous dans un même élément, pourquoi l'élément qui domine ne détruit-il pas l'élément qui lui est contraire ?

49. Anaxagore fr. B17 DK.

50. Les lignes 3 à 5 sont transposées à la ligne 10. Cette suggestion de Bruns a été reprise par Sharples (2004 et 2008) et par Accattino (2005). Le début de ce paragraphe commence au milieu de la ligne 5.

<De plus, si un élément, bien qu'il ne soit plus vu, se compose encore d'une part de feu, ce n'est pas parce qu'il est visible qu'il contient du feu, car même en n'étant plus visible et en n'étant pas vu, il contient encore une portion de feu.>⁵¹

De plus, diront-ils que la matière ne peut recevoir la chaleur et la sécheresse, ou devenir du feu, sans avoir la froideur et la sécheresse qui appartiennent à la terre, ou bien diront-ils que la matière peut recevoir la chaleur sans la froideur ? Car s'ils disent que c'est impossible, comment n'est-il pas absurde que la matière puisse recevoir simultanément la froideur et la chaleur, qui sont des contraires dont [126.15] l'un ne peut recevoir l'autre en propre ? Mais si, comme il est raisonnable, la matière peut recevoir l'une sans l'autre (car ce ne peut être en même temps), pourquoi le substrat, s'il possède la chaleur et la sécheresse, ne serait-il pas tangible ? Car il en ira ainsi selon eux : le chaud est imperceptible de par sa propre nature, s'il est vrai que le chaud en acte ne peut être perçu par la sensation à moins d'être mélangé à de la froideur. [126.20] Or, c'est dans la froideur que consiste l'être de la terre et c'est aussi en cela qu'elle diffère du feu. De sorte que le feu sera sensible grâce à son contraire. Il en va de même pour les autres éléments : aucun ne sera sensible s'il n'est mélangé à son contraire et s'il est pur.

Que l'air est naturellement chaud⁵²

[126.25] Si le feu, qui est chaud et sec, est léger par nature, ce qui est léger de manière dérivée⁵³ aura en commun avec le feu

51. Texte transposé, qui se trouvait originellement aux lignes 3 à 5.

52. Cette section s'attaque aux stoïciens, pour qui l'air est naturellement froid (*Chrys.* fr. 444-447). L'exposé se base sur la doctrine d'Aristote, pour qui la génération des éléments se produit par la combinaison de quatre qualités élémentaires qui se distribuent deux par deux dans la matière première : le feu vient du chaud et du sec, l'air vient du chaud et de l'humide, l'eau vient du froid et de l'humide, et enfin la terre vient du froid et du sec (*De la génération et de la corruption* II, 3, 330a30-330b13). Le texte est peut-être incomplet, puisque l'argumentation commence sans préambule ni introduction.

53. L'expression « de manière dérivée » traduit τὸ μετ' αὐτὸ. Elle correspond, pour le sens, au δευτέρως (en un sens dérivé, en un sens second) de la ligne 28.

ce qui le rend léger. Or le feu est léger et chaud, et le sec se trouve, dit-on, par nature dans la terre, laquelle est lourde. L'air, qui est léger en un sens dérivé, est donc chaud.

De plus, si les autres éléments qui s'apparentent les uns aux autres sont apparentés en vertu d'une propriété commune, il est raisonnable [126.30] que l'air ait également un caractère commun avec le feu. Puisqu'il est humide, quel autre caractère l'air aura-t-il en commun avec le feu, [127.1] sinon d'être chaud ? Car le froid est commun à la terre et à l'eau, alors que l'humide est commun à l'eau et à l'air : le chaud est donc commun à l'air et au feu.

De plus, si les qualités simples sont le chaud, le froid, le sec et l'humide, et si ces qualités produisent les éléments, [127.5] les éléments qui diffèrent par une différence tangible simple seront différents les uns des autres par l'espèce. De sorte que si l'eau et l'air sont différents par l'espèce, ils différeront par une différence simple. Or, l'humide est le même en eux. Il reste donc que leur différence réside dans le froid et le chaud.

De plus, si les choses qui diffèrent les unes des autres selon le plus et le moins ne sont pas d'espèces différentes, et si l'air est froid et [127.10] humide, l'air ne sera pas différent de l'eau par l'espèce, car l'eau est elle aussi froide et humide. De fait, même si l'on dit que le premier l'est plus et le second moins, ces éléments ne seront toutefois pas différents par l'espèce. Ces deux éléments n'en forment donc qu'un seul et il n'y a plus quatre éléments.

De plus, puisqu'il existe quatre combinaisons à partir du sec, de l'humide, du chaud et du froid, si trois d'entre elles produisent les autres éléments, il est raisonnable que le couple qui reste [127.15] produise l'air. De fait, le chaud et le sec produisent le feu ; le sec et le froid produisent la terre ; le froid et l'humide produisent l'eau. Le chaud et l'humide produisent donc l'air.

De plus, ce dont la génération se fait au moyen du chaud est chaud par sa propre nature. Or, dans le cas de l'air, sa génération à partir de l'eau se fait au moyen du chaud. Car c'est lorsqu'elle est chauffée que l'eau se transforme en air. Et [127.20] quelle que soit la quantité de terre qui se transforme en air, c'est

lorsqu'elle est chauffée que la terre se modifie et se transforme. De sorte que l'air est chaud par sa propre nature.

De plus, si la transformation des éléments les uns dans les autres est rendue plus facile grâce à un caractère correspondant et que trois des éléments, pris deux à deux, ont un caractère commun, il existera un caractère commun à l'air et au feu. Or, ce ne peut être rien d'autre que le chaud. L'air est donc chaud. [127.25] Le caractère commun à la terre et à l'eau, c'est le froid ; celui du feu et de la terre, le sec ; celui de l'eau et de l'air, l'humide ; et celui du feu et de l'air, le chaud.

Contre ceux qui disent que la vision se produit au moyen de rayons⁵⁴

Si la vision se produit en vertu de rayons qui s'écoulent et qui sont projetés hors de l'œil, il est évident que ces rayons sont des corps. Car s'ils ne sont pas de cette nature, il n'est pas même possible qu'ils soient mis en mouvement ni projetés. Ce [127.30] corps que possèdent les rayons est-il fait d'air, de lumière ou de feu ? Forme-t-il un tout continu ou est-il divisé en parties ? Et s'il est continu, sort-il de l'œil en restant continu, ou est-il divisé quand il sort, ses parties se regroupant et formant un tout continu après être sorties ?

54. Alexandre renvoie sans doute à plusieurs adversaires. Il y a les platoniciens. Le *Timée* (45b-d) explique que les yeux contiennent du feu qui s'écoule à l'extérieur quand il fait jour. Ce feu se mélange à la lumière du jour et forme avec lui un corps qui s'étend en ligne droite à partir des yeux. Quand cette droite entre en contact avec un objet, un mouvement se transmet le long du corps lumineux et revient jusqu'à l'âme. Nous disons alors que nous voyons. Alexandre attribue aussi cette théorie des rayons à des mathématiciens (*Commentaire sur le traité De la sensation et des sensibles* 28.2-4), qui parlent d'un cône visuel (*ibid.* 28.4-7). Enfin, la théorie stoïcienne de la vision, qui s'apparente à celle du *Timée*, peut être aussi en cause, surtout parce qu'elle évoque souvent le fait que la vision s'effectue en vertu d'un cône fait d'air et de feu dont le sommet est la pupille. Mais le passage de 130.18-19 semble dire que les stoïciens ne sont pas ceux visés dans le présent chapitre, quoique bien des objections formulées ici réfutent aussi leur doctrine. Ce chapitre présente de nombreux parallèles avec le *Commentaire sur le traité De la sensation et des sensibles* 28.16-31.18.

Non, toutes ces hypothèses sont absurdes. Si ce rayon est fait d'air, pourquoi doit-il sortir de l'œil, puisqu'il y a également de l'air à l'extérieur de cet œil ? Et si ce rayon est fait de lumière, c'est-à-dire s'il est semblable à de l'air lumineux (car nous croyons que la lumière est quelque chose de ce genre), [127.35] il sera dès lors superflu pour cette lumière de sortir de l'œil, puisque de la lumière se trouve également à l'extérieur. Car il n'est pas même possible de voir s'il n'y a pas de lumière à l'extérieur.

Autre difficulté : pourquoi n'arrivons-nous pas à voir pendant la nuit et quand nous sommes dans le noir ? Car la lumière qui sort des yeux pourrait suffire [128.1] à éclairer l'air extérieur : elle est de nature à s'étendre jusqu'aux astres, elle qui est si forte. Si en revanche la lumière qui sort de nos yeux se révèle plus faible que la lumière du jour, il faudrait que nous voyions d'autant mieux pendant la nuit et dans le noir, et que l'on ne voie rien le jour. Car la lumière de moindre intensité est toujours éclipsée par celle qui brille plus qu'elle. [128.5] Il en va ainsi, par exemple, pour certaines choses qui brillent la nuit, mais dont l'éclat est obscurci pendant le jour, comme cela se produit avec les arêtes, avec les têtes de poissons et avec les vers dits « luisants ».

De plus, si la lumière qui sort des yeux est faible, mais que plusieurs personnes se rejoignent simultanément au même endroit quand il fait nuit, comment se fait-il que la lumière qui résulte du mélange de tous ces rayons lumineux ne suffise pas à produire une plus grande lumière, de même que la lumière qui naît d'un grand nombre de lampes éclaire davantage, alors que chaque lampe, prise individuellement, [128.10] n'y parvient pas ?

De plus, si la lumière est visible, comment se fait-il que ni le jour ni la nuit nous ne voyions les rayons visuels qui sortent des yeux de nos voisins ?

Et si le rayon qui sort de nos yeux n'est fait ni d'air ni de lumière, il ne peut être fait que de feu. S'il est fait de feu, il sera chaud et aura la capacité de brûler. N'étant ni chaud ni capable de brûler, il n'est donc pas fait de feu. S'il n'est pas capable de brûler, ils diront de nouveau que ce rayon est fait de lumière. De

quel type sera alors cette lumière ? Car elle n'est pas, comme ils le croient, un écoulement du feu. [128.15] Il existe en effet d'autres choses qui éclairent sans être du feu.

En outre, si le rayon qui sort des yeux est fait de feu, comment empêcher qu'il ne s'éteigne quand il entre dans l'eau ? Or, nous sommes capables de voir même quand nous sommes dans l'eau, et les animaux qui habitent dans l'eau ont également la vue.

De plus, si le rayon qui sort des yeux est fait de feu, il possédera naturellement un mouvement vers le haut. Dès lors, il faudrait que notre vision ne soit pas la même quand nous regardons vers le haut et quand nous regardons vers le bas : il sera facile de regarder vers le haut, [128.20] alors qu'il faudra se faire violence afin de regarder, avec peine, vers le bas.

De plus, si la vision se produit au moyen de rayons, la vision sera une sorte de toucher et c'est en touchant un objet que les rayons produiront une sensation. Mais si les rayons visuels qui s'étendent de l'œil vers l'extérieur ont eux-mêmes la sensation, pourquoi ne perçoivent-ils ni le chaud ni le froid ? Car ils percevraient davantage les différences tangibles que les couleurs.

De plus, si le corps que possède le rayon visuel sort de l'œil en formant un tout continu, deux conséquences en découlent : d'abord, [128.25] la pupille tout entière devra être un pore, ce qui ne semble pas être le cas ; ensuite, si ce rayon visuel sort en formant un tout continu, pourquoi cet écoulement ne provoque-t-il pas la dispersion du corps du rayon visuel, qui se retrouve divisé dans l'air extérieur parce que le corps du rayon est plus subtil que l'air ? Ou bien, si le rayon ne se disperse pas, pourquoi ne se concentre-t-il pas en un flux étroit lorsqu'il s'avance ? Car nous voyons d'autres corps qui réagissent de cette manière quand ils s'avancent : quand elle progresse, l'eau [128.30] se disperse ou se resserre, comme c'est le cas pour celle qui sort en jet des fontaines, même si elle est plus solide que les rayons. Et une flamme a une extrémité qui se termine en pointe. Mais pourquoi le corps que possède le rayon visuel s'élargit-il pour atteindre la forme d'un cône, c'est-à-dire que plus le rayon progresse et plus son corps devient grand, même si aucun des corps plus denses ou plus subtils ne sont affectés de cette manière ?

De plus, s'il est un corps, ce rayon occupe un lieu. Il existe donc trois possibilités : soit un corps traverse un corps, soit [129.1] il existe un vide séparé, soit il se produit un échange réciproque, à savoir que s'il sort de l'œil pour aller dans l'air, le rayon change de place avec l'air ; s'il sort dans l'eau, il change de place avec l'eau. Il est certes absurde de soutenir que l'eau reflue dans la pupille, et il faut chercher en quoi elle reflue. Elle n'est pas en effet inhalée, car les animaux qui voient quand ils sont dans l'eau ne respirent pas ; et les animaux aquatiques, à quelques exceptions près, ne respirent pas du tout.

[129.5] De plus, si quelque chose change de place et entre dans la pupille, ce ne sera pas à travers la pupille tout entière que le rayon sort de notre œil ou que nous voyons : il y aura une partie de la pupille qui restera libre afin que ce qui entre dans l'œil ait de la place pour passer. Nous verrons donc par une partie de la pupille et non par l'autre.

De plus, pourquoi les animaux qui ne ferment pas les yeux dans leur sommeil ne voient-ils pas, s'il est vrai que les pores du corps <ne> sont <pas> obstrués⁵⁵ ?

Et si ce corps qui sort de la pupille forme non pas un tout continu, mais est divisé, [129.10] soit il s'unifie et devient continu après être sorti de l'œil, soit il demeure divisé. Dans l'hypothèse où il s'unifie, comment expliquer que ce corps, qui s'est unifié, se distant de nouveau sous la forme d'un cône et que ce cône s'étend à tel point que la plus grande partie du ciel soit circonscrite par sa base ? Car il faudrait que ce corps, une fois qu'il a commencé à se regrouper et à s'unifier, se comprime davantage sous l'effet de l'air environnant [129.15] et qu'il soit conduit à se resserrer.

De plus, si le cône est délimité par des rayons qui sont divisés et séparés, et si la région qui se trouve entre les rayons est plus grande, la portion que l'on ne voit pas est plus grande que celle que l'on voit, c'est-à-dire que l'on verra ce qui forme le pourtour du cône, dans la mesure où les rayons progressent en ligne droite, alors que l'on ne verra pas ce qui se trouve au milieu

55. Nous adoptons la suggestion de Bruns, qui propose de lire <μη> πλήρεις.

du cône. Et si elles sont égales, c'est une portion égale que l'on ne verra pas. Et comment la région qui se trouve entre des rayons qui progressent en ligne droite pourrait-elle être plus petite, puisque de tels rayons [129.20] produisent une base d'une si grande dimension ?

De plus, selon cette théorie, comment les rayons peuvent-ils être des corps massifs, puisqu'ils s'avancent hors de la pupille, qui est un petit corps ?

En outre, pourquoi les rayons qui sortent de l'œil ne sont-ils déviés ni par les vents ni par les courants d'eau, mais que nous voyons toujours en ligne droite même lorsque ces corps sont en mouvement, si la surface de l'eau n'est pas troublée⁵⁶ ?

De plus, comment les rayons traversent-ils [129.25] les solides diaphanes ? Car s'ils disent que ces solides diaphanes sont poreux, soit ces pores seront vides et du vide existera à l'état séparé, soit ils seront remplis d'air ou d'un autre corps, et il faudra alors se demander : où ce corps se retirera-t-il quand les rayons investiront les pores ? Et comment plusieurs personnes pourront-elles voir à travers le même solide diaphane ? Car un grand nombre de corps devront traverser les mêmes pores. Ensuite, pourquoi notre vue perçoit-elle les corps diaphanes comme formant des tous continus ? Car il faudrait que l'on ne voit d'eux que leurs [129.30] pores ou que la surface qui reste autour de leurs pores, comme c'est le cas pour la surface des cribles. En revanche et dans la même ligne de pensée, si les solides diaphanes ne possèdent pas de pores, il faut que les objets qui sont vus à travers ces solides restent cachés à notre vue.

Et quelle est l'origine, en nous, de ce corps qui possède une puissance telle qu'il peut s'élancer jusqu'aux astres, et <où>⁵⁷ se trouve-t-il en nous [130.1] avant que nous ayons la vue ? Et comment ce corps peut-il se mouvoir si rapidement que, dès l'instant où nous regardons vers le haut, nous voyons immédiatement le ciel ?

56. Littéralement : « si la surface de l'eau reste la même ».

57. En adoptant la suggestion de Bruns : *καὶ ποῦ* au lieu de *καὶ τοῦτ'*. Accattino (2005) fait de même.

De plus, comment les gens qui se font face et qui se regardent l'un l'autre arrivent-ils à se voir, si les rayons se rencontrent les uns les autres au même point ? Car il existe trois possibilités : soit les rayons s'arrêteront à mi-chemin et les personnes ne se verront pas l'une l'autre, [130.5] soit les rayons s'interpénétreront et, si tel est le cas, on devra à nouveau admettre qu'un corps en traverse un autre, soit l'un des rayons dominera et une seule personne réussira à voir l'autre.

De plus, tout ce qui se déplace dans le lieu se déplace aussi dans le temps, et il est impossible qu'une chose, si elle possède une vitesse qui est toujours la même et si elle part du même point, parcourt le double de la distance dans un seul et même laps de temps. Or, c'est au même moment que nous voyons les objets qui sont proches et ceux qui sont à une distance bien plus grande. Par exemple, [130.10] c'est au même instant que nous voyons les astres, qui se tiennent à une très grande distance, et les corps qui sont près de nous. L'action de voir un objet n'implique donc pas un mouvement. Et si la vision n'implique pas un mouvement, elle n'implique ni des rayons qui sortent des yeux, ni des simulacres qui s'écoulent des objets, ni un écoulement qui provient à la fois des yeux et des objets⁵⁸.

Contre ceux qui prétendent que la vision se produit grâce à une tension de l'air⁵⁹

Certains affirment que la vision se produit grâce à une tension de l'air. [130.15] Lorsqu'il est frappé par la vue, l'air qui est en contact avec la pupille prend la forme d'un cône. La sensation visuelle se produit quand les objets visibles produisent une sorte d'empreinte à la base de ce cône, comme si l'œil touchait l'objet au moyen d'un bâton. Dès lors, plusieurs des reproches que l'on peut adresser à ces gens sont les mêmes que ceux que

58. Cette conclusion met en relief la cohérence des études sur la vision dans le *De l'âme II*. Car la théorie sur les rayons qui sortent des yeux correspond au chapitre 9 ; celle sur les simulacres, au chapitre 11 ; et celle sur le double écoulement, au chapitre 12.

59. Les stoïciens soutiennent que la vision se produit au moyen d'un cône fait d'air en tension (*Chrys.* fr. 868, 870-873 et 876).

l'on a formulés contre ceux qui pensent que la vision se produit au moyen de rayons⁶⁰. Mais on peut faire porter notre recherche sur des points particuliers de leur théorie : [130.20] sur la tension même qui naît des actes visuels, parce que l'air est en contact avec la pupille ; sur l'empreinte que l'objet vu produit à l'autre bout du cône ; et enfin sur la résistance que l'air acquiert. Comment l'air peut-il acquérir de la résistance, lui qui est sans consistance ? Plus spécialement, si l'air est bien dépourvu de consistance, comment pourrions-nous avoir conscience de la résistance qui se trouve en lui ?

De plus, nous continuons à voir même lorsque nous reculons devant l'objet. [130.25] En vérité, nous devrions voir quand nous opposons de la résistance à cet air, alors que nous ne devrions rien voir quand nous cédon devant lui. Quelle est, à ce moment, la résistance qui se transmet jusqu'à nous ? Diront-ils qu'il y a résistance ?

En outre, si la vision a pour origine la partie directrice⁶¹ et si les propriétés du mouvement tonique appartiennent à la vision, comme on le dit chez eux⁶², comment se fait-il que l'action de voir soit ininterrompue, puisque la tension qui s'exerce aux extrémités du rayon visuel n'est pas continue, ce qui fait que [130.30] la résistance ne l'est pas elle non plus ? C'est la question que l'on peut également soulever à propos [131.1] du toucher, qui nous permet d'entrer en contact avec les autres corps. En ce qui concerne le toucher, en effet, la perception qu'il procure est elle aussi ininterrompue, mais il faudrait en vérité qu'elle soit intermittente, car le mouvement tonique est, selon eux, de cette nature. Et si ce souffle qu'ils nomment « la vue » se meut lui seul selon le mouvement dont nous venons de parler et qu'ils qualifient de « tonique », il est illogique de soutenir que ce

60. Cette affirmation tisse un lien étroit entre ce chapitre et le précédent. Elle laisse aussi entendre que les adversaires du chapitre précédent n'étaient pas toujours des stoïciens.

61. Notion stoïcienne, qui désigne la plus haute partie de l'âme (*Chrys.* fr. 847, 849, 855 et 858).

62. C'est exact, dans la mesure où la vision implique l'émission d'un souffle par les yeux, et que le souffle est habité d'un mouvement tonique chez les stoïciens. Voir par exemple *Chrys.* fr. 868 et 873.

mouvement n'appartient qu'à lui, [131.5] quoiqu'ils se gardent bien de le dire.

De manière générale, la doctrine du mouvement tonique présente plusieurs difficultés. Tout d'abord, quelque chose d'homogène se mettra lui-même en mouvement, ce qui se révèle impossible à quiconque a étudié les mouvements individuels. Ensuite, si un souffle unique assure la cohésion à la fois de l'univers entier et des êtres qui se trouvent en lui (c'est-à-dire qu'il existe un souffle qui assure la cohésion de chacun des corps individuels), comment ne pas en conclure [131.10] que ce seul et même souffle se meut simultanément de mouvements contraires ? En fait, puisque le mouvement qui appartient au souffle s'étend du centre du monde vers les extrémités, il est alors nécessaire que le mouvement de chacun des corps individuels, en tant qu'ils détiennent une part du souffle total qui s'est rendu jusqu'en chacun d'eux, parte du centre du monde ou se dirige vers lui (peu importe si l'on dit que le mouvement part dans l'une ou l'autre direction). Si [131.15] cela aussi se meut bien à partir du centre — et j'entends par là le souffle qui se trouve dans n'importe quel des corps individuels —, le souffle qui traverse les parties de sa constitution qui sont au-dessous de son centre possédera simultanément un mouvement vers le bas et vers le haut. Dans la mesure où l'univers dont ce corps est une partie se meut vers le haut, cette partie se meut vers le haut. Mais dans la mesure où les parties qui se trouvent plus bas que le centre partent du centre du corps dans lequel elles se trouvent pour se diriger vers les limites, elles se déplacent de toute évidence vers le bas. De la sorte, [131.20] un seul et même souffle se déplace simultanément vers le haut et vers le bas. Et si le souffle part des limites pour se diriger vers le centre, la même chose se produira, puisque le souffle s'étend dans les parties de l'univers qui se trouvent au-dessus du centre⁶³.

63. L'argument qui va des lignes 14 à 22 n'est pas formulé de la façon la plus claire. Il y a d'une part le souffle qui part du centre du monde vers la périphérie. Il y a ensuite le même souffle qui gouverne n'importe quel corps individuel, qui fait partie du monde, mais qui a aussi un centre et une périphérie qui lui sont propres. Pour un corps qui se trouve sous le centre de l'univers, les parties de son corps qui se trouvent entre son centre propre et le centre de l'univers se déplaceront d'un double mouvement

Même si l'on accordait que la vision se produit grâce à la résistance qu'acquiert l'air qui se trouve entre l'œil et l'objet, il semble pour ainsi dire évident que la vision percevra alors le dur, le mou, le rude, le lisse, l'humide et le sec, [131.25] plutôt que la couleur. Car nous pouvons connaître l'une de ces choses grâce à un bâton, mais nous ne connaissons de cette manière ni les couleurs, ni les figures, ni la quantité, ni aucun attribut de la grandeur, c'est-à-dire rien de ce qui rend les objets visibles. Car ce sont les couleurs, les figures et les grandeurs que perçoit la vue. Et de manière générale, la vision sera une sorte de toucher. Or, puisque ce sont les choses tangibles qui tombent sous le sens du toucher, les objets visibles seront soit des corps, en tant que corps, [131.30] soit des affections accidentelles.

De plus, pourquoi ne voit-on pas les choses dans l'ombre quand on est dans la lumière, mais que l'on voit les choses dans la lumière quand on est dans l'ombre ? Comment serait-il vraisemblable de dire que l'air illuminé, parce qu'il est dispersé, possède davantage de force et peut mouvoir la sensation par sa résistance, alors que l'air non illuminé, parce qu'il <n>est <pas>⁶⁴ relâché, ne peut recevoir de la vision une tension, même s'il est plus dense [131.35] que l'air illuminé ? Car c'est le contraire qui est raisonnable : l'air plus dense reçoit plus facilement une tension. Autrement dit, il est de nature à recevoir une tension chaque fois que les objets qui se trouvent dans la lumière sont vus par quelqu'un qui est dans l'ombre. Et si l'air qui entre

contraire : un mouvement qui va vers la périphérie du monde et un mouvement qui va vers la périphérie du corps individuel. Il en va de même si l'on inverse le mouvement du souffle de la périphérie vers le centre. Le souffle qui se trouve entre le centre du corps individuel et le centre de l'univers, pour un corps au-dessus du centre de l'univers, aura deux mouvements contraires. Voir Accattino (2005), n. 143, pour une représentation graphique de cet argument.

64. Nous conservons l'addition de Bruns, <μη>, qui conserve l'équilibre de la phrase grecque. Sharples (2004 et 2008) retire cette négation et le τῷ qui la précède pour lire, à la ligne 34, <τῷ> μη δύνασθαι. On traduirait alors : « Comment serait-il vraisemblable de dire que l'air illuminé, parce qu'il est dispersé, possède davantage de force et peut mouvoir la sensation par sa résistance, alors que l'air non illuminé est relâché, parce qu'il ne peut recevoir de la vision une tension, même s'il est plus dense que l'air illuminé ? »

en contact avec la pupille, parce qu'il n'est pas illuminé, n'est pas de nature à acquérir une tension, mais que seul l'air illuminé le peut, qu'elle différence cela fait-il que la partie relâchée de l'air soit d'un côté **[132.1]** ou de l'autre (je veux dire du côté de ce qui est vu ou de celui qui voit) ? Car lorsque l'air qui se trouve du côté de la pupille n'est pas illuminé et que l'air du côté de l'objet vu est illuminé, il est raisonnable que la tension qui part de l'œil se relâche par la suite, parce qu'elle s'avance d'abord à travers l'air non illuminé, qui est plus difficile à mouvoir. **[132.5]** Et si cette tension s'est relâchée, il n'est plus possible que l'air qui se trouve du côté de l'objet vu acquière une tension. En fait, il n'y a pas davantage d'obligation à ce que les objets dans la lumière soient vus par les gens qui se tiennent à l'ombre que le contraire.

De plus, prenons le cas de deux maisons qui se font face, qui sont illuminées de l'intérieur et dont l'air qui les sépare est plongé dans l'obscurité : les habitants de ces maisons n'en arrivent pas moins à voir ceux qui résident dans l'autre maison, même si l'air entre les deux habitations n'est **[132.10]** pas en tension. Comment cela peut-il se produire ?

De plus, les astres eux-mêmes, pourquoi ne les voyons-nous pas le jour, alors que nous les voyons la nuit ? Car tout en restant ici-bas, nous semblons être capables de donner à l'air sombre et compact une tension qui s'étend jusqu'aux astres, alors que l'air qui est dispersé, qui est plus inconsistant et qui, pour cette raison, a plus de force, comme ils l'affirment, nous n'arrivons à lui donner ni une tension, ni une résistance qui s'étend aussi loin, **[132.15]** mais qui s'étend bien moins loin. Et lorsque la Lune passe devant le Soleil et provoque une éclipse totale de soleil, nous devenons capable de donner à l'air compact et sombre une tension qui s'étend jusqu'aux astres, alors que nous ne pouvions le faire auparavant. Et si nous nous trouvons dans un bois obscur ou dans un puits profond, nous faisons de même, car les astres nous apparaissent même le jour quand nous sommes en de tels endroits.

De plus, lorsque **[132.20]** nous voyons des objets qui se trouvent dans un liquide, l'eau acquiert-elle ou non une tension en même temps que l'air ? Car si ce n'est pas le cas, la vision

n'implique aucune tension, puisque nous voyons les objets qui se trouvent dans l'eau. Et si l'eau acquiert elle aussi une tension, il devient fort plausible que l'air obscur puisse également en recevoir une, puisque l'eau est beaucoup plus dense que l'air. Et si, parce qu'il est sans consistance, l'air obscur ne peut avoir de tension, l'air illuminé, qui a bien moins de consistance que l'eau, n'en aura pas non plus.

[132.25] De plus, quand nous sommes dans l'eau, nous voyons parfois les objets qui se trouvent au fond, même si aucun air n'entre en contact avec notre pupille. Dès lors, c'est un mensonge de dire que la vision se produit grâce à la tension qu'acquiert l'air qui se trouve entre l'œil et l'objet.

De plus, comment les animaux aquatiques peuvent-ils voir, s'il est vrai qu'il n'y a pas d'air dans l'eau ? Et s'ils affirment que de l'air existe aussi en ces endroits-là, pourquoi cet air ne jaillit-il pas hors de l'eau, [132.30] puisqu'il est dans sa nature de remonter à la surface de l'eau ?

De plus, s'ils disent que c'est parce qu'elle est un corps que la lumière traverse l'eau et les autres choses, il est évident que cet argument est vide de sens si, à ce qu'il semble, la lumière n'est pas un corps. Car si la lumière possède de la résistance parce qu'elle est un corps, il est évident qu'elle ne possédera pas de résistance si elle n'est pas un corps.

De plus, pourquoi cette lumière n'est-elle pas condensée par le froid de l'eau et pourquoi ne cesse-t-elle pas d'être de la lumière, s'il est vrai que la lumière existe grâce à l'état de dispersion qui est le sien ?

[132.35] En outre, il faudrait qu'il y ait moins de lumière dans les morceaux de glace, tout comme il y a moins de chaleur en eux. En effet, que l'air ne puisse être condensé, alors que l'eau est condensée et devient de la glace, voilà qui est absurde, s'il est vrai que la lumière est de l'air dispersé. Car si l'eau peut être condensée et congelée, il est absurde de dire que l'air, qui reçoit assez facilement une affection, [133.1] ne le peut pas. Et nous observons aussi que la flamme est affectée par des morceaux de glace. Et à ceux qui disent que de l'air lumineux est enfermé dans la neige et qu'il est la cause de sa blancheur, il faut répondre : comment se fait-il que cet air ne soit pas condensé par le froid ?

De plus, comment, après la réfraction qui se produit [133.5] dans un miroir ou dans les corps diaphanes, la lumière préserve-t-elle encore sa résistance ? C'est en effet impossible pour un bâton, car tous les corps qui sont cassés en un point de flexion perdent leur résistance, devenant comme des corps incapables d'accomplir leurs fonctions.

De plus, quand nous regardons dans un puits profond et obscur, pourquoi voyons-nous non pas l'eau, mais notre propre réflexion ? Car il est ridicule de [133.10] prétendre que l'eau n'a pas de résistance, mais que, lorsque la lumière, qui n'a pas de résistance, vient s'y réfléchir, l'eau acquiert une certaine résistance, qui apparaît en elle après que la lumière s'y est réfléchi. Cela revient en effet à dire que, lorsqu'un bâton a été infléchi et replié, ce qui se trouve au point d'inflexion ne présente pas une résistance qui nous est perceptible, alors que l'autre extrémité peut, en passant par le point d'inflexion, offrir une résistance.

De plus, s'il est vrai que le souffle traverse toutes choses, [133.15] il est évident qu'il traverse aussi bien les murs que les corps diaphanes. Dès lors, pourquoi arrivons-nous à donner une tension à l'air qui se trouve dans les corps diaphanes et voyons-nous à travers eux, alors que nous n'arrivons pas à donner une tension à l'air qui se trouve dans les corps non diaphanes et ne voyons pas à travers eux ? Et s'ils arguent qu'un corps solide bloque la lumière, il faut leur faire remarquer que le verre, la corne et les pierres diaphanes sont eux aussi des solides. S'ils répliquent que ce ne sont pas là des solides, parce qu'ils sont faciles à briser [133.20] et que c'est pour cette raison que nous voyons à travers eux, on leur répondra que l'argile n'est pas moins facile à briser que le verre, la corne et les pierres diaphanes, de sorte qu'il faudrait que nous voyions aussi à travers l'argile. Pour quelle raison de tels corps bloquent-ils la lumière et pourquoi l'air traverse-t-il toutes choses, alors que la lumière ne le peut, même si elle est plus subtile que l'air ? Car il faudrait que ce soit le cas. Et si cela se produisait, il en résulterait que l'obscurité ne régnerait nulle part, puisque la lumière traverserait tout, comme [133.25] le fait l'air.

Et comment peuvent-ils affirmer que l'air est modelé par une empreinte à son extrémité lorsqu'elle entre en contact avec

les objets visibles ? Car les corps les plus subtils et les corps les plus humides ne peuvent recevoir d'empreinte, comme c'est le cas de l'eau et de la boue fluide, à cause de leur humidité.

De plus, même si l'on accorde que l'air est modelé par une empreinte et reçoit une impression, comment l'air peut-il recevoir autre chose qu'une figure ? En fait, la couleur [133.30] d'aucun objet n'est de nature à donner une empreinte, ni ne peut venir dans les corps qui reçoivent une empreinte, de sorte que nous ne verrions pas la couleur, mais seulement la figure des objets. Sans doute que nous ne verrions pas même leur figure. En réalité, nous pouvons connaître certaines figures au moyen d'un bâton, par exemple : les corps convexes, parce que le bâton glisse sur leur surface ; les corps concaves, parce que le bâton tombe du haut des saillies qui se trouvent en eux des deux côtés ; les corps plats, parce qu'aucun de ces deux phénomènes ne se produit. [133.35] Nous ne connaîtrions pas ces corps grâce à un bâton si l'extrémité du bâton recevait une figure lorsqu'elle touche un corps, quel qu'il soit, en se modelant pour ainsi dire à la ressemblance de ce corps. Or, c'est exactement ce qui se produit dans le cas de l'air, de sorte que, dans leur hypothèse, l'air ne permet pas même de percevoir les figures.

De plus, l'empreinte naît à l'une des extrémités de l'air. Comment donc [134.1] voyons-nous à l'autre extrémité ? Car en ce qui concerne les autres corps, les empreintes ne les traversent pas tout entiers. Or, s'ils prétendent que c'est parce qu'il est diaphane que l'air tout entier reçoit une empreinte et qu'il nous permet de voir, ils soutiendront que la cause de la vision est autre chose que la résistance : c'est la transparence.

De plus, il est étonnant de voir la manière dont les corps qui sont les plus aptes [134.5] à recevoir une empreinte ne sont pas affectés jusqu'au plus profond d'eux-mêmes par cette empreinte, alors que l'air, qui est le corps le moins enclin à recevoir une empreinte, est tout entier affecté par l'empreinte qu'il reçoit.

De plus, si l'air est de nature à recevoir une empreinte en toutes ses parties, pourquoi, quand ce qui lui a donné l'empreinte est parti, ne fait-il pas comme les autres corps et ne conserve-t-il plus cette empreinte en lui, de sorte que nous devrions encore voir les objets visibles même s'ils ne sont plus présents ?

De plus, comment se fait-il que ce genre d'empreintes ne soient pas brouillées [134.10] — de la même manière que l'eau est brouillée quand elle s'écoule —, si l'air est traversé par un grand vent ?

De plus, certains objets visibles apparaîtront inversés par rapport à ce qu'ils sont en réalité : les objets convexes sembleront concaves, les objets concaves sembleront convexes et, pour le dire simplement, les objets rebondis sembleront creux, et les objets creux sembleront à l'inverse rebondis⁶⁵, car c'est de cette manière que naît une empreinte. Et s'ils prétendent que c'est par la concavité qui s'imprime à la base du cône que l'objet est jugé être convexe, alors que c'est par la convexité de cette base que l'objet est jugé être concave, [134.15] comme c'est le cas pour quelqu'un qui juge des objets grâce au toucher et à ses mains, cette explication est totalement réfutée par l'expérience que nous avons de la peinture. Car même si la toile présente une surface plane, on y voit des objets rebondis et des objets creux, même si notre œil juge de ces objets par l'extrémité plane qui se trouve à la base du cône.

De plus, que diront-ils des objets qui sont vus à travers une réfraction ? Car dans de tels cas, l'extrémité du cône reçoit une empreinte par l'intermédiaire de la surface du miroir, lequel ne peut [134.20] recevoir de l'objet qu'il reflète qu'une figure inversée et non pas identique à celle de l'objet original. Par exemple, si l'objet qui apparaît dans le miroir est convexe ou plat, le miroir est concave. On s'étonnera aussi du fait que l'empreinte qui vient du miroir ne masque pas celle qui vient de l'objet ou qu'elle n'empêche pas la forme de cet objet d'apparaître dans le miroir.

De plus, il reste toujours le problème, comme nous l'avons dit, de la réfraction et de la tension de l'air qui va du miroir vers l'objet vu. [134.25] Car comment est-il possible, après la réfraction, que l'air soit encore résistant ?

De plus, pourquoi ne voyons-nous pas les objets qui sont très proches de la pupille ? Il faudrait cependant les voir, car la résistance traverse une moindre distance et l'empreinte vient de près.

65. Nous enlevons le point d'interrogation.

Contre ceux qui disent que la vision se produit par l'entrée de simulacres⁶⁶

[134.30] Contre ceux qui disent que la vision se produit au moyen de simulacres, on peut d'abord poser la difficulté suivante : pourquoi chacun des objets vus ne se dépense-t-il pas rapidement, puisqu'un grand nombre de simulacres s'écoulent d'eux ? Et s'ils rétorquaient que d'autres choses viennent compenser cette perte en s'additionnant aux objets vus ? Allons donc ! Puisque les choses qui s'écoulent et celles qui s'ajoutent n'ont pas entre elles la même figure (car les choses qui s'écoulent sont des simulacres et possèdent la même figure, alors que les choses [134.35] qui s'ajoutent ne s'ajoutent pas de cette manière), il faudrait non pas que les objets visibles conservent la même figure, mais qu'ils possèdent différentes figures à différents moments.

De plus, si l'écoulement est continu, s'il se produit partout et dans toutes les directions, comment une addition peut-elle [135.1] avoir lieu ? Car les choses qui s'échappent nuiraient à celles qui s'ajoutent et vice versa, puisque leur mouvement respectif est ininterrompu.

De plus, comment est-il possible de percevoir la distance si ce sont les simulacres que l'on voit ? Car l'air, qu'ils disent arriver dans l'œil avant les simulacres et dont la quantité permet de mesurer la distance, n'est pas perçu. [135.5] Et qu'est-ce qui mesure cet air ?

De plus, comment les objets éloignés peuvent-ils eux aussi être vus dès qu'on les regarde ?

66. Les objets extérieurs, selon les épicuriens, émettent des simulacres (des images) qui correspondent à leurs propriétés et que reçoivent les yeux. Il vaut la peine de lire ce chapitre en parallèle avec la doctrine d'Épictète, reprise dans Long et Sedley 15A1-9 et celle de Lucrèce, *De la nature des choses* IV, 42-347. Dans le *Commentaire sur le traité De la sensation et des sensibles* (56.10-58.22), Alexandre aborde aussi la question des simulacres qui s'écoulent des objets, mais cette fois pour expliquer la perception des couleurs. Leucippe, Démocrite et Empédocle sont nommément identifiés, et les atomistes en général. Ce chapitre est traduit, avec texte grec, annotations et commentaires détaillés, par I. Avotins dans « Alexander of Aphrodisias on Vision in the Atomists ».

Et comment est-il possible de percevoir les figures et les grandeurs au moyen de simulacres (c'est ce qu'ils souhaitent préserver lorsqu'ils inventent les simulacres), s'il est vrai que l'entrée des simulacres ne se fait dans l'œil que partie par partie⁶⁷ ? Car la grandeur de la pupille, par laquelle nous voyons, [135.10] n'est évidemment pas plus grande que le simulacre que nous recevons, selon eux, sur la pupille. En fait, même si on leur accorde que c'est de manière continue, en raison de leur vitesse, que les différents simulacres sont reçus, comment se fait-il que l'œil perçoive la partie suivante du simulacre et <non pas> plusieurs fois la même partie ou une autre partie qui se trouve loin de celle-ci et qui, bien qu'elle en soit éloignée, a ensuite été jointe à elle ? Et comment le corps de l'objet vu peut-il être préservé ? Comment [135.15] la grandeur propre de chaque objet est-elle préservée ? Car les simulacres qui s'écoulent des autres choses peuvent également s'ajouter aux premiers et se mélanger à eux, c'est-à-dire qu'aucune chose n'est vue selon son contour propre : il n'existe pas de signe du fait que tels simulacres appartiennent à telle chose et que tels autres n'appartiennent pas à telle chose. Et de manière générale, qu'advient-il des simulacres qui s'introduisent en premier dans l'œil ? Car le fait de dire que les simulacres qui vont jusqu'au fond sont préservés et qu'ils sont mis en ordre dans l'œil, voilà qui est très [135.20] fantaisiste. Car où s'enfoncent-ils et où reposent-ils ? Et qui est l'architecte qui entre en jeu et les met en ordre ? Si les simulacres reposent chacun individuellement, comment la continuité, la grandeur et la figure peuvent-elles apparaître ?

Et si les simulacres sont à ce point faciles à affecter, comment leurs figures, leurs bosses et leurs creux persistent-ils lorsqu'ils entrent dans l'œil et pourquoi ne sont-ils pas effacés ? Et comment l'œil peut-il percevoir une sorte de figure dans les simulacres qui s'écoulent de murs lisses, [135.25] puisque ces

67. Littéralement : « peu à peu ». L'expression *κατὰ βραχὺ* a été traduite de différente manière. Sharples (2004) comprend « over a small [space] » et Avotins (1980) « a small section at a time » (p. 437 et n. 26). Le nerf de l'argument repose, semble-t-il, sur le fait que le simulacre est plus grand que la pupille et que l'œil ne reçoit qu'une partie à la fois d'un simulacre, ce qui rend problématique la manière dont la vue perçoit la grandeur.

murs ne possèdent ni bosses ni creux ? Et comment peut-il percevoir les figures des choses qui apparaissent dans les miroirs ou les eaux, puisque ceux-ci sont lisses ? Et si ce qui apparaît dans un miroir est un simulacre, comment une aussi grande quantité de simulacres peut-elle à nouveau s'écouler de ce simulacre ? Et pourquoi les simulacres qui apparaissent dans les miroirs sont-ils plus denses, de sorte qu'un si abondant écoulement puisse en provenir ? Et pourquoi ces simulacres sont-ils au repos et [135.30] ne se meuvent-ils pas ? S'ils sont au repos et si l'objet vu s'en va, pourquoi les simulacres ne persistent-ils pas, même si ce n'est que pour peu de temps⁶⁸ ? Et pourquoi les simulacres sont-ils non pas à la surface des miroirs, mais au fond ?

Et s'ils sont à ce point faciles à affecter et à mouvoir, pourquoi, lorsque le vent souffle, ne sont-ils pas emportés par l'air dans lequel ils se trouvent ? Car pour qu'il soit possible de dire que les autres choses qui se déplacent passent à travers les simulacres, il faut renoncer [136.1] à la continuité du simulacre et lui retirer en plus sa solidité et sa résistance. De cette manière en effet, les simulacres persistent et les autres choses qui se déplacent passent à travers des interstices vides. Et si le mouvement des simulacres est facile à influencer à cause de leur surface semblable à de l'écorce et membraneuse⁶⁹, comme ils disent, et si n'importe quelle impulsion suffit à les faire dévier, il faudrait que ceux qui regardent dans le sens du vent ne voient rien.

[136.5] De plus, si les simulacres sont les choses mêmes qui entrent dans l'œil et qui sont vues, pourquoi les objets vus semblent-ils être loin ? Car le fait de dire que <la vue> est stimulée par les simulacres ne rend pas l'acte de voir dépendant des simulacres : il faut chercher une autre manière par laquelle la vue, après avoir été stimulée, verra l'objet visible et s'appliquera à lui.

68. Nous adoptons la correction suggérée par Bruns dans son appareil, qui substitue τοῦ ὁρωμένου à τοῦ ὁρῶντος en se basant sur le *Commentaire sur le traité* De la sensation et des sensibles 122.3. L'argument gagne en clarté. Voir Sharples (2004) pour une traduction du texte des manuscrits et sur le sens qu'on peut lui donner.

69. Les termes « écorce » et « membrane » sont employés conjointement par Lucrèce pour décrire les simulacres (*De la nature des choses* IV, 51).

De plus, comment le simulacre devient-il visible, **[136.10]** s'il est vrai qu'il sert uniquement à préparer l'œil et à le réveiller ?

Et dire que la perception de la distance se produit grâce à la quantité d'air qui se trouve entre l'objet vu, duquel s'écoulent les simulacres, et l'œil (car cet air, qui est poussé vers l'avant par le simulacre, entre dans la pupille avant que le simulacre ne le fasse), ne surpasse aucune autre absurdité. **[136.15]** Comment le simulacre peut-il en effet pousser vers l'avant l'air qui se trouve devant lui, puisque le simulacre est si facile à affecter ? Et comment la pupille peut-elle recevoir ce simulacre ? Comment peut-elle, en outre, recevoir une quantité encore plus grande de simulacres ? Car la vision ne se produit point par l'entrée d'un seul simulacre. Donc chacun des simulacres qui entrent dans l'œil envoie devant lui une quantité déterminée d'air vers la pupille, à moins que les simulacres qui se déplacent à partir de l'objet ne se mettent pas à se déplacer quand on regarde, mais **[136.20]** qu'ils se trouvent déjà près de l'œil. Car il n'est certainement pas vrai de dire que les simulacres s'écoulent seulement quand l'œil regarde.

De plus, comment donc les simulacres, s'ils sont près de l'œil, arriveront-ils à pousser l'air intermédiaire vers l'avant ?

De plus, si les simulacres ne sont pas dispersés par les vents parce qu'ils sont par nature petits, plus subtils et plus raréfiés que l'air qui est mis en mouvement par les vents, comment pourront-ils en même temps pousser cet air devant eux ?

De plus, si les simulacres sont incolores **[136.25]** et si l'œil les reçoit comme tels, comment peut-il percevoir les couleurs ? Et comment peut-il percevoir les figures, s'il reçoit les simulacres sur une très petite surface ? De la sorte, il n'y aura vision ni des couleurs ni des figures, si on examine en détail leur théorie et si on ne leur concède pas tout ce qu'ils demandent. Par conséquent, de quoi y aura-t-il encore vision ?

**Contre ceux qui disent que la vue <se produit> grâce
à un écoulement qui vient à la fois de l'œil
et de l'objet vu⁷⁰**

[136.30] Il faut s'élever contre ceux qui disent que la vue se produit en raison de deux écoulements, l'un qui vient de l'œil et l'autre des objets vus, et que la perception visuelle se produit en vertu de leur mélange : une lumière sort en effet de notre œil, laquelle se mélange à l'écoulement qui vient de l'objet vu et qui contient [137.1] la forme de cet objet ; saisissant et recevant comme une empreinte la forme de l'objet vu, elle la transmet à la sensation. Eh bien, il faut d'abord répondre à ces gens que s'il est absurde qu'un corps sorte de l'un ou l'autre en particulier, c'est-à-dire de l'œil ou de l'objet vu, il est évidemment absurde qu'un écoulement se fasse à partir de ces deux corps à la fois. [137.5] Car toutes les absurdités qui s'attachent à chacun de ces corps en particulier s'appliqueront aussi à ces corps-ci : la perception des objets qui sont vus de près et de ceux qui sont vus de loin doit se produire dans des temps différents, les yeux qui voient et les objets vus doivent périr et chacun d'eux doit diminuer lorsqu'ils accomplissent leur activité, puisqu'un si grand écoulement sort d'eux. Et il faut définir la distance jusqu'à laquelle [137.10] s'avance ce qui sort de l'œil pour ensuite se mélanger à l'écoulement qui vient de l'objet vu. Quelle que soit la proportion qu'ils adoptent, il nous faudra plus de temps pour voir les objets éloignés que les objets proches, puisque le corps qui sort de nos yeux pour s'avancer vers ces objets se déplace d'un mouvement plus long et qu'un mouvement plus long se réalise en un temps plus long. Car dans le cas des objets qui sont vus de loin, dire que ce qui s'écoule atteint plus rapidement [137.15] l'œil ne suffit pas à

70. Les tenants de cette doctrine sont difficiles à identifier. On pense à Platon (*Timée* 45c), comme le fait Accattino (2004, p. 198, n. 171). Mais les mentions d'une empreinte lors de la vision laissent croire que ce n'est pas le cas (Sharples 2004). Il se pourrait qu'Alexandre introduise la notion d'empreinte par esprit de polémique et que Platon reste au cœur de la discussion (Sharples 2008 est plus ouvert à cette possibilité). Voir Sharples 2004 et 2008 pour un survol des différentes références antiques à une théorie semblable à celle évoquée dans ce chapitre. La doxographie ancienne sur ce point reste sujette à caution.

justifier que ce qui sort de l'œil n'avance pas sur une plus grande distance. Dans le cas des objets vus de près, supposons qu'un objet qui produit une empreinte plus forte est plus près, le feu par exemple, alors qu'un objet qui ne produit pas une empreinte aussi forte est plus loin, un homme par exemple (car la couleur de ce dernier produit une empreinte plus faible), et supposons également que le feu se trouve à une coudée, tandis que l'homme se trouve à deux ou quatre [137.20] coudées : si nous les regardons, c'est en même temps et non pas plus rapidement que nous verrions l'empreinte du feu, même s'il est proche. Dès lors, l'objet qui produit ou non une empreinte ne contribue en rien à raccourcir ou à allonger la distance que parcourt ce qui sort de l'œil.

De plus, si ce qui sort de l'œil et ce qui sort de l'objet se déplacent en ligne droite, quelle est l'utilité de faire sortir quelque chose des deux à la fois ? Car il est possible, on le sait, soit que <ce> qui sort de l'objet vu atteigne [137.25] l'œil, soit que ce qui sort de l'œil atteigne l'objet vu.

De plus, quelle sorte d'empreinte produit la forme et pourquoi ce qui sort de l'œil reçoit-il une empreinte et non pas une altération de la part de ce qui s'écoule de l'objet vu ? Car cela aussi, il faut l'expliquer.

En outre, quelle est la nature de ce qui émane de l'objet vu ? Car si ce qui émane de l'objet possède une figure et une couleur semblable à celle de l'objet dont il vient, [137.30] ce ne sera rien d'autre qu'un simulacre ou ce sera plus qu'un simulacre. En fait, ils disent que les simulacres n'ont pas de couleur. Mais si le simulacre qui a une couleur n'a pas de figure, il faudra demander comment l'on perçoit les figures. En revanche, si le simulacre a une figure mais pas de couleur, la vue n'arrivera plus à percevoir les couleurs. Et une fois que ce qui sort de notre œil a été affecté, de quelle manière cette affection est-elle transmise à notre vue ?

De plus, si ce qui sort de l'œil est une lumière, [137.35] cela est bien entendu visible. Pourquoi alors, lorsque nous regardons dans l'obscurité, chacun de nous ne voit-il pas ce qui sort des yeux de son voisin⁷¹ ? C'est comme dans des pièces plongées

71. Sur cet argument, voir *supra* 128.10-11.

dans l'obscurité : même si la lumière ne s'introduit que par un petit trou, cette lumière est visible et [138.1] on la voit immédiatement. Il faudrait, de même, que l'on voit la lumière qui sort des yeux, lorsque nous regardons dans l'obscurité.

En outre, la lumière serait selon eux un corps⁷².

Que la lumière n'est pas un corps⁷³

Si la lumière est un corps, elle est soit du feu, soit un écoulement de feu, qu'ils disent être une lueur⁷⁴ [138.5] et une troisième espèce de feu.

De toute évidence, elle ne sera pas du feu, car la lumière est susceptible de plus et de moins, alors que le feu ne l'est pas. La lumière n'est donc pas du feu. Ou bien, s'il existait quelque chose qui est plus ignée, cette chose serait aussi plus lumineuse, s'il est vrai que le feu et la lumière sont la même chose. Or, on s'entend pour dire que la flamme est plus ignée que la lumière et qu'elle n'est pas plus lumineuse.

En outre, le feu chauffe et brûle, alors que la lumière ne fait ni l'un ni l'autre.

72. Cette dernière phrase laisse perplexe. Elle donnerait à penser que le chapitre suivant serait en fait la suite du présent texte. Mais le chapitre 13 ne parle plus de la vision. On peut difficilement supposer que la dernière phrase du chapitre 12 serait en fait la première du chapitre 13. Un chapitre qui commence par « En outre » serait suspect. Reste à supposer, avec Sharples (2004 et 2008), qu'un éditeur aura ajouté cette phrase pour faire le pont avec le chapitre suivant et renforcer l'unité de l'ensemble. Sur ceux qui prétendent que la lumière est un corps, voir *supra* 124.9-10.

73. Cette étude développe plus en détail *De l'âme* II, 7, 418b13-18, où Aristote déclare que la lumière n'est ni du feu, ni un corps, ni un écoulement d'un corps ; que deux corps ne peuvent se trouver au même endroit et que la lumière est le contraire de l'obscurité. Les stoïciens sont sans doute en cause (*Chrys.* fr. 400). On pourrait aussi penser à *Timée* 45b, où la lumière du jour est dite avoir un corps. Mais la description des espèces de feu qu'Alexandre évoque au début du chapitre ne correspond pas à celle de *Timée* 58c.

74. Nous traduisons ἀὐγή par « lueur ». Selon les contextes, ce terme se traduit aussi par « rayon », « lumière » et « éclat ».

[138.10] De plus, la lumière existe aussi dans l'eau, alors que le feu ne peut exister dans l'eau. Et la lumière existe également dans les morceaux de glace, alors que c'est impossible pour le feu, s'il est vrai que la glace est un excès de froideur.

En outre, si la lumière est du feu, le mouvement qui va de haut en bas est pour elle contre nature et violent. Or, nous voyons que la lumière se déplace par nature autant de bas en haut que de haut en bas.

Et dans l'hypothèse où l'on dit que la lumière est un écoulement de feu, [138.15] comment se fait-il que de la lumière puisse exister même sans avoir le feu pour origine ? Car beaucoup de choses projettent de la lumière sans être faites de feu, le ver luisant par exemple.

En outre, si la lumière est un écoulement de feu, pourquoi ne subsiste-t-elle pas durant un court instant après que les corps dont elle s'écoule sont partis ? Car dans le cas des corps d'où proviennent des écoulements, ce qui s'écoule de ces corps subsiste pendant un certain temps même si ces corps sont partis. Et si la lumière se corrompt si facilement qu'elle ne persiste absolument pas mais nécessite un approvisionnement continu afin d'exister, [138.20] pourquoi les corps qui projettent de la lumière ne s'épuisent-ils pas rapidement, puisqu'une grande quantité de lumière s'écoule d'eux ? Quelle quantité de nourriture le corps doit-il en effet s'ajouter ? Pourquoi les pierres qui ne se nourrissent pas mais projettent de la lumière ne s'épuisent-elles pas ? Quelle quantité de provisions et de nourritures faut-il aux vers luisants ?

De manière générale, si la lumière est un corps, il est évident qu'elle occupera un lieu et se trouvera quelque part. Quel lieu occupe donc la lumière ? [138.25] Dans le cas où la lumière et les choses diaphanes occupent un même lieu, soit les choses diaphanes ne sont pas des corps, soit un corps en traverse un autre et deux corps occupent le même lieu. Dans le cas contraire, si ces hypothèses sont absurdes, la lumière ne sera pas un corps. Car il est évidemment ridicule de prétendre qu'une pierre diaphane ou un morceau de verre n'est pas un corps, mais que la lumière l'est.

En outre, que diront-ils de l'obscurité même : est-elle un corps ou un incorporel ? Mais [138.30] lorsqu'ils parlent de l'obscurité, il serait absurde pour eux de dire qu'elle est un corps, alors que si elle est incorporelle, il serait raisonnable de dire que la lumière l'est elle aussi, étant le contraire de l'obscurité⁷⁵.

En outre, si l'obscurité est un corps, reste-t-elle au même endroit quand elle reçoit la lumière ou cède-t-elle sa place ? Car si elle reste au même endroit, il y aura non seulement deux corps au même endroit, mais trois : l'air, l'obscurité et la lumière. Et si l'obscurité cède sa place, où s'en ira-t-elle ? Eh bien, il est évident qu'elle ira là d'où [138.35] est venue la lumière⁷⁶. De l'obscurité se trouvera donc dans le soleil, dans les astres et dans le feu. Voilà qui est totalement absurde.

De plus, si l'obscurité, qui est un corps, reste au même endroit quand elle reçoit la lumière, un contraire pourra recevoir son contraire. Mais c'est impossible. Car si l'on dit que ce qui reçoit subit une altération, ni la lumière ni l'obscurité ne sera [139.1] un corps⁷⁷.

En outre, si l'obscurité est un corps, l'air, dans lequel survient la lumière, ou bien recevra la lumière en toutes ses parties même si elle est un corps, et ainsi un corps en traversera un autre, ou alors l'air contiendra des passages à travers lesquels la lumière circule. Il est évident que ces passages, quand il n'y a

75. Le sens de cet argument est cryptique. Comment l'affirmation « étant le contraire de l'obscurité » se rattache-t-elle à ce qui précède ? On dirait qu'elle renvoie à un argument plus complexe, qui se rapporte au *De l'âme* II, 7, 418b18, où Aristote affirme que la lumière est le contraire de l'obscurité. Jean Philopon présente le raisonnement suivant : si la lumière est le contraire de l'obscurité, si des corps sont des substances composées et si deux substances ne peuvent être contraires, ni la lumière ni l'obscurité ne sont des corps (*Commentaire sur le traité De l'âme* 15, 341, 32-35). Alexandre aurait en tête un raisonnement de ce genre, complémentaire et associé à ce qui précède.

76. Nous enlevons le point d'interrogation en considérant qu'il s'agit d'une réponse et non pas d'une autre question.

77. L'altération se produit lorsqu'un sujet qui subsiste remplace de ses qualités par une qualité contraire (*De la génération et de la corruption* I, 4, 319b32-320a2). Or, les qualités sont des incorporels pour Alexandre (voir chap. 6). S'il y a altération, ni la lumière ni l'obscurité ne sera donc un corps.

pas de lumière, seront remplis par un autre corps. Mais que diront-ils qu'est ce corps [139.5] et où s'en ira-t-il ? Car ce corps devra être plus subtil que l'air et que la lumière elle-même, s'il est vrai qu'il cède sa place à la lumière et change de place. Mais quel corps, selon eux, serait plus subtil que la lumière ? S'ils disent que c'est le feu, l'air sera rempli de feu. Mais c'est fort absurde, s'il est vrai que le feu a la capacité d'illuminer et de chauffer, deux caractéristiques qui ne sont pas présentes dans l'obscurité. Et si les passages qui se trouvent dans l'air restent vides [139.10] quand l'air est plongé dans l'obscurité : tout d'abord, il existera selon eux un vide en acte dans le monde, ce qu'ils ne souhaitent pas ; ensuite, l'air sera moins dense la nuit, parce qu'il possède en lui des régions vides, alors qu'il semble être alors plus dense. De plus, la lumière ne sera pas capable de diviser ni de raréfier l'air, comme ils le disent, mais ce sera le contraire qui se produira.

En outre, comment la lumière peut-elle se répandre uniformément dans l'air, puisque seuls les passages contiennent de la lumière, [139.15] s'il est vrai que ce qui contient de la lumière est illuminé (ce sont les passages), alors que l'air ou un autre corps diaphane n'est pas illuminé⁷⁸ ?

De plus, si la lumière est un corps et si, à partir d'une source lumineuse, elle s'infiltré par un petit trou dans une pièce plongée dans l'obscurité, pourquoi, lorsqu'on obstrue le trou d'un seul coup, ne subsiste-t-elle pas, si elle n'a aucune autre issue ?

En outre, si la lumière est un corps, comment [139.20] les objets qui sont loin et ceux qui sont proches peuvent-ils être éclairés en même temps, c'est-à-dire les objets qui sont éclairés par une source lumineuse qui reste à la même distance ? Car il faudra plus de temps à la lumière pour atteindre les corps qui sont plus loin, s'il est vrai que le mouvement local, pour tout corps, s'effectue dans le temps. Or, il est clair que c'est dans un même temps que la lumière franchit la plus longue et la plus courte distance qui peut être éclairée, lorsque la source lumineuse demeure au même endroit.

78. Nous ajoutons un point d'interrogation. Sharples (2004) le fait lui aussi, mais la modification n'apparaît pas dans son édition du texte grec en 2008.

De plus, si la lumière, [139.25] en étant un corps, se trouve dans les passages qui appartiennent à l'air ou dans ceux qui appartiennent à l'eau, comment se fait-il qu'elle ne soit pas transportée ni déplacée avec l'eau qui s'écoule ou avec le vent qui se met en mouvement ? Pourquoi demeure-t-elle toujours au même endroit, même si les corps dans lesquels elle se trouve ne restent pas immobiles ?

Qu'un corps ne peut en traverser un autre⁷⁹

[139.30] Quand on dit qu'un corps en traverse un autre, si l'on entend par là que les corps contiennent des régions vides et qu'un corps traverse l'autre en passant par ces régions vides, il s'agit là d'une autre doctrine que celle qui nous intéresse. Elle présente toutefois des incohérences et, en plus, ce n'est pas alors un corps qui passe à travers un corps, mais un corps qui traverse du vide. En revanche, si le corps ne traverse pas des régions vides (car on rapporte que pour ceux qui défendent cette doctrine, il n'y a pas de vide en acte dans le monde⁸⁰), mais qu'un corps plein de lui-même en reçoit un autre, [139.35] également plein, en ne subissant aucune augmentation, mais en demeurant dans le même lieu, pourquoi tel corps peut-il recevoir en lui un autre corps, alors que tel autre ne le peut, s'il est vrai qu'un corps peut en recevoir un autre, peut s'étendre et peut acquérir une extension égale à celle d'un autre ? [140.1] Le feu, par exemple, peut recevoir un autre corps, alors que l'eau ne le peut. En fait, il n'est

79. Le mélange intégral est une doctrine propre aux stoïciens, selon laquelle des corps peuvent s'interpénétrer de part en part et occuper le même lieu (*Chrys.* fr. 478, 479, 481-483, 488, 489 et 490-492). Une goutte de vin s'étendrait ainsi à l'ensemble de la mer, sans pour autant perdre sa nature propre. Alexandre aborde aussi cette théorie dans son traité *Sur le mélange* et dans le *De l'âme* 20.6-19, où il renvoie notamment aux autres endroits où il en a discuté. L'emplacement de ce chapitre dans le *De l'âme II* rompt avec la thématique de la vision qui commence au chapitre 9 et se termine au chapitre 16. Il est vrai que le chapitre précédent mentionne le mélange intégral, l'hypothèse des pores et du vide, mais le lien reste ténu.

80. Les stoïciens admettent l'existence du vide hors du monde, mais pas à l'intérieur (*Chrys.* fr. 439, 440, 441, 443, 471, 478, 480, 482, 484, 492, 559, 560, 562 et 563).

pas vrai que le feu, parce qu'il est plus subtil que l'air, peut pour cette raison acquérir de la substance tout en subsistant, alors que l'eau, parce qu'elle est plus dense, ne le peut : le corps plus subtil est aussi plein que le corps plus dense, s'il n'y a aucune région vide dans son corps.

En outre, si l'airain est plus dense que l'eau, **[140.5]** pourquoi peut-il se mélanger à l'or, tandis que l'eau ne le peut ? Pourquoi l'étain peut-il se mélanger à l'airain, alors que l'huile ne le peut ? Pourquoi l'airain peut-il se mélanger au plomb, mais que la cire ne le peut ?

D'un point de vue logique, voici quelles sont les possibilités : soit tous les corps peuvent se mélanger à tous les autres, soit certains y sont plus disposés que d'autres, soit, ce qui est raisonnable, aucun corps ne se mélange à un autre. Car s'ils expliquent le mélange en invoquant l'existence de passages, un corps entier ne pourra plus s'étendre à la totalité d'un autre corps, mais il y aura juxtaposition et ils diront, dans ces conditions, que le vide est cause du mélange.

[140.10] De plus, si des corps entiers s'étendent à des corps entiers et que les corps les plus petits peuvent s'étendre jusqu'à la limite dernière des corps les plus grands, le composé occupera le lieu qu'occupe l'un des composants. Car les parties du tout, aussi longtemps qu'elles demeurent dans le tout, ne sont vraisemblablement pas dans un lieu qui leur est propre, puisqu'elles ne sont pas circonscrites par des limites propres, tandis que chacun des corps qui se mélangent sont circonscrits par des limites de la même manière que l'est le tout qui se compose de ces deux corps, **[140.15]** s'il est vrai que ces corps se traversent intégralement l'un l'autre. Car chacun des deux corps occuperont la totalité du lieu que l'un d'eux occupait avant la mixtion et que le composé occupe après la mixtion. Oui, il est nécessaire que le corps qui est mélangé à l'autre, s'il devient égal à lui, occupe un lieu identique et égal à celui qu'occupe l'autre. Il y aura donc plusieurs corps dans le même lieu et chacun d'eux occupera ce lieu tout entier. **[140.20]** Et si les corps dont le lieu est égal sont eux-mêmes égaux, les corps dont le composé est fait seront eux aussi égaux les uns aux autres, et le composé sera égal à chacun d'eux. Par conséquent, une mesure de vin, si elle est

versée dans la mer, sera égale à la mer. Et la mer, si elle est unie à une mesure de vin, sera égale à seulement une mesure. Dire qu'elles ne sont pas égales par leur puissance ne change rien à l'argument, car le fait qu'elles soient par nature d'une égale quantité suffit à étayer ce que l'on vient de montrer.

[140.25] De plus, ce n'est pas plus le feu qui traverse le fer que le fer qui traverse le feu. Car l'âme traverse le corps, la nature traverse les plantes, la disposition traverse le reste des corps et, à rebours, ceux-ci traversent celles-là. Oui, le fait qu'un corps soit plus subtil et qu'un autre soit plus dense ne change rien à cela, s'il est vrai que tous deux sont semblablement pleins. [140.30] Mais même si l'on accepte que cela ait une importance, lequel, du vin ou de l'eau, traversera l'autre ?

De plus, pour quelle raison la masse devient-elle plus grande quand certains corps sont mélangés, alors qu'elle reste la même quand ce sont d'autres corps ? Car il est illogique de dire que le fer devient plus dense lorsqu'il se mélange avec le feu. Les corps denses sont en effet compressés, tandis que le fer est dilaté par le feu.

De plus, il est évident que le fer devient plus subtil [140.35] sous l'action du feu : après avoir été chauffé, il peut être forgé, ce qui lui était impossible auparavant.

De plus, si ce qui est liquéfié par quelque chose est rendu plus subtil, et si les corps qui peuvent être liquéfiés le sont encore plus sous l'action du feu, le feu ne sera pas capable de rendre les corps denses. Mais selon leur hypothèse, il faudrait soutenir que le charbon est plus dense que le bois, et que l'air illuminé est plus dense que l'air qui n'est pas illuminé. En réalité, il semble que l'air qui est éclairé par le soleil est plus subtil que [141.1] l'air qui ne baigne pas dans la lumière solaire.

De plus, si quelqu'un disposait plusieurs torches ou allumait des lampes dans une petite pièce, l'air qui était obscur deviendrait plus compact, et tous les corps qui illuminent se traverseraient simultanément les uns les autres et occuperaient un lieu égal, ce qui est absurde.

De plus, si l'âme et le corps auquel elle s'unit occupent un lieu égal [141.5] et si le corps, une fois que l'âme s'en est séparée, ne se trouve en rien diminué, en quel lieu l'âme s'en ira-t-elle ?

Car soit elle occupera une région vide, soit elle migrera vers un autre corps qui sera nécessairement un corps vivant, et ainsi l'âme ne se trouvera jamais en dehors d'un corps et d'un vivant. Le même raisonnement s'applique également au cas du feu qui se trouve dans le fer.

De plus, lorsqu'un cotyle de vin est mélangé à deux cotyles d'eau, [141.10] le total de la combinaison et du mélange est de trois cotyles. Mais comment, selon eux, est-ce possible ? En fait, si le cotyle de vin a traversé l'eau tout entière et qu'il est devenu égal à elle, soit la somme atteindra quatre cotyles (le vin a en effet atteint une quantité égale à celle de l'eau, de sorte qu'il fait deux cotyles ; car il est évident que s'il est égal à deux cotyles, il ne fait plus un cotyle, puisqu'il est impossible, on le sait, que le double soit égal à la moitié), soit, [141.15] à rebours, la quantité d'eau deviendra égale à celle du vin, c'est-à-dire qu'elle sera d'un cotyle, et le mélange fera cette fois deux cotyles. Car c'est un postulat fort absurde qui dicte que le vin prend de l'extension, alors que l'eau se contracte, de manière à ce que le mélange atteigne une quantité intermédiaire : l'eau perd la moitié d'un cotyle, alors que le vin en acquiert autant. Et la goutte qui a été mélangée à la mer [141.20] sera égale en quantité à la mer tout entière, ou bien la mer tout entière sera égale à cette goutte. Car il n'y a pas, selon eux, d'autre manière selon laquelle la mer et une goutte peuvent devenir égales l'une à l'autre et être mélangées.

De plus, comment une goutte d'eau qui s'est étendue dans la mer demeure-t-elle encore de l'eau, puisque son corps s'est raréfié à un si haut degré ? Étant en effet fort divisée et acquérant une si grande extension, l'eau finirait par devenir du feu. Car une division bien moindre [141.25] au sein de la mer produit l'air à partir de l'eau, et le feu à partir de l'air.

De plus, de même qu'il est absurde que des choses sans grandeur puissent produire une grandeur, de même il est absurde que des choses dotées de grandeur ne produisent pas une grandeur. Voilà pourtant la conclusion à laquelle aboutissent ceux qui mettent deux corps dans le même lieu. Car même si ces corps ont une grandeur, leur mélange ne provoque aucun accroissement.

Comment la vision se produit selon Aristote⁸¹

[141.30] De l'avis d'Aristote, de même que les autres sensations se produisent lorsque les organes sensoriels subissent une affection, de même la vision se produit quand l'œil subit une affection. Ce n'est pas parce que l'œil projette un rayon ni qu'il agit, à moins que l'on dise que subir une affection, c'est agir. Et l'œil subit une affection non point parce qu'il reçoit des choses qui s'écoulent des objets vus, mais parce que le milieu diaphane situé entre l'œil et l'objet vu reçoit [141.35] une sorte d'altération provoquée par l'objet visible et parce que le milieu transmet à l'œil la forme de l'objet visible. Car tout ce qui est diaphane, lorsqu'il est diaphane en acte (c'est-à-dire [142.1] lorsqu'il est illuminé, car la lumière est l'acte du diaphane en tant que diaphane), le diaphane en acte, dis-je, subit une sorte de transformation et d'affection venant des couleurs, et cela se produit de la même façon que le diaphane en puissance devient illuminé, quand il subit une transformation provoquée par la présence de ce qui est de nature à l'éclairer. Et ce qui est de nature à éclairer, [142.5] c'est le corps des astres, le feu et, s'il existe une nature commune de ce genre dans ces différents corps, celle qui a la capacité d'éclairer. Car la présence de ces corps dans le diaphane est la lumière, et la lumière correspond au diaphane en acte. C'est en effet quand il est éclairé que le diaphane atteint la perfection qui est la sienne — je parle ici du diaphane en puissance — et c'est le diaphane qui est illuminé qui est diaphane au sens strict. [142.10] Par conséquent, de même que la présence des corps qui sont de nature à éclairer fait passer le diaphane en puissance au diaphane en acte, de même le diaphane en acte, par la présence des objets vus, reçoit à son tour la couleur de ces objets comme une sorte de seconde lumière, recevant cette sorte

81. Ce chapitre résume et complète la discussion d'Aristote sur la vision en *De l'âme* II, 7-8, 418a26-419b3. Comparer aussi avec l'exposé d'Alexandre sur la vue en *De l'âme* 42.4-46.19, surtout aux pages 42-44. Le premier paragraphe introduit la question générale, tandis que les paragraphes subséquents s'attaquent à des points plus précis et complètent la position du Stagiritte. Sur ce chapitre, voir T.S. Ganson, « Alexander of Aphrodisias on the Role of Color Appearances » et R.W. Sharples, « Alexander of Aphrodisias on the Nature and Location of Vision ».

d'acte second. De fait, la couleur a la capacité de mettre en mouvement le diaphane en acte, comme la lumière le fait avec le diaphane en puissance, car tout [142.15] ce qui peut être modifié en chacune de ses parties par cette sorte de présence d'une couleur subit, d'une manière ou d'une autre, une modification et acquiert une couleur. Or, la gelée à l'intérieur de l'œil compte elle aussi parmi les corps diaphanes⁸². Tout comme l'air intermédiaire qui devient illuminé, cette gelée reçoit elle aussi la lumière au même degré que l'air, s'il est vrai qu'elle aussi est diaphane. Transformée par les couleurs, qui la modifient pour la rendre en quelque sorte [142.20] semblable au diaphane qui se trouve hors de l'œil, l'âme qui peut voir et percevoir par les sens apparaît.

— Mais la couleur n'est pas visible lorsqu'elle est dans l'air, alors qu'elle est visible quand elle est dans la pupille.

— C'est que certains corps diaphanes sont uniquement diaphanes, alors que les autres, en plus d'être diaphanes, produisent une réflexion : en raison de leur surface lisse et compacte, ils peuvent recevoir et retenir ce qui se reflète. Ainsi, les corps qui sont uniquement diaphanes ne conservent pas en eux [142.25] l'objet visible de façon telle qu'il apparaisse en eux (tel est le cas de tous les diaphanes dont le corps est subtil, comme l'air), alors que tous les diaphanes dont le corps présente une certaine densité et solidité rendent manifestes et conservent en eux l'image et l'ombre de l'objet vu. Parmi les corps diaphanes, tels sont les miroirs, les morceaux de verre, les pierres transparentes et, bien sûr, l'eau. Étant en effet plus solide et plus dense que l'air, [142.30] l'eau peut mieux recevoir et mieux retenir les images et les ombres qui viennent des objets vus. Or, on a montré que la gelée à l'intérieur de l'œil est aussi faite d'eau⁸³. Et le conduit qui va de la gelée jusqu'au premier organe de la sensation⁸⁴, étant lui

82. À l'instar de Sharples, nous traduisons parfois le terme κόρη par « pupille » ou par « gelée à l'intérieur de l'œil » (eye-jelly). Certains arguments deviennent incompréhensibles si l'on s'en tient uniquement à « pupille ». Il n'est pas toujours clair, en revanche, quand il faut utiliser un sens plutôt que l'autre.

83. Voir *De l'âme* 44.6-9.

84. Le premier organe de la sensation, c'est le cœur, qui est le principe de toutes les sensations (*De l'âme* 96.25-97.7). Aristote affirme que tous les organes sensoriels possèdent des conduits qui les relient au cœur

aussi de cette nature, [143.1] transmet à l'organe sensitif la forme et la couleur de l'objet vu. Cet organe premier porte un jugement sur la couleur qui lui arrive et qui a cheminé par les organes des sens. Telle est en effet la nature de la sensation : elle consiste dans le fait de juger les affections transmises par le biais des organes sensoriels.

Mais le genre de transformation que provoquent le feu et les couleurs dans l'air ou dans le diaphane en puissance [143.5] n'est pas semblable à celui qui, disons-nous, se produit dans les corps qui subissent une altération. Car l'altération est un mouvement, elle se produit dans le temps et elle implique un changement, alors que le diaphane reçoit la lumière et les couleurs sans que celles-ci ne soient elles aussi altérées⁸⁵. Mais on dit que le diaphane subit une affection au sens où une chose subit une affection si elle se trouve désormais à la droite d'une autre [143.10] sans avoir été déplacée ni avoir reçu en elle une affection. Telle est en effet la transformation que subit le diaphane sous l'action de la lumière et des couleurs. Car un corps devient diaphane grâce à la présence du corps qui l'éclaire ou le colore, tout comme un corps devient « à droite » en raison de la relation qu'il entretient avec le corps qui se place « à gauche ». On peut prouver qu'il en va bien ainsi en invoquant le fait suivant : de même que l'objet « à droite » cesse d'être « à droite » quand le corps qui se trouve à gauche n'est plus là, [143.15] de même la lumière cesse quand le corps qui l'éclaire n'est plus là. Il en va de même quand ce qui est de nature à être vu n'est plus là : le diaphane cesse d'être diaphane, ne recevant pour ainsi dire aucune affection qui provoque un changement en lui. C'est un semblant d'altération qui se produit en lui à la manière d'un relatif.

(*De la génération des animaux* V, 2, 781a20-23 ; voir aussi II, 6, 743b37-744a5). Alexandre reprend cette doctrine, qu'il exprime clairement à propos de l'ouïe (*De l'âme* 50.16-17). Il précise que les conduits, dans le cas des autres sens que le toucher et le goût, ne cheminent pas directement vers le cœur, mais passent d'abord par la tête (96.25-97.7).

85. La fin de cette phrase, en grec, est elliptique. Accattino choisit de modifier le texte, alors que Sharples traduit de manière vague. Le sens semble être que la sensation n'implique aucune altération ni changement dans le milieu diaphane, dans la lumière ou dans la couleur, afin notamment de préserver l'authenticité de ce qui est perçu.

De plus, la lumière et les couleurs semblent apparaître dans le diaphane comme le fait, d'une certaine manière, l'ombre. Car [143.20] c'est par la présence d'un corps qui est de nature à faire de l'ombre que l'ombre s'étend sur les choses plongées dans l'obscurité, et il en va de même pour la lumière et les couleurs. En tout cas, c'est d'un seul coup que la lumière et les couleurs occupent de cette manière une aussi grande portion d'air qu'elles le peuvent à partir d'une grande distance, comme l'ombre le fait elle aussi.

Voici une importante preuve du fait que ce qui se produit n'est ni une altération, ni un mouvement du diaphane : tout ce qui est mû [143.25] se déplace dans le temps ; ce qui est mû s'avance d'abord vers les objets qui sont plus proches et cela nécessite un temps plus court, puis il atteint de cette manière les objets qui sont plus éloignés et cela nécessite un temps plus long. Or, la lumière et les formes des objets vus surviennent d'un seul coup et de la même manière en chaque partie du corps diaphane qui les reçoit, comme le font également l'ombre et l'obscurité. Oui, c'est instantanément que la lumière quitte le diaphane tout entier et c'est instantanément qu'elle apparaît en lui tout entier. Telle est évidemment la raison pour laquelle [143.30] Aristote montre que la vision n'implique aucun délai⁸⁶. Car on voit un objet dans n'importe quelle partie du temps dans lequel on le voit, peu importe laquelle. Et les choses qui n'ont pas besoin du temps afin de devenir complètes et parfaites viennent à l'être sans impliquer un délai. Car <tout ce qui existe dans le temps ne vient pas aussi à l'être, pour cette raison, dans le temps. Et ce qui vient à l'être dans le temps ne le fait pas pour>⁸⁷ exister, mais

86. Bruns et Sharples notent avec raison qu'Alexandre extrapole légèrement sur ce qu'Aristote affirme en *De l'âme* II, 7, 418b20-26.

87. Comme Bruns l'indique, le texte est lacunaire. Accattino (2005) propose une reconstruction à partir de la traduction allemande de la version arabe et Sharples (2008) reprend sa suggestion. Nous l'adoptons faute de mieux. L'idée est que certaines choses existent dans le temps sans avoir besoin de temps pour être complètes, alors que d'autres ont besoin de temps pour se perfectionner et pour exister dans une forme parfaite. Le plaisir vient à l'être instantanément, car il est parfait dès son apparition, sans que l'écoulement du temps ne le rende plus parfait. Il en va de même de la vision.

parce qu'il a besoin d'un intervalle temporel afin de se perfectionner et de devenir entier. Ainsi, le plaisir ne vient pas à l'être dans le temps⁸⁸.

[143.35] Parmi les diaphanes, les uns le sont en acte, et les autres en puissance. Le diaphane qui se trouve dans les corps divins et éternels est toujours en acte, car les corps éternels ne peuvent avoir en eux aucun **[144.1]** être en puissance. Seul le diaphane qui se trouve dans les êtres soumis à la génération peut être en puissance. À l'instar du reste des choses qui sont soumises à la génération, le diaphane passe donc de la puissance à l'acte. Avant que n'apparaisse ce qui est de nature à illuminer, l'air et tous les corps qui sont diaphanes ici-bas sont une matière pour le diaphane en acte, c'est-à-dire **[144.5]** pour la lumière. La présence de ce qui illumine produit le diaphane lui-même et lui donne une sorte de couleur. Car la lumière est, pour ainsi dire, la couleur du diaphane. Mais ni l'air en tant qu'air, ni l'eau en tant qu'eau ne sont diaphanes. Car il existe plusieurs corps qui, même s'ils diffèrent entre eux par leur forme, ont en commun l'affection qui appartient au diaphane : le corps éternel, l'air, l'eau, **[144.10]** les morceaux de verre et certaines pierres ont cette nature en commun. Ainsi, le corps éternel est toujours diaphane en acte, comme on l'a dit, alors que les autres corps le sont tantôt en puissance, tantôt en entéléchie. Et une nature de ce genre est apte à recevoir la lumière, alors que tous les corps qui n'ont pas une telle nature en commun ne peuvent avoir de lumière en eux. C'est pourquoi la lumière ne traverse ni un mur ni un autre corps qui n'est pas diaphane, **[144.15]** parce que seul le diaphane est de nature à subir ce genre d'affection. D'une certaine manière, comme nous l'avons dit, le diaphane reçoit la lumière comme si elle était sa couleur propre. Et les corps diaphanes deviennent colorés et illuminés sans pour autant qu'un corps en traverse d'autres. Ils ne reçoivent pas non plus la lumière en étant altérés suite à une transformation qui surviendrait en eux. La cause de leur illumination tient dans la présence du feu ou d'un corps de cette nature dans le diaphane. **[144.20]** Car il n'y a pas que le feu qui, par sa présence, illumine le diaphane. En réalité, le corps

88. Le plaisir est un acte achevé et complet en chaque instant de sa durée (*Éthique à Nicomaque* X, 3, 1174a14-19).

éthéré peut le faire, de même que d'autres corps : certaines parties des vivants qui vivent dans l'eau, sur terre ou dans l'air, comme aussi certains genres de pierres. Tous ces corps, dans la mesure où ils sont de cette nature, ne peuvent être facilement rassemblés sous une seule et unique dénomination. C'est pourquoi il faut dire que la lumière coïncide avec la présence du feu ou d'une chose de même nature dans le diaphane.

De plus, si l'obscurité, qui est privation de lumière, correspond à l'absence de ces choses [144.25] ou survient en raison de leur absence, il est raisonnable de dire que la lumière correspond à la présence de ces choses. Car soit la lumière et l'obscurité sont de cette nature, soit ces choses en sont la cause. Il n'est pas vrai en effet que toute chose est de nature à recevoir de toutes choses une affection et une disposition. Au contraire, ce sont les choses différentes qui peuvent recevoir de choses différentes une affection, comme c'est le cas du diaphane, qui peut recevoir une affection venant des choses susmentionnées.

Si la lumière est l'entéléchie du diaphane, [144.30] elle sera incorporelle. C'est de manière plus générale que nous appelons aussi « lumière » ce qui est illuminé et qui est déjà un corps. Et puisqu'on a montré que la lumière n'est pas une affection du diaphane (en réalité, ni la couleur ni la lumière n'en sont une affection, mais leur présence dans le diaphane s'explique par une certaine « relation »), le corps divin ne peut lui non plus subir une affection, si l'on voit les astres à travers lui. Car le diaphane ne subit pas d'affection sous l'action des choses visibles, [144.35] tout comme il n'en subit pas à cause de la lumière. Le fait que nous soyons dans la lumière ne peut pas même provoquer en nous une affection. En réalité, il semble que le fait, pour le diaphane, de recevoir la lumière et la couleur soit presque similaire au fait de contempler : dès qu'il fait une découverte, celui qui cherche devient savant, [145.1] comme si l'intellect parvenait à saisir et devenait savant grâce à la présence de l'objet de science. C'est de cette manière que le diaphane en puissance est illuminé d'un seul coup par la présence du feu ou d'un corps de même nature. Et le diaphane qui est illuminé et qui, par suite, est en acte reçoit une sorte de forme lui venant des couleurs, puisque [145.5] les couleurs apparaissent en lui de la même façon que la lumière. Dans ces conditions, on dira que même si la Lune est

éclairée par le Soleil, elle ne subit aucune affection. Car de même que ce qui est à l'ombre ne subit aucune affection, de même ce qui est éclairé n'en subit aucune.

Le fait qu'une trace des couleurs, même après le départ des objets vus, semble encore subsister dans les yeux qui les ont vus ne constitue pas une preuve qu'il y a eu altération. Car l'œil reçoit une affection non pas en tant qu'il est diaphane, [145.10] mais en tant qu'il est pourvu d'une âme et qu'il est capable de recevoir une image. Telle est la raison pour laquelle on peut conserver encore un certain temps les mouvements que produisent les objets extérieurs sur les organes des sens. Oui, les êtres animés sont capables, à un moment ultérieur, de se remettre devant les yeux les images qui étaient survenues en eux. Les miroirs, par exemple, même s'ils sont lisses et clairs, ne conservent en eux-mêmes aucune des couleurs qui y apparaissent, [145.15] que ce soit après le départ de la lumière, des corps lumineux ou des objets visibles, car les miroirs ne peuvent ni subir une affection ni avoir une âme.

La vision se produit parce que l'œil, c'est-à-dire ce qui se trouve à l'intérieur de l'œil, qui est diaphane, acquiert une disposition qui provient à la fois de la lumière et des couleurs, ces dernières pouvant mettre en mouvement le diaphane qui est en acte et qui reçoit la lumière en ligne droite. En revanche, la vision ne se produit pas au moyen d'un rayon qui est projeté de l'œil vers les objets vus. [145.20] Prenons-en pour preuve le fait que les objets extrêmement brillants blessent les yeux de ceux qui les regardent, tout comme les sons de grande amplitude blessent les oreilles. En réalité, il ne fait pas sens de croire que, parce que nous percevons l'objet visible tout en restant loin de lui, la perception se produit là où se trouve cet objet. Car même dans le cas des autres sens, qui perçoivent leurs sensibles propres en recevant une affection, [145.25] il y a néanmoins perception des objets éloignés.

De plus, certaines couleurs apparaissent même dans le milieu diaphane, parce qu'il reçoit les formes et qu'il est à leur service. Par exemple, certaines choses paraissent être colorées en surface par les couleurs des objets avoisinants : une chose qui est posée sur telle couleur paraît être rouge ou pourpre si de telles

couleurs se trouvent à proximité, car les couleurs sont transmises [145.30] à travers l'air, mais sans y être vues.

En outre, parmi les couleurs, les plus indistinctes impriment un mouvement moins fort à l'œil, alors que les plus brillantes et les plus vives le mettent davantage en mouvement.

De plus, suivant la différence des rayons lumineux, suivant la différence de lumière et suivant la position de ceux qui regardent et de la lumière, les objets vus paraissent différents.

En outre, la même couleur, si elle apparaît de près ou de loin, [145.35] semble différente. Car ce qui est vu de loin n'est pas blanc de la même manière.

[146.1] C'est donc suivant des différences de ce genre que la vue perçoit les figures des objets visibles. Car c'est grâce à la différence de couleur qui existe entre l'objet et ce qui l'entoure que la vue porte un jugement sur le contour extérieur des objets vus. Voilà pourquoi les objets qui sont de la même couleur que leur environnement sont, en eux-mêmes, difficiles ou impossibles à voir. Quant à la surface qui se trouve entre les limites du contour extérieur, [146.5] si elle est uniforme et d'une seule couleur, la vue la perçoit aussi comme telle, puisque l'œil est mû de la même manière par la même couleur, qui se déplace de la même manière dans le milieu intermédiaire. En revanche, si cette surface est non pas uniforme mais irrégulière (peu importe qu'elle soit d'une seule couleur), la vue s'en aperçoit en raison de la variation qu'elle perçoit dans la couleur. Car la lumière ne tombe pas de la même manière sur chaque partie d'une surface irrégulière, puisque certaines parties [146.10] sont concaves, d'autres convexes, que les unes sont éclairées de côté, et les autres de front. En vertu de ces différences, même si l'objet vu est d'une seule couleur, certaines de ses parties paraissent plus sombres, et d'autres plus claires. C'est ainsi que l'on verra que certaines font des creux, alors que d'autres font des bosses. Voilà aussi ce que les peintres imitent lorsqu'ils veulent montrer une chose irrégulière sur un même plan : ils rendent certaines parties plus claires, [146.15] et d'autres plus sombres. De cette manière, en effet, les unes semblent faire des bosses, et les autres des creux, c'est-à-dire que les parties plus claires semblent faire des bosses, alors que les parties sombres semblent faire des creux.

La vue perçoit la grandeur et porte un jugement sur elle grâce à l'angle que forme le cône par rapport à l'œil. Car c'est au moyen d'un cône que l'œil perçoit les objets visibles : ce cône a pour sommet la pupille, alors qu'il a pour base la ligne qui délimite [146.20] ce que l'on voit ou non du corps sensible. Ce cône ne vient pas de rayons qui s'écoulent, mais a pour origine l'objet vu. De fait, puisque la couleur peut mettre en mouvement le diaphane en acte, qu'elle se trouve dans le diaphane comme si elle y survenait en ligne droite d'une manière presque semblable à la lumière, qu'elle s'ajoute à tout le diaphane qui se trouve en face d'elle et qu'elle s'attache surtout aux objets lisses et brillants (telle est la pupille) et les illumine, [146.25] il faut en conclure que des cônes se forment vers la pupille et à partir de l'objet vu, de sorte qu'ils contiennent l'impression qui vient de l'objet. Car la forme de l'objet visible devient manifeste grâce au cône que forme chacun des objets qui sont perçus en ligne droite par la vue. C'est au moyen des angles que forment les cônes que la vue perçoit que les objets sont plus grands, plus petits ou de même grandeur. Car la vue perçoit que les objets vus ont la même grandeur si les angles sont égaux, alors que les objets sont plus grands si les angles sont plus grands. [146.30] Et la vue peut percevoir la distance qui la sépare de l'objet vu, comme aussi l'intervalle qui sépare les objets vus. Elle perçoit cet intervalle au moyen de l'angle que forme le cône : ce cône est constitué par l'intervalle qui sépare les objets vus et par la distance qui sépare cet intervalle et la pupille. C'est donc la grandeur de cet angle qui permet à la vue de porter un jugement sur l'intervalle qui sépare les objets vus. Il devient en effet manifeste que des choses sont éloignées les unes des autres lorsqu'un objet est visible dans l'intervalle qui les sépare. [146.35] En revanche, c'est par une sorte d'habitude que la vue perçoit la distance qui la sépare des objets. [147.1] Car les objets vus de loin mettent à peine notre œil en mouvement, alors que ceux qui sont proches le font avec vigueur : à force d'habitude, on pense que les objets qui paraissent plus sombres sont loin, alors que ceux qui paraissent plus clairs et plus distincts sont près. Le même phénomène se produit également avec la voix et l'ouïe. C'est pourquoi [147.5] ceux qui imitent les gens qui parlent de loin s'expriment avec une voix faible.

De plus, la vue perçoit le mouvement parce qu'elle perçoit l'intervalle et la distance. Elle voit en effet qu'un objet est en mouvement quand il semble ne pas rester à la même distance par rapport à un point défini ou par rapport à l'œil lui-même, lorsque la personne qui regarde est immobile ou n'a pas conscience qu'elle est elle-même en mouvement. [147.10] De manière générale, si la vue perçoit qu'un objet est en mouvement, c'est parce qu'elle porte un jugement sur lui par rapport à un point immobile et défini. C'est pourquoi la vue perçoit à peine le mouvement des objets qui se déplacent dans une étendue immense, alors qu'elle perçoit très bien le mouvement de ceux qui se déplacent en des étendues restreintes et à côté d'autres objets. Car ces objets passent plus rapidement les uns à côté des autres. Et la vue perçoit le repos et le nombre : le repos, par la négation du mouvement ; le nombre, [147.15] par le manque de continuité. Car la vue déclare « multiples » les choses qui sont séparées par un intervalle contenant des corps de formes différentes.

Puisque la vision se produit de cette manière, non pas en vertu d'une affection et d'une altération qui se produiraient au sein du milieu intermédiaire, mais en vertu d'une relation, on peut résoudre l'aporie que certains ont soulevée : comment les gens qui regardent des objets différents ou même contraires, placés en diagonal les uns des autres, peuvent-ils les voir ? Car l'air intermédiaire, dans la mesure où les couleurs se jettent les unes contre les autres, [147.20] c'est-à-dire dans la mesure où <les cônes qui viennent> des gens regardant les objets placés en diagonal se coupent les uns les autres, semblera recevoir simultanément des couleurs contraires. Cette difficulté trouve donc sa solution dans le fait que l'air n'acquiert pas de couleur, mais que la couleur de l'objet vu apparaît instantanément en vertu de la relation qui prend place entre l'objet vu et l'air. Rien n'empêche en effet qu'une seule et même chose ne conserve pas la même disposition envers une chose et puis une autre, comme [147.25] rien n'empêche qu'une seule et même chose soit la moitié d'une chose, mais le double d'une autre.

Que la couleur est la limite du diaphane⁸⁹

La diaphanéité est une nature commune et une affection commune à tous les corps, mais les uns en participent davantage, et les autres moins. Le feu, l'air et l'eau participent davantage du diaphane, alors que la terre en participe moins. La diaphanéité se trouve néanmoins dans tous les corps, [147.30] car elle est en quelque sorte une matière pour la couleur. Car de même que la matière du grand et du petit, du léger et du lourd, et ainsi de suite pour le reste des contrariétés, c'est ce qui peut recevoir tour à tour ces déterminations, de même le diaphane est une matière pour la contrariété qui appartient aux couleurs. [148.1] Par conséquent, si tout corps peut recevoir une couleur, tout corps est aussi diaphane. Car le corps est le substrat des couleurs et les couleurs⁹⁰ se manifestent à la limite d'un corps diaphane défini. Parmi les corps opaques, ceux qui sont définis et solides n'ont de [148.5] visible que leur limite, c'est-à-dire leur couleur. Il s'agit du plus manifeste des diaphanes, car il se distingue par l'altérité et par la dissemblance qu'il entretient avec ce qui l'entoure. Mais seuls les corps transparents sont qualifiés de « diaphanes », <car les corps qui ne sont pas transparents ne font qu'apparaître>⁹¹, puisque la vue perçoit leur couleur. Ce qu'on appelle « diaphane » et qui l'est au sens strict, c'est ce à travers quoi la couleur est de nature à se manifester et qui peut recevoir la forme de l'objet.

89. Ce chapitre concerne la doctrine aristotélicienne selon laquelle la couleur est la limite du diaphane (*De la sensation et des sensibles* 3, 439a27-33 et b11-12). Alexandre traite aussi ce sujet dans le *De l'âme* 44.13-46.19 et dans les *Questions* I, 2, *Sur la couleur*. Voir aussi le *Commentaire sur le traité De la sensation et des sensibles* 42.21-49.23.

90. Nous ne traduisons pas le φύσις.

91. Le texte semble lacunaire, comme le fait remarquer Bruns. Sa reconstruction, adoptée par Sharples (2004 et 2008) et par Accattino (2005), se base sur le passage parallèle du *Commentaire sur le traité De la sensation et des sensibles* 45.11-15. Notre traduction est plutôt libre, privilégiant l'idée en cause plutôt que le mot à mot d'une reconstruction incertaine. Alexandre précise que le diaphane au sens strict est le corps transparent qui accueille en lui la lumière et permet aux autres choses d'être visibles. Les autres corps ne méritent pas d'être qualifiés de « diaphanes » au sens strict, car ils ne font qu'apparaître (φαίνόμενα) à la vue, qu'être mis en lumière.

— Oui, [148.10] mais si la « diaphanéité » se trouve dans tous les corps, pourquoi ne sont-ils pas tous diaphanes ?

— Les corps sont différents parce qu'ils possèdent plus ou moins de diaphane. Et un corps devient plus ou moins diaphane parce qu'il se mélange au corps qui est contraire au diaphane. Or, ce contraire correspond au corps le moins diaphane : la terre. De fait, le contraire du diaphane par excellence, c'est la terre. Cela devient évident si l'on prend en considération ce qui suit : nous affirmons que le diaphane dit « en puissance » [148.15] devient diaphane en acte en raison de la présence du feu ou d'un corps de cette nature. Suivant donc une proportion, nous considérons comme plus près du feu, par sa nature et par sa position, ce qui est rempli au plus haut point et le plus rapidement par la lumière (et cela est le diaphane par excellence), et comme le plus loin du feu, ce qui est le moins diaphane. Et parmi les autres corps, l'un est plus diaphane que l'autre selon la distance qu'ils présentent par rapport au feu et à tout ce qui est de nature à illuminer. [148.20] Parmi les corps soumis à la génération, celui qui se tient sous la Lune et que nous qualifions d'« inflammable » se trouve donc plus près du feu et de ce qui est de nature à illuminer, et l'air vient à sa suite, puis l'eau vient en troisième, et la terre est le corps qui se trouve le plus loin. C'est pourquoi ces corps, qui sont au plus haut point diaphanes, peuvent recevoir ce qui est visible par excellence — et je parle ici de la lumière —, alors qu'il n'en va pas de même pour la terre. Celle-ci est en effet le contraire de ce qui illumine et [148.25] de ce qui peut recevoir le plus de lumière, ce que nous qualifions plus précisément de « matière ». Car il existe un substrat pour toutes les choses qui sont de nature à se trouver en une autre, puisque le substrat possède une aptitude à se conformer à elles⁹², aptitude qui fait de lui la matière de ces choses (car il existe un substrat pour le lourd et le léger, pour le grand et le petit, pour le chaud et le froid, et pour tous les autres contraires de ce genre). Il en va de même pour les couleurs : [148.30] il existe une matière qui reçoit les contraires existant en celles-ci, et cette matière est le corps

92. En lisant $\kappa\alpha\tau' \alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ à la ligne 27. C'est bien ce que Sharples (2008) voulait éditer, si l'on se fie aux notes 65 et 67 de son introduction, mais son texte grec reste celui de Bruns, avec $\kappa\alpha\tau' \alpha\upsilon\tau\acute{\omega}$.

diaphane. Car tout ce qui est diaphane peut recevoir les couleurs en vertu de la puissance qui en fait un corps diaphane. Et cette puissance sera la « diaphanéité ». Celle-ci se trouve [149.1] dans tous les corps, mais en plus grande proportion chez les uns et en moindre proportion chez les autres. Le degré selon lequel chacun des corps participe du diaphane détermine à quel degré chacun peut recevoir la couleur.

Les contrariétés qui opposent les couleurs n'impliquent pas des puissances tangibles. Car de cette manière, c'est-à-dire selon ces puissances tangibles, l'eau serait certes l'élément le plus opposé au feu. Le feu est [149.5] en effet chaud et sec, alors que l'eau est froide et humide. Toutefois, ce n'est pas en tant qu'il est chaud et sec que le feu éclaire, car il existe d'autres corps qui, même s'ils ne possèdent pas une telle nature, peuvent éclairer. Mais de même que la terre est contraire au feu selon l'impulsion, selon le lieu propre et naturel, et selon le rare et le dense, c'est-à-dire selon la ténuité et la compacité, de même la terre est contraire au feu selon la puissance qui appartient à la lumière, selon la diaphanéité [149.10] et selon la lumière. Dans les faits, l'air est un proche parent du feu (c'est pourquoi il s'enflamme rapidement), alors que l'eau semble être une nourriture pour le feu. Oui, car lorsque des morceaux de bois brûlent, c'est l'humidité qui brûle en eux. La fumée résulte en effet de cette humidité qui se consume. Et la terre est l'élément qui repose le plus loin du feu. C'est bien pour cette raison que le feu en puissance correspond à l'élément qui peut le mieux recevoir la lumière. [149.15] Il s'agit de l'élément « inflammable », puis l'air vient au second rang, et l'eau vient en troisième. La terre, puisqu'elle se trouve être la plus éloignée, est l'élément qui participe le moins au feu et à la nature qui peut recevoir la lumière. Or, cette nature, c'est la diaphanéité. Car l'un des contraires est la privation ; or, le contraire, c'est ce qui est le plus éloigné, et une chose est la plus éloignée quand il n'y a pas moyen de passer à une autre chose qui se trouverait après elle : telle est la terre. Elle est le terme ultime [149.20] des éléments qui subsistent et elle est le point final de la progression qui va du feu à la terre. Il est donc vraisemblable que la terre occupe la place de la privation de lumière. Étant donné qu'elle ne reçoit pas en elle la lumière, elle la bloque si elle se mélange à tout autre corps et elle empêche ce corps d'être éclairé

en entier. L'air qui est rempli de fumée rend cela évident, car il reçoit moins la lumière lorsqu'il se mélange à un corps terreux, et telle est la poussière. C'est pour la même [149.25] raison que la flamme n'est pas transparente : un corps terreux se mélange à elle — s'il est vrai que la flamme est de la fumée qui brûle⁹³.

Le verre et les corps diaphanes dont nous munissons nos maisons sont faits d'eau, comme le montre la manière dont ils sont engendrés. C'est pourquoi ils sont diaphanes. Les cornes et les carapaces se composent en grande partie d'eau. C'est pourquoi, lorsqu'elles sont travaillées d'une certaine façon, elles deviennent diaphanes. Qu'elles soient faites d'eau, elles le montrent par le fait qu'elles peuvent être amollies. [149.30] Et il est évident que les corps diaphanes qui contiennent plus de terre sont moins diaphanes, et c'est aussi le cas pour du moût de vin⁹⁴, car il est plus terreux qu'un vin décanté. Pour ces raisons, dès lors, ni la terre ni les corps auxquels elle se mélange ne sont diaphanes. Par conséquent, les corps transparents et diaphanes accueillent le visible par excellence et reçoivent une couleur, c'est-à-dire la lumière. Ils sont en outre responsables du fait que les autres couleurs sont aussi perçues par la vue. Car le fait de voir dépend du diaphane en acte et les couleurs peuvent en effet mettre le diaphane en mouvement. En revanche, les corps qui sont solides, définis et terreux, [150.1] ou qui contiennent une plus grande part de terre, ne sont plus transparents. Car dans ces conditions, ces corps ne sont pas diaphanes et ils ne reçoivent plus la lumière comme une couleur propre. Chacun d'eux possède toutefois une couleur propre et c'est grâce à elle que chacun est visible, dans la mesure où il participe de la diaphanéité, qui sert de substrat aux couleurs. En fait, c'est à proportion de [150.5] la quantité d'élément terreux⁹⁵ qui se mélange à lui qu'un corps se voit privé du fait d'être transparent. Car la terre est le premier, parmi les corps, à subir cette affection. Et dans la

93. Définition aristotélicienne de la flamme dans le traité *De la génération et de la corruption* II, 4, 331b25-26.

94. Cette signification plus rare du terme *γλεῦκος* est requise par le sens de l'argument et nous l'avons trouvée dans le *Thesaurus Graecae Linguae*. Le sens de « vin doux », donné par le Bailly et par le Liddell-Scott, ne convient pas.

95. Nous ne traduisons pas le *φύσις*.

mesure où un corps participe de la diaphanéité, c'est dans la même proportion et de cette manière qu'il est coloré. Car les corps plus diaphanes ont une couleur qui ressemble à celle de la lumière, alors que ceux qui sont près d'être aussi diaphanes qu'eux sont blancs. Et il faut que les corps qui possèdent une couleur plus visible soient aussi plus diaphanes. Les corps plus visibles sont les corps lumineux [150.10] et les corps blancs, puis viennent au second rang ceux qui se trouvent juste à leur suite, alors que les corps noirs sont les moins visibles. Car si les corps noirs sont eux aussi sensibles, ils ne sont pas visibles au sens fondamental du terme. Or, cela est une caractéristique propre à la terre. Et puisque tout corps diaphane est visible et que c'est la limite de chaque corps visible qui est vue, c'est à sa limite que tout corps diaphane est visible. [150.15] Or, la couleur existe dans la mesure où elle est visible. Par conséquent, la couleur existe dans la mesure où le diaphane est visible. Or, le diaphane est visible, comme nous le disions, grâce à la limite qui lui est propre. La couleur est donc la limite du diaphane. Car cela seul est visible en acte.

D'après les doctrines d'Aristote sur la première chose qui nous intéresse⁹⁶

[150.20] Puisqu'il existe quelque chose de désirable et une faculté désirante, qu'il existe un terme ultime du désir, comme le

96. Ce chapitre a une structure claire, avec une introduction (150.20-28), une doxographie (150.28-152.15) et deux solutions (152.15-35 et 152.35-153.27). Le texte présente malheureusement plusieurs difficultés de transmission, de grammaire, de syntaxe et de traduction. Nous traduisons l'expression τὸ πρῶτον οἰκεῖον par « la première chose qui nous intéresse », nous guidant sur l'expression τὰ οἰκεῖα, qui se traduit par « les intérêts particuliers ». Le lecteur francophone ne comprendrait pas grand-chose à la traduction littérale « la première chose qui nous est propre » ni à la forme conjuguée de cette notion, à savoir de « s'approprier en premier une chose à lui-même ». La notion de πρῶτον οἰκεῖον ne figure pas chez Aristote. Elle relève avant tout des doctrines stoïciennes et épicuriennes. Il s'agit de l'impulsion première qui appartient à l'homme : la première chose que l'on désire. Alexandre essaie, à la suite d'autres aristotéliens, d'expliquer cette notion en termes aristotéliens, ou plutôt, d'exposer ce qu'Aristote en aurait dit.

bonheur, et que le terme ultime est ultime par rapport à un terme premier, il existe aussi quelque chose que l'on désire en premier. Oui, il est nécessaire que ce qui possède un terme ultime, s'il est continu, ait en lui un principe à partir duquel il progresse jusqu'à sa fin et jusqu'à son terme ultime en passant par des intermédiaires. Dès lors, s'il existe un terme ultime du désir, il existe [150.25] un principe de ce désir ultime : c'est ce qu'ils appellent « la première chose qui nous intéresse ». Les philosophes ont donc cherché ce qu'est cette première chose qui nous intéresse et aucun d'eux n'a la même opinion. Cette divergence à propos de cette première chose qui nous intéresse vient sans doute, chez ceux qui en ont discuté, de leur différence d'opinion sur ce qui constitue le désir ultime.

Ainsi les stoïciens, mais pas tous, considèrent que le vivant est à lui-même la première chose qui l'intéresse, car chaque vivant, dès [150.30] sa naissance, s'intéresse à lui-même. C'est donc aussi le cas pour l'homme. Les stoïciens qui semblent discuter ce sujet avec plus d'habileté et qui exposent plus en détail leur position affirment que nous nous intéressons, dès la naissance, à la constitution qui est la nôtre et cherchons à nous préserver nous-mêmes. Pour les épicuriens, c'est le plaisir qui semble être, au sens simple, la première chose qui nous intéresse⁹⁷. Et ils soutiennent que ce plaisir admet plus de distinctions à mesure que nous progressons. Pour d'autres, [150.35] comme les mégariques, c'est une tranquillité que rien ne vient déranger⁹⁸. Pour les académiciens, c'est d'être libéré de l'erreur⁹⁹. [151.1] Telle est, disent-ils, la première chose qui nous intéresse, afin que nous ne nous trompions en rien. Et de manière générale, comme nous l'avons dit, chacune de ces écoles supposent comme point de départ ce qui correspond aux termes ultimes du désir.

97. Voir Long et Sedley 21A2.

98. Nous avons peu de témoignages à ce sujet. Le plus clair est celui sur Stilpon, qui aurait déclaré que le souverain bien est l'impassibilité de l'âme (voir Sénèque, *Lettres à Lucilius* I, 9, 1).

99. Le terme ἀπροσπῶσία se traduit difficilement. Il ne figure qu'une seule fois dans le *Thesaurus Linguae Graecae*, dans le présent passage. Il semble se rapprocher du concept stoïcien de ἀπροπῶσία, « art de ne pas céder trop promptement » (quatre occurrences dans le *TLG*). Nous adoptons le sens donné par le Liddell-Scott : « freedom from error ».

Chez Aristote, certains affirment que la première chose qui nous intéresse, c'est nous-mêmes. Car si l'objet d'amour est désirable, si nous n'aimons [151.5] personne avant nous-mêmes et si nous ne nous intéressons à rien d'autre de cette manière (car c'est conformément au rapport qu'elles ont avec nous que nous entrons en possession des autres choses et que nous aimons certaines choses), chaque personne serait à elle-même, pour cette raison, la première chose qui l'intéresse. Les disciples de Xénarque et de Boéthos sont de cet avis¹⁰⁰, parce qu'ils prennent pour point de départ ce qui est dit sur l'amitié dans le huitième¹⁰¹ livre de l'Éthique à *Nicomaque*¹⁰², où le passage commence par [151.10] « Les types d'amitiés deviendraient sans doute plus évidents, si l'on savait ce qu'est l'objet d'amour » et va jusqu'à « Mais cela ne fait pas de différence, car l'objet d'amour aura l'apparence d'être bon. » Et il s'exprime de la même manière au neuvième livre¹⁰³, dans le passage qui va de « Mais les faits sont en désaccord avec ces arguments » jusqu'à « Il faut donc qu'il s'aime le plus lui-même. » Mais cette opinion ne fait pas les distinctions appropriées. Car nous nous aimons soit parce que nous sommes des objets de désir, comme si une part de nous était séparée de l'autre, celle que [151.15] nous désirons (car rien ne se désire soi-même, ni ne désire ce qui lui est présent en tant que cela lui est présent), soit parce que nous désirons simplement exister nous-mêmes. Puisqu'il n'est pas possible qu'il en aille de la première manière, car nous ne pouvons être autres que nous-mêmes, nous désirerons donc avoir même une existence vile et pénible, car même dans ces conditions nous continuerons néanmoins d'exister.

100. Dans son chapitre sur la doctrine éthique d'Aristote et des aristotéliens, Arius Didyme rapporte que le désir d'exister vient en premier, que par nature l'on s'intéresse à soi-même (chez Stobée, II, 7, 3, p. 118, 11-13).

101. Les manuscrits donnent « neuvième ». Bruns fait la correction en inscrivant « huitième » afin que la citation corresponde à l'édition que nous utilisons aujourd'hui. L'erreur se répète plus bas, à la ligne 11.

102. En VIII, 2, 1155b17-27.

103. En IX, 8, 1168a35-b10. Pour la seconde fois, Bruns corrige la numérotation des manuscrits en remplaçant « dixième » par « neuvième ».

Et il y a ceux qui prétendent que la première chose qui nous intéresse, selon Aristote, c'est le plaisir, s'appuyant eux aussi sur ce qu'il [151.20] dit dans l'Éthique à *Nicomaque*. Car il affirme qu'il existe trois objets de désir : le beau, l'utile et l'agréable¹⁰⁴. Or, c'est un objet de désir que nous cherchons à nous approprier. Avec l'âge, nous cherchons à acquérir le beau et l'utile, alors que l'agréable, c'est tout de suite que nous voulons l'acquérir. Par conséquent, s'il n'y a que ces choses qui sont objets de désir et qui nous intéressent, l'agréable est le premier d'entre eux et il sera le premier objet qui nous intéresse.

De plus, si [151.25] tout désir vise le bien ou l'apparence du bien, si le bien véritable est en outre le terme ultime alors que le bien apparent ne l'est pas, et si l'agréable correspond au bien apparent, l'agréable sera par nature le premier objet de notre désir. Cette doctrine est toutefois énoncée de manière imprécise. Car nous désirons soit ce qui est purement et simplement agréable, soit ce qui est agréable d'une certaine manière (une chose agréable d'un certain point de vue), ne nous intéressant jamais purement et simplement à l'agréable afin qu'il survienne en nous.

[151.30] Verginius Rufus et avant lui Sosicrate affirment que chacun désire la perfection et le fait d'être en acte, parce qu'on agit alors manifestement sans entrave. C'est pourquoi il¹⁰⁵ affirme que le fait d'être en acte est pour nous objet de désir, c'est-à-dire le fait de vivre et les activités qui s'y rattachent, lesquelles sont agréables. Car de telles activités, tant qu'elles ne sont pas entravées, sont agréables par nature. Par ailleurs, la perfection est un bien pour chacun. [152.1] Et la perfection, pour tout ce qui est en puissance, c'est de devenir en acte ce qu'il est en puissance. Et le vivant tient son être dans le fait non pas d'agir, mais de pouvoir agir, car les hommes ont la vie même quand ils dorment. Lorsqu'on désire être en acte, on désire par conséquent sa perfection propre. Or, cela constitue un bien pour chacun, de sorte que c'est cela que nous désirons. [152.5] Et ceux qui admettent que le fait d'exister en acte et de vivre en acte est la première

104. En II, 5, 1104b30-31.

105. Le sujet de la phrase n'est pas explicite. Ce peut être Sosicrate, ou Verginius Rufus, ou Aristote selon Sosicrate et Verginius.

chose qui nous intéresse en viennent à dire que le plaisir est la première chose qui nous intéresse et que c'est le bien. Et la fin est aussi en harmonie avec cela. Car le fait d'agir conformément à l'intellect et d'être intelligent en acte constitue la fin, qui dépend du fait que nous nous approprions ce qui est en puissance. Quand il est parfait, l'homme tient son existence du fait qu'il est intelligent. **[152.10]** Mais cette explication a besoin d'être précisée et définie. Puisque toutes les activités qui se rattachent à la vie sont agréables, les désirons-nous toutes ou ne les désirons-nous pas toutes dès notre naissance ? Car nous ne désirons sans doute pas la meilleure de ces activités, puisqu'elle vient à la toute fin et constitue le terme ultime. Ou bien soutiennent-ils que nous désirons l'activité en vertu de laquelle nous existons ? Nous sommes à ce moment des êtres sensitifs (de sorte que nous désirons l'activité relative aux sens), et c'est par la suite que nous devenons rationnels. Et au dixième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote dit : **[152.15]** « Pour chaque homme, l'activité qui correspond à sa disposition propre est la plus souhaitable¹⁰⁶ ».

Ces doctrines au sujet de la première chose qui nous intéresse correspondent à celles des disciples de l'école péripatéticienne. Cette question a toutefois besoin d'être expliquée de manière plus soignée. C'est que la fin se comprend en deux sens, comme l'affirme Aristote : il y a ce qui est visé et ce à quoi profite cette fin. Par exemple, ce qui est visé, c'est le bonheur (car il est le terme ultime de toutes les actions, le plus grand des biens et le but), alors que ce qui en profite, c'est nous **[152.20]** (car la fin suprême pour nous tient dans le fait que le bonheur survient en nous), c'est-à-dire que le bonheur est une fin et un but pour les actions, mais aussi pour nous, puisque c'est nous qui sommes heureux. Puisque la fin est double, il doit donc y avoir aussi dualité dans les principes, puisque chaque principe conduit à la fin qui lui est propre, conformément à la continuité qui existe entre les objets du désir. Le premier objet du désir, comme nous l'avons dit, est donc **[152.25]** composé. Car nous nous intéressons à nous-mêmes au plus haut point, et nous ne nous intéressons pas simplement à nous-mêmes, mais aux bonnes choses qui nous arrivent. La première chose qui nous intéresse, c'est donc notre

106. En X, 6, 1176b26.

bien. C'est ce bien que nous désirons. Et puisqu'il est impossible que nous ayons dès la naissance une perception du bien véritable, nous désirons le bien apparent. Or, l'agréable est le bien apparent. Par conséquent, l'agréable est pour nous [152.30] la première chose qui nous intéresse, c'est-à-dire le bien apparent. Même si d'autres philosophes qui ont discuté de la première chose qui nous intéresse sont arrivés à la même conclusion par un enchaînement logique nécessaire, ils ont cependant négligé de faire les distinctions et les divisions appropriées : les uns ont soutenu que la première chose qui nous intéresse, c'est nous, alors que les autres ont prétendu que c'est la chose extérieure agréable. Or, aucun d'eux n'a mené leur enquête à terme en joignant tout cela ensemble. [152.35] Ces deux écoles de pensée énoncent donc la vérité, mais, en même temps, aucune des deux ne tombe juste.

Eh bien, même celui qui dit que chacun s'intéresse au fait d'exister en acte et de vivre en acte, comme aussi à l'activité selon laquelle chacun se maintient dans l'être [153.1] (car ce qui est conforme à la nature, dans la mesure où il correspond à l'être de chaque chose, est agréable, propre et constitue le premier objet de désir), celui-là s'exprime en faisant les distinctions appropriées. Car un jeune enfant¹⁰⁷, qui n'est pas encore rationnel, ne s'intéressera pas en premier à l'activité intellectuelle. Mais puisqu'il est doté de la sensation, il s'intéressera aux activités des sens [153.5] et aussi à l'action de se nourrir. Puisqu'ils¹⁰⁸ désirent une activité dans la mesure où celle-ci n'est pas entravée, ils désireront leur propre bien et leur propre plaisir, s'il est vrai que le plaisir est l'activité non entravée d'une disposition naturelle. Ils désireront en outre le fait que le plaisir survienne en eux. Les hommes¹⁰⁹ désirent

107. Le terme τὸ παιδίον désigne un enfant de moins de sept ans.

108. Le participe neutre pluriel ὀρεγόμενα (désirant) est inattendu. Sous-entendre le mot « chose » donnerait un sens étrange à la phrase, car les choses n'ont pas de désir. L'attraction au neutre provient sans doute du τὸ παιδίον (l'enfant) de la ligne 3, le sujet sous-entendu étant τὰ παιδιά (les enfants).

109. Le verbe se conjugue ici à un mode personnel (ὀρέγονται, désirent), ce qui empêche de supposer que le sujet est toujours au neutre. Puisque la phrase suivante enchaîne avec un masculin singulier, il semble prudent de supposer un masculin pluriel et de traduire par « les hommes ».

en effet l'activité qui leur est particulière. Car celui qui désire son activité propre, celle selon laquelle il est en puissance, désire [153.10] évidemment une activité qui n'est pas entravée (car ce qui peut faire obstacle à cette activité et peut l'entraver doit être fui par celui qui la désire), et une telle activité est en même temps agréable. Et l'homme ne désire pas purement et simplement une activité, mais il désire la réaliser. <Désirant son activité> propre, il désirera le fait d'éprouver du plaisir, d'autant plus que le plaisir accompagne en effet l'activité non entravée à laquelle il s'intéresse en premier. Car l'homme ne fait pas du plaisir le but du désir, [153.15] mais il possède le plaisir en tant que ce dernier est une conséquence de l'activité. Tout ce qui est conforme à la nature est en effet agréable. En fait, ce n'est pas parce que l'homme a d'abord éprouvé du plaisir qu'il désire ensuite ce qui lui a procuré du plaisir. Car la nature n'a certes pas besoin d'un raisonnement qui lui est propre : pour tous les êtres qui existent conformément à la nature, un tel principe conduit dans tous les cas à ce qui vient après lui et à une fin déterminée, si rien n'y fait obstacle, puisque cette fin n'est pas planifiée à l'avance comme c'est le cas dans les arts, mais qu'elle est préparée de manière naturelle.

[153.20] Et la fin, telle que la comprend Aristote, est en accord avec un principe de ce genre, puisque la fin est l'activité conforme à la vertu. Dans le dixième livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote traite ce sujet de la manière suivante : « On pourrait croire que tous les hommes désirent le plaisir, parce que tous ont pour objectif de vivre. La vie est une activité, et chaque homme agit sur les choses qu'il aime le plus et avec les facultés qu'il aime le plus¹¹⁰. [153.25] Le plaisir parachève les activités, et il parachève aussi la vie, que les hommes désirent. C'est donc avec raison que les hommes tendent vers le plaisir, car celui-ci parachève la vie de chaque homme, ce qui est souhaitable¹¹¹ ».

110. À ce point de la citation, Alexandre saute les lignes 13-15 du texte de l'*Éthique à Nicomaque*.

111. En X, 3, 1175a10-17.

Que les vertus s'impliquent mutuellement¹¹²

Que les vertus s'impliquent les unes les autres, on pourrait le montrer de la manière suivante : [153.30] personne ne peut posséder l'une des vertus de manière parfaite s'il ne possède pas aussi les autres. Car on ne peut posséder seulement la justice, s'il est vrai que l'action juste [154.1] concerne le fait que l'on agit avec justice dans toutes les occasions où l'on doit faire preuve de vertu. L'intempérant n'agira pas avec justice quand l'un des plaisirs l'attire ; ni le lâche, quand quelque chose de redoutable menace celui qui accomplira des actions justes ; ni l'homme cupide, quand il a espoir d'un gain. De manière générale, tout vice souille, par son activité, une partie de l'action [154.5] juste. En réalité, il n'est pas même possible que l'homme intempérant, injuste ou qui possède un autre vice soit courageux. Car l'intempérant <choisira le plaisir> avant de choisir l'action courageuse, alors que l'injuste choisira de tirer le plus grand avantage de la situation sans se soucier d'agir avec courage. En fait, on peut constater que même les <courageux> deviennent des traîtres sous l'influence de ces vices. Et comment est-il possible que le lâche ou l'injuste agisse avec prudence [154.10] et modération ? Car l'injuste se donnera à lui-même une plus grande part des plaisirs, alors que le lâche, s'il est menacé par un tyran, se livrera à des plaisirs honteux en raison de sa peur, ou même, s'il désire dès le départ se satisfaire, il s'habitue par lâcheté à apprécier les mêmes plaisirs. Et de manière générale, il est impossible, si l'on possède un vice quelconque, que l'activité de la vertu ne soit pas souillée par ce vice. [154.15] Dès lors, on ne possédera pas la vertu que l'on croit posséder si l'on ne peut faire acte de vertu en

112. Les stoïciens estiment que les vertus s'impliquent les unes les autres, qu'en en possédant une, on les possède toutes, qu'elles sont causes les unes des autres (*SVF* III, 275, 295 et 299). Dans le présent chapitre, l'argumentation structurée fait place à une accumulation d'arguments. Sharples le commente dans « The Unity of the Virtues in Aristotle, in Alexander of Aphrodisias, and in the Byzantine Commentators ». Le chapitre 22 des *Problèmes éthiques* d'Alexandre porte le même titre que la présente section. Il s'agit toutefois d'un fragment incomplet, qui ne compte que dix-huit lignes et s'interrompt abruptement.

toutes occasions et à l'égard de toutes les choses auxquelles se rapporte l'action vertueuse.

En outre, si les hommes qui sont dits être « bons » par la présence de la vertu diffèrent des hommes qui sont dits être bons en un art et en une science, c'est que les uns le sont par addition (c'est en effet l'ensemble qui est appelé un « bon charpentier », [154.20] un « bon cordonnier » et un « bon géomètre »), alors que l'homme qui possède la vertu est qualifié de « bon » au sens simple et sans addition (il est impossible que celui qui n'est pas bon à tous points de vue soit bon au sens simple). Il est donc impossible qu'un homme ne possède qu'une seule vertu.

De plus, on peut arriver à la même conclusion en partant cette fois du vice. Car si l'homme qui possède un vice est mauvais au sens simple et si celui qui est mauvais au sens simple [154.25] n'est pas non plus bon au sens simple (car s'il possédait le vice et la vertu, des contraires se trouveraient dans la même chose en même temps et sous le même rapport), il est impossible que celui qui possède un vice possède en même temps la vertu.

En outre, si les vices ne s'impliquent pas les uns les autres (comment le pourraient-ils, puisqu'ils sont contraires les uns aux autres, s'il est vrai que les uns donnent dans l'excès, alors que les autres donnent dans le manque) et si le vice suffit à rendre malheureux, un seul vice sera également suffisant pour rendre malheureux. [154.30] Or, comment peut-on dire qu'une personne malheureuse possède une vertu ?

De plus, si la vertu accomplit toutes choses en vue du beau en tant que beau (car la vertu accomplit les actions qui sont belles), celui qui possède la vertu sera un amateur du beau. Or, l'amateur du beau cherche le beau en toutes choses. Et celui qui cherche le beau en toutes choses possède la vertu tout entière. Car si l'on cherche le beau dans le courage, [154.35] mais qu'on néglige celui dans la justice, ce n'est pas en tant qu'il est beau que l'on poursuit le beau qui réside dans le courage. Et si tel est le cas, on ne sera même pas courageux, car tout ce qui est beau [155.1] ne présente aucune différence en tant qu'il est beau. De deux choses l'une : soit on ne connaît pas tout ce qui est beau et on ne reconnaît pas que telle chose particulière est belle (car la connaissance du beau en tant que beau est unique), soit on sait

que cette chose est belle sans toutefois la choisir, et on n'est pas un amant du beau. De sorte que ce que l'on fait et choisit, on ne l'accomplit pas en tant que cela est beau. Car de même que l'amateur de vin est propre à apprécier tous les vins, [155.5] de même celui qui aime le beau choisit et recherche tout ce qui est beau.

De plus, si les vertus diffèrent entre elles non point par leur but, mais par leurs objets (car elles se proposent toutes un but unique, à savoir le beau, et elles présentent une différence dans la mesure où l'une s'applique à telles affections, par exemple la hardiesse et la peur, alors qu'une autre concerne les plaisirs du toucher, tandis qu'une autre s'occupe d'une autre affection), celui qui [155.10] possède une seule vertu possède aussi le but commun à toute vertu : le beau. Et celui qui a le beau comme but des actions qu'il accomplit fera toutes choses en vue de ce but. De cette manière, il possédera toutes les vertus puisqu'il fait du beau le but de tout ce qu'il accomplit.

De plus, si la vertu totale que possède un être est le point culminant de la nature de cet être, la vertu humaine sera le point culminant de la nature humaine et de l'âme humaine. [155.15] Or, l'âme humaine est rationnelle, mais elle n'est pas que rationnelle, puisqu'elle possède en réalité plusieurs puissances : l'une est rationnelle au sens propre, alors que l'autre obéit pour ainsi dire à la raison. Et la vertu sera pour l'homme le point culminant de chacune des puissances de l'âme rationnelle. Dès lors, une seule de ces puissances ne saurait constituer la vertu humaine, si cette puissance est considérée en elle-même. Car chacune des vertus est désignée individuellement non point parce qu'elle peut être séparée et [155.20] peut subsister par soi, mais parce qu'elle appartient à une autre puissance et peut agir sur une autre matière. Car la vertu parfaite est un tout, et ses parties sont le courage, la prudence, la justice et chacune des vertus qui restent : celles-ci sont des vertus non pas au sens simple, mais par rapport à des objets déterminés et par addition, car c'est la vertu totale qui est vertu au sens simple. Il en va donc comme dans le cas des autres parties : de même que les parties [155.25] sont des parties lorsqu'elles sont incluses dans un tout et que le tout est complet, alors qu'elles ne sont plus des parties d'un tout, sinon par homonymie, quand elles sont séparées et existent par elles-mêmes, de

même les parties de la vertu sont des vertus si elles se trouvent dans la vertu totale, <mais elles ne sont plus des parties lorsqu'elles sont séparées du tout>¹¹³, à cette exception près que nous avons l'habitude de dire que les aptitudes et les bonnes dispositions naturelles sont, par homonymie, des vertus. Car de même que celui qui n'accomplit qu'une seule action avec justice n'est pas juste, à moins qu'il ne soit juste dans toutes ses actions, de même [155.30] on dira qu'un homme dont l'action ne vise le beau qu'en une seule matière ne possède pas la vertu, à moins qu'il ne poursuive le beau de la même manière partout et en toutes choses.

De plus, si la vertu de la partie rationnelle de l'âme, c'est la science et la connaissance des biens ; si la vertu de la partie émotive¹¹⁴, c'est faire le bien ; et s'il n'est possible ni de faire un bien qu'on ne connaît pas et qu'on ignore, ni de savoir que les biens sont bons [155.35] quand on ne les choisit pas et qu'on n'a aucun penchant pour eux (prenons-en pour preuve le fait que celui qui choisit certaines choses suppose que ces choses aussi sont bonnes), il n'est possible ni de posséder la vertu de la partie rationnelle sans avoir la vertu de la partie émotive, ni de posséder l'une des vertus de la partie émotive sans avoir la vertu de la partie rationnelle et sans avoir à la fois l'une et l'autre.

De plus, si l'on choisit les biens parce qu'on sait qu'ils sont bons [156.1] (car c'est pour cette raison que nous disons de l'intempérant qu'il n'a pas la connaissance au sens propre et simple du terme), et si la connaissance relève de la prudence¹¹⁵, alors que le choix relève des vertus éthiques, les vertus éthiques s'associeront à la prudence. Or, la prudence s'associe aux vertus éthiques, s'il est vrai que chacune d'elles est une vertu quand elle agit conformément à la [156.5] raison droite, c'est-à-dire conformément à la prudence. Et les vertus éthiques découlent aussi les

113. Nous traduisons l'addition de Sharples (2008) : <χωρισθεῖσαι δὲ οὐκέτι>. L'édition du texte de Sharples (2008) pose problème, car l'apparat indique qu'il enlève le εἰσιν et ajoute à sa suite <χωρισθεῖσαι δὲ οὐκέτι>. Mais le texte imprimé est celui de Bruns : εἰσιν, πλὴν.

114. Sur la partie émotive (παθητικοῦ) de l'âme, voir les remarques de Sharples, *art. cit.*, n. 26.

115. Nous traduisons φρόνησις par « prudence ».

unes des autres, s'il est vrai que celui qui en possède une possède à la fois la prudence et les vertus éthiques.

De plus, si toute action vertueuse se compose du fait qu'on a un but déterminé en vue et qu'on va agir en conséquence, et si la vertu éthique fixe un but raisonnable, alors que la prudence connaît les moyens d'atteindre ce but, comment **[156.10]** la vertu serait-elle séparée de la prudence ?

En outre, si la prudence ne peut appartenir à celui qui ne fait pas preuve de prudence en toutes choses, c'est en toutes circonstances que celui qui possède la prudence saura quelles choses doivent être faites. Et dans les cas où le but proposé n'est pas convenable, il est impossible que la prudence soit la puissance qui permet de connaître les moyens qui tendent vers ce but, car alors l'homme prudent ne sera plus capable de juger ni de reconnaître les choses qu'il doit faire. Or, en **[156.15]** toutes circonstances, celui qui est doté de la science pratique est aussi celui qui connaît les choses qui doivent être faites et c'est lui qui en juge. Par conséquent, en toutes ses actions, l'homme prudent se fixera comme but des objectifs raisonnables. Dans ces conditions, l'homme prudent possède aussi toutes les vertus, s'il est vrai que la fin et le but des vertus éthiques est de définir la meilleure des choses à faire et si l'homme prudent se fixe le meilleur but dans toutes ses actions. Car c'est l'homme habile qui voit les moyens qui tendent vers tout ce qui peut être un but, **[156.20]** alors que l'homme prudent ne voit que ceux qui tendent vers le meilleur but. Donc, s'il est impossible d'agir conformément à l'une des vertus éthiques quand on ne possède pas la prudence, alors que la prudence rassemble en elle-même toutes les vertus éthiques parce qu'elle concerne toutes les actions (s'il est vrai qu'elle est une disposition rationnelle qui exerce une activité pratique sur tous les biens qui appartiennent à l'homme en tant qu'homme ; son activité ne porte pas sur tels ou tels biens, mais sur tous), toutes **[156.25]** les vertus s'ajouteront à la prudence. De fait, il n'est pas facile, selon Théophraste, de saisir les différences entre les vertus de telle manière qu'elles n'aient rien de commun entre elles : elles tirent leurs noms de ce qui domine en elles.

Que ce qui est juste existe par nature¹¹⁶

Que le juste existe par nature, on peut le montrer à partir du fait que <l'homme> est naturellement sociable [156.30] et qu'une communauté ne peut subsister sans justice. Et que l'homme est sociable par nature, c'est une évidence manifeste. Car l'homme n'est pas de nature telle qu'il peut vivre seul et par lui-même. Par conséquent, de même que nous affirmons que les autres animaux qui vivent en groupe possèdent naturellement la sociabilité, de même l'homme possédera par nature le fait d'être sociable, puisqu'il vit toujours en société avec ses pairs.

[157.1] En outre, même si les animaux qui vivent en groupe possèdent naturellement la sociabilité (car ce vers quoi un animal tend naturellement, sans que cela lui vienne d'un enseignement, d'une habitude ou d'une nécessité, nous affirmons que cela lui appartient par nature ; et c'est de cette manière, selon une tendance naturelle, que les animaux qui vivent en groupe se tiennent les uns avec les autres), [157.5] je pense qu'il est néanmoins possible, bien que ces animaux soient naturellement sociables, d'en élever un tout seul après l'avoir séparé du troupeau dans lequel il vivait avec d'autres. C'est-à-dire que l'un de ces animaux qui vivent en communauté avec leurs semblables peut survivre longtemps même en étant privé de la compagnie de ses congénères. En revanche, aucun homme ne peut survivre s'il est séparé des autres hommes.

La plus grande preuve du fait que l'homme est sociable par nature [157.10] et qu'il l'est à un plus haut degré que tous les autres animaux est la suivante : lui seul est rationnel et peut user du langage ; or, le langage a pour seule fin de nous permettre de communiquer nos pensées et nos perceptions personnelles à nos compagnons. Par exemple, lorsque personne ne nous tient compagnie, lorsque nous ne désirons <rien> communiquer de

116. L'*Éthique à Nicomaque* introduit la notion de juste et d'injuste par nature (V, 10, 1134b18-1135a15). Voir aussi *Grande morale* I, 33, 1194b30-1195a7. La présente discussion ne constitue cependant pas un commentaire de ces textes aristotéliens. L'approche n'est pas comparable, car le point de vue se veut beaucoup plus large. Ce chapitre fait l'objet d'une étude détaillée dans R.W. Sharples, « An Aristotelian Commentator on the Naturalness of Justice ».

nos pensées à l'un de nos compagnons ou lorsque nous ne désirons rien apprendre de lui, [157.15] nous restons silencieux en nous contentant de réfléchir seul. Dès lors, si c'est en vue d'un but unique que nous utilisons le langage que la nature nous a donné, et si la nature ne fait ni ne donne rien en vain, la nature nous a donné le langage afin que nous soyons sociables.

En outre, même le fait que le juste existe, dit-on, par convention témoigne en faveur du fait que l'homme est naturellement sociable. Car si tous les hommes ont par nature besoin [157.20] du juste et de cette convention (car il n'est pas vrai que certains en ont besoin et d'autres pas), et s'ils adoptent ce qui est juste parce que cela peut préserver leur communauté, il est naturel à tous les hommes de vivre en communauté. Et si cette communauté existe par nature, il est également nécessaire que ce qui est juste appartienne par nature aux hommes. Car on ne peut prétendre que l'homme a besoin du juste, mais que le juste n'existe point par nature. [157.25] En fait, si l'une des choses qui nous appartiennent <par nature>¹¹⁷ ne peut exister sans la présence d'une autre chose, il est nécessaire que cette autre chose existe elle aussi par nature. Il est par exemple impossible de voir sans yeux. C'est pourquoi, puisque le fait de voir existe par nature, les yeux existent eux aussi par nature. De même, les oreilles existent par nature, car il est impossible d'entendre sans oreilles et le fait d'entendre existe par nature. De manière générale, les organes sensoriels nous appartiennent par nature parce que les activités qui s'effectuent par leur intermédiaire nous appartiennent [157.30] par nature. Par conséquent, si nous sommes naturellement sociables et s'il ne peut y avoir de communauté sans justice, il est nécessaire que le juste existe par nature. Et si, parce que le juste est différent chez différentes personnes, ils soutiennent que le juste n'existe point par nature, il est évident qu'ils diront que ce qui existe par nature, c'est ce qui est identique chez tout le monde. Et s'ils disent que la loi écrite, parce qu'elle est écrite, existe par convention et non par nature, il leur

117. Nous adoptons la suggestion de Bruns et ajoutons <φύσει>. Sharples ne fait pas l'addition, car il estime qu'on peut l'inférer à partir du contexte (2004, p. 169, n. 572 ; et 2008). Accattino (2005) insère la suggestion de Bruns dans le texte.

est nécessaire de soutenir que ce qui ne tire pas sa force des écrits existe [157.35] par nature et non par convention. Or, il existe plusieurs lois de ce genre et¹¹⁸ nous avons l'habitude, en raison de leurs caractéristiques propres, de les appeler des « lois non écrites », lesquelles sont communes à tous les hommes qui ne sont évidemment pas privés de leur raison. [158.1] Car le fait de respecter les anciens, de vénérer la divinité et d'honorer ses parents et les meilleurs d'entre nous, voilà des actions justes qui n'ont pas été mises par écrit, qui sont communes et qui sont naturellement pratiquées par tous les hommes. Car en ce qui concerne ces actions justes, les hommes n'ont pas à en discuter entre eux ni à les mettre par écrit : elles font, pour ainsi dire, l'objet d'un consensus et la nature confirme [158.5] qu'elles sont bien de ce genre. Ils n'instituent des lois que sur la manière dont il convient de rendre ces honneurs : les uns pensent le faire de telle manière, les autres d'une autre ; les uns adoptent tels moyens de le faire, les autres d'autres. Chacun fait ces choses selon la coutume qui lui a été inculquée à l'avance et c'est sur ces coutumes que le juste par convention exerce désormais une influence. Car ce qui est juste et légal par convention ne se prononce que sur telle ou telle manière de vénérer la divinité ou d'honorer ses parents. [158.10] C'est pourquoi des gens différents accomplissent chacune de ces activités de manière différente à des moments différents. Le fait d'honorer et de vénérer la divinité s'est toujours trouvé chez tous les hommes et appartient à la nature humaine. C'est pourquoi il est faux de dire qu'elles sont tantôt en vigueur, tantôt non ; ou chez certaines personnes, mais non chez d'autres.

De manière générale, si l'on dit que les actions sans lesquelles il ne peut y avoir de communauté sont justes par nature, on ne s'écartera pas de la vérité. Car il n'est pas vrai que [158.15] la communauté existe par nature, alors que ce qui permet à la communauté de se préserver n'existe point par nature. Si la communauté existe par nature, il est nécessaire que les actions justes au moyen desquelles la communauté subsiste existent elles aussi par nature. En fait, que le juste assure la continuité

118. Nous conservons la leçon des manuscrits, contre Sharples (2004 et 2008) et Accattino (2005), qui intègrent la suggestion de Bruns en apparat : *πολλὰ <â>*.

d'une communauté, c'est évident chez les personnes qui semblent être les plus injustes. Il s'agit des brigands, dont la communauté est préservée par la justice qui règne entre ses membres. **[158.20]** Car leur communauté subsiste parce qu'ils ne prennent pas l'avantage les uns sur les autres, qu'ils ne mentent pas, qu'ils honorent ce qui semble meilleur, qu'ils tiennent leurs engagements et qu'ils aident les plus faibles : ils font entre eux tout le contraire des injustices qu'ils infligent aux autres. Que ces actions sont justes par nature, en voici le plus grand signe : s'ils s'entendent entre eux pour considérer que ce sont **[158.25]** les actions contraires qui sont justes, leur communauté ne peut subsister, bien que, si tout vient d'une convention, on devrait certes en déduire que n'importe quelle action peut au même titre préserver la communauté. Et si certaines choses, qu'on les adopte ou non par convention, préservent la communauté, alors que leurs contraires la détruisent, les choses qui préservent ceux qui s'en font une convention existent par nature, même si elles ont pour origine une convention. Car une convention semble **[158.30]** être une recherche de ce qui est juste par nature et semble résulter d'un accord commun sur les choses qui ont été trouvées. Mais parmi ceux qui cherchent, les uns trouvent ce qu'ils cherchent, alors que les autres s'égarent, comme cela arrive bien sûr pour toutes les autres choses qui sont de nature à être découvertes grâce à une recherche.

En outre, ceux qui ont décidé de commettre une injustice et un vol ne commettent pas leur vol et ne font pas le mal parce qu'ils ont examiné les lois conventionnelles pour les transgresser : **[158.35]** c'est parce que les actions qu'implique le vol sont clairement injustes qu'ils s'y lancent.

Et si certaines actions sont injustes par nature et non parce qu'elles transgressent des lois qui ne sont justes que par convention, on doit soutenir que les actions qui sont contraires à ces actions injustes sont justes par nature. Et qu'il existe des actions qui sont injustes par nature, c'est évident du fait que dans toutes les sociétés, même dans celles qui **[159.1]** ont adopté les lois les plus contraires, ce sont des choses similaires qu'infligent aux victimes de leurs injustices ceux qui choisissent d'être injustes. Car dans toutes les sociétés, les voleurs infligent presque toutes les mêmes choses aux victimes de leurs injustices. Et si tel est le

cas, il est évident que les actions contraires à celles qui sont injustes par nature sont justes par nature. [159.5] Car être injuste, ce n'est rien d'autre que transgresser ce qui est juste. Dès lors, si l'action de transgresser ce qui est juste existe par nature, il est évident que le juste existe encore bien plus par nature, puisque transgresser la justice, c'est être injuste. Car l'action de transgresser quelque chose est postérieure à la chose que l'on transgresse. De fait, l'injuste par nature n'est rien d'autre que l'action de contrevenir et de s'opposer à ce qui est juste par nature.

En outre, il est raisonnable qu'il en aille de la justice comme pour les autres vertus. [159.10] Dans le cas des autres vertus, les actions qui sont accomplies par ces vertus sont par nature du même genre que chacune des vertus. Car celui qui possède la vertu du courage accomplit naturellement des actes courageux ; les actions qui sont commises par prudence sont prudentes par nature, et ainsi de suite pour les autres vertus. Par conséquent, les actions justes que l'on accomplit existent par nature, tout comme la justice.

[159.15] Que la vertu ne suffit pas à rendre heureux¹¹⁹

Si celui qui possède la vertu est heureux et si celui qui est heureux mène une vie heureuse (car le bonheur réside dans la vie), celui qui possède la vertu vit une vie heureuse. Or, la vie heureuse relève d'un choix et <la vie que l'on choisit> n'a rien d'involontaire. La vie heureuse est donc un choix volontaire. Il s'ensuit que la vie que l'on abandonne de son plein gré n'est pas une vie heureuse. Or, celui qui possède la [159.20] vertu peut de son plein gré abandonner un jour une vie vertueuse en commettant un suicide raisonnable. Celui qui possède la vertu et qui vit

119. C'est la position d'Aristote, pour qui il faut une part des biens extérieurs pour être heureux (*Éthique à Nicomaque* I, 9-10, 1099a31-b8), qui contredit celle des stoïciens (*SVF* III, 49-51). Sur ce chapitre, voir R.W. Sharples, « The Sufficiency of Virtue for Happiness : not so Easily Overturned ? » et E. Molina, « Alessandro di Afrodisia, *Mantissa* 20 : strategie argomentative contro l'etica stoica ».

conformément à la vertu n'a donc pas une vie heureuse. La vertu ne suffit donc pas à rendre heureux.

En outre, s'il n'est pas absurde de chercher si la vertu suffit à rendre heureux, mais qu'il est absurde de chercher si la vertu suffit à la vertu, ce n'est pas la même chose que l'on cherche [159.25] dans chacun des deux cas. Et s'il ne s'agit pas des mêmes recherches, la vertu et le bonheur ne sont pas identiques. Or, le premier ; donc, le second¹²⁰. Si donc la vertu et le bonheur sont différents, il est évident que le fait d'être heureux ne réside pas dans le fait de posséder la vertu, comme le fait de jouer de la flûte ne réside pas dans le fait de maîtriser l'art de jouer de la flûte. Le bonheur ne réside donc pas dans la seule disposition et dans la possession de la vertu.

En outre, si ce qui est engendré par quelque chose est différent de la chose qui le produit, [159.30] et si le bonheur est selon eux engendré par la vertu, la vertu est différente du bonheur. Or, le premier ; donc le second.

De plus, si le bonheur réside dans la vie, s'il est une activité et si la vertu est une disposition, le bonheur et la vertu ne sont pas la même chose.

En outre, si tout art produit quelque chose de différent de lui-même et ne se produit pas lui-même, et si la vertu est selon eux un art qui peut produire le bonheur, le bonheur sera différent de la vertu [160.1] et il sera engendré par elle.

De plus, si l'activité conforme à la vertu peut produire le bonheur et si la vertu ne suffit pas à engendrer une activité conforme à la vertu, la vertu ne suffit donc pas à faire le bonheur. Car la vertu concerne soit le choix des plaisirs, selon Épicure ; soit [160.5] le choix des choses qui existent par nature, comme il le semble aux disciples du Portique¹²¹ ; soit le choix de choses qui intéressent les hommes en quelque autre manière. Toutes ces choses doivent sous-tendre les activités de la vertu comme le fait une matière, à l'instar de l'airain, du fer, du feu et du charbon,

120. Formulation du premier indémontrable de la logique chrysippéenne, voir *supra* n. 42, p. 45.

121. Voir Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes* VII, 87-89.

qui servent de substrat à l'art du forgeron. La vertu ne peut les produire, mais elle les utilise comme substrats. Car l'activité conforme à la vertu ne peut produire les choses qui existent par nature. Si donc l'activité de la vertu s'applique à des substrats que [160.10] la vertu ne peut produire, la vertu ne suffit pas à produire ses propres activités, puisqu'elle a également besoin des choses extérieures sur lesquelles s'applique son activité. Car il n'est pas vrai que ces choses extérieures n'ont pour fonction, comme ils disent, que d'être des conditions *sine quibus non*¹²². Au contraire, elles ont la capacité de mettre en branle la vertu et sont la cause du fait que la vertu agit et produit. Car la vertu recherche ces choses extérieures comme les artisans cherchent eux aussi la matière qui leur est propre. Ils affirment, en tout cas, que leurs actions seront réduites à néant [160.15] si ces choses extérieures, par les différences qu'elles présentent, n'attirent pas les vertus et ne les mettent pas en branle. Car pas même les flûtes, si elles contribuent à notre existence, ne pourraient pour cette raison contribuer au fait de jouer de la flûte : elles n'auraient pour fonction que d'être des conditions *sine quibus non*. Donc, si les choses dont la vertu se sert appartiennent nécessairement à l'homme et si l'homme n'existe pas sans elles, ce n'est pas une raison pour que ces choses ne contribuent pas [160.20] à l'activité de la vertu, en étant toutefois différentes d'elle.

De plus, si choisir les choses conformes à la nature implique d'avoir un corps sain et des sens, qui sont distincts de la vertu (car comment ferait-on sans eux pour choisir correctement les choses par nature ? or, ils sont distincts de la vertu), la vertu ne se suffira pas à elle-même.

En outre, si l'activité de la vertu concerne le choix des choses conformes à la nature et qui intéressent les hommes, [160.25] et si elle conseille de se détourner des choses qui leurs sont contraires et de les éviter, il faut évidemment que les choses que l'on choisit soient disponibles. Car elles ne sont certes pas toujours à la disposition de l'homme. Par exemple, celui qui possède la vertu peut éventuellement se suicider en raison de l'absence de ces choses. Car le suicide vient non pas d'une inca-

122. Une condition *sine qua non* permet à quelque chose d'exister, mais ne contribue à rien (voir *infra* 161.26-28).

pacité à choisir ces choses, ce qui relève de la vertu, mais de ce qu'elles ne sont pas disponibles, ce qui ne dépend pas de la vertu. Si donc la disponibilité de ces choses ne dépend pas de la vertu, **[160.30]** alors que l'activité de la vertu concerne le choix de ces choses, la vertu ne suffit pas en vue de son activité propre.

En outre, l'activité conforme à chaque art est double : il y a celle qui a lieu dans des circonstances favorables, comme pour le joueur de flûte s'il est sain de corps, s'il a une flûte telle qu'il le souhaite et si rien d'extérieur ne le gêne, et il y a celle qui a lieu dans des circonstances que l'on ne souhaite pas et qui sont contraires à celles susmentionnées. **[161.1]** De même que, pour les autres arts, la fin réside dans les activités qui s'appliquent aux choses que l'on souhaite et dans des circonstances favorables, il en va de même pour la vertu, s'il est vrai qu'elle est également un art.

De plus, si aucun art ne suffit à son activité propre parce qu'il a besoin des choses à travers lesquelles et sur lesquelles agir, et si la vertu est elle aussi un art, la vertu ne suffira pas **[161.5]** en vue de l'activité qui lui est conforme.

En outre, si la vertu implique de choisir des choses conformes à la nature, et s'il n'est pas possible de faire un choix ni de prendre une décision à leur égard si l'on n'a pas d'abord une représentation de ces choses, et s'il n'est pas possible que cette représentation puisse exister sans une perception sensible et sans une sensation saine, la vertu a besoin que la sensation soit saine afin de réaliser son activité sur ces choses. Or, la vertu n'est pas maîtresse de la sensation **[161.10]** et elle ne sera pas non plus maîtresse de son activité. Car de même que la vertu ne peut agir sans des substrats dont elle n'est pas maîtresse, de même aussi, s'il y a des substrats mais qu'aucune représentation ne précède, il est impossible qu'une tendance se produise. Or, la représentation découle de la sensation qui se trouve dans une certaine manière d'être, si les représentations ne trompent pas celui qui perçoit. Et si la vertu ne suffit à produire ni la réalité des objets sur lesquels porte son activité, ni la représentation ni **[161.15]** la sensation sans lesquelles elle ne peut agir, la vertu ne suffira pas en vue d'accomplir sa propre activité.

De plus, s'il est possible qu'en ayant la vertu l'on devienne léthargique, mélancolique, en proie au vertige et dément, et s'il

est impossible que l'on agisse selon la vertu en étant dans ces états, la vertu ne suffit pas en vue de ses activités propres. Car comment peut-on dire que celui qui est frappé de démence et qui a besoin, pour cela, d'être attaché et de recevoir l'aide de ses amis [161.20] peut à ce moment agir avec prudence (à moins que nous souhaitions défendre cette thèse) ?

De plus, si la vertu permet de repousser et d'éviter certaines des choses qu'ils disent être indifférentes, alors qu'elle permet d'en sélectionner et d'en choisir d'autres, la vertu ne suffira pas au bonheur. Car comment quelqu'un pourrait-il être heureux lorsqu'il se trouve dans des circonstances que la vertu repousse ? En effet, soit la vertu a tort de les repousser, soit [161.25] il n'est pas possible d'être heureux quand les choses que la vertu avait pour tâche de repousser sont présentes. Et les sensations elles-mêmes, si elles sont nécessaires à l'existence de l'homme mais ne contribuent plus aux activités de la vertu, auront pour fonction d'être des conditions *sine quibus non*. Mais si les sensations, en plus d'être nécessaires à l'homme, contribuent aussi aux actions et si la vertu les utilise [161.30] en vue de ses activités propres (car la représentation est un fondement pour les actions vertueuses), les sensations n'ont plus pour fonction d'être des conditions *sine quibus non* eu égard aux activités relatives à la vertu, comme c'est le cas pour le ciel, la terre, le lieu et le temps. Car si nous agissons conformément à la vertu, quelle que soit la manière d'être de la sensation, soit nous accorderons notre assentiment à des représentations fausses qui dérivent de sensations fausses, [161.35] et nous accomplirons les choses qui découlent de ces représentations (et comment cela appartiendrait-il à un sage ?), soit, si nous suspendons notre jugement et n'accordons pas notre assentiment, nous ne ferons aucune des choses qui relèvent de ces représentations, de sorte que nous n'accomplirons aucune action. Et s'ils accomplissent d'autres actions et s'ils suspendent leur jugement sur celles-là¹²³, celui qui possède la

123. La conjugaison au pluriel laisse entendre que le pronom « ils » représente « les hommes vertueux ». Alexandre explique que les hommes vertueux suspendent leur jugement et n'agissent pas lorsque les représentations sur lesquelles ils se basent sont fausses ou peu claires. Ils accomplissent d'autres actions, qui reposent sur des représentations claires.

vertu n'agira donc pas selon la vertu dans toutes les choses de sa vie, de sorte que la vertu ne suffit pas en vue de ses activités propres : elle n'agit pas en l'absence de certaines choses. [161.40] Et dire que les hommes agissent dans leur sommeil, car [162.1] ils se souviennent de certaines choses (lorsqu'ils s'éveillent, ils ont en tout cas la mémoire et ne l'ont pas perdue), c'est comme dire qu'ils voient dans leur sommeil, puisqu'ils voient quand ils s'éveillent et n'ont pas perdu la puissance de voir.

En outre, si l'on cherche le bonheur non pas de l'âme, mais de l'homme, et si l'on s'accorde pour dire que l'homme se compose d'une âme [162.5] et d'un corps qui possèdent chacun des biens propres et des maux qui les différencient (tout comme l'âme et le corps sont certes différents l'un de l'autre), comment ne pas en conclure que la fin et le bien du composé implique le bien de chacune des deux choses dont il se compose ? Si c'est le cas, le bien de l'âme ne suffit pas à la fin de l'homme : il lui faut également les biens du corps. [162.10] Or, les biens du corps, c'est la santé, qui concerne le mélange équilibré des corps premiers dans lesquels réside l'être du corps ; c'est la force, qui réside dans la bonne tension des corps seconds et de ceux qui sont composés à partir d'eux ; c'est le beau, qui correspond à la bonne configuration et à la symétrie des corps troisièmes et anhoméomères, que nous disons être les parties prochaines du corps. Car de même que l'âme a besoin de toutes [162.15] les vertus qui relèvent de chaque puissance afin d'atteindre la fin de l'homme, il en va de même également pour le corps.

En outre, si la vertu désire que les choses auxquelles l'homme s'intéresse naturellement soient en bonne condition, et s'il n'est pas souhaitable pour la vertu que ces choses ne soient pas en bonne condition, et si l'homme s'intéresse par nature non seulement à sa propre personne, ses parties, ses puissances et ses perfections, mais aussi à ses voisins, [162.20] ses parents, ses amis, sa parenté, ses concitoyens (car il est un animal sociable et politique), il est évident que ces choses, si elles sont en bonne condition et sont préservées, contribuent au bien propre et à la fin de l'homme, c'est-à-dire que l'homme utilise toutes choses qui lui permettent de se préserver lui-même et de préserver chacune des choses auxquelles il s'intéresse par nature. De la sorte, il lui faut aussi les biens utiles, lesquels peuvent soit produire pour

l'homme les choses qu'il choisit par leur intermédiaire [162.25] (ce sont celles auxquelles il s'intéresse par nature), soit protéger ces choses, soit les défendre contre leurs contraires.

En outre, si le bonheur est la plénitude des biens et si chacune des choses auxquelles nous nous intéressons par nature est quelque chose de bon, pourquoi ne faudrait-il pas avoir tous les biens afin d'atteindre la plénitude des biens ? Car dire que nous nous intéressons à plusieurs choses, mais qu'il ne fait aucune différence [162.30] pour nous si elles sont de telle ou telle nature, c'est tenir des propos contradictoires. Mais si nous avons besoin de ces biens, comment quelqu'un se dira-t-il heureux, puisqu'il laisse de côté des biens dont il a besoin, s'il est vrai que le bonheur est quelque chose auquel rien ne manque et qui est parfait ?

De plus, si les notions communes sur le bonheur tiennent pour acquis qu'il réside dans une vie autarcique (car ils soutiennent que la personne heureuse est sans besoin) et si elles supposent que le bonheur est le terme ultime des désirs [162.35] (ils disent en outre que le fait de vivre selon la nature et que la vie selon la nature correspondent au bonheur ; et ils affirment aussi que le fait de bien vivre et de mener une vie bonne et bienfaisante correspondent au bonheur), si le bonheur est conçu de cette manière, mais que la vertu ne suffit à atteindre aucune de ces choses, elle ne suffira pas à rendre heureux. [163.1] Est-ce donc que celui qui possède la vertu est autarcique et n'a besoin de rien pour vivre ? Eh bien, il y a beaucoup de choses dont a besoin celui qui possède la vertu : la santé, la force, la prospérité et beaucoup d'autres choses. Ce fait est admis même par ceux qui affirment que la vertu suffit à faire le bonheur. Car ils disent qu'il existe certaines choses qui guident le [163.5] sage et qui ont une valeur, c'est-à-dire que certaines lui sont propres et l'attirent. Mais puisqu'il y a une différence entre la vertu qui vient avec ces choses et la vertu considérée toute seule, ils disent que jamais le sage ne choisit la vertu prise isolément, s'il lui est possible de la prendre avec les autres choses. Et si tel est le cas, il est évident que le sage aura besoin d'elles. Car il serait ridicule qu'il les choisisse et qu'il ne puisse rapporter ce choix à aucune fin. [163.10] Par conséquent, comment la vertu serait-elle encore le terme ultime du désir et, l'ayant atteinte, pourquoi ne désire-

rons-nous plus rien d'autre, et comment la vertu pourrait-elle suffire à notre vie ? Si elle ne suffit pas à atteindre ces choses¹²⁴, elle ne suffit pas en vue du bonheur. Car il est établi que le bonheur consiste en quelque chose de ce genre. Et s'il est établi que la vie conforme à la nature correspond au bonheur, comment la vertu suffit-elle à cette fin ? Car la nature qui nous a donné l'âme nous a également donné le corps, et **[163.15]** elle nous donne les moyens de nous approprier les perfections de chacun des deux et les sortes de constitutions qui leur sont nécessaires. De la sorte, celui qui est privé de la perfection naturelle de l'un d'eux ne vivra pas une vie conforme à la nature (car l'expression « ce qui est conforme à la nature » est prise au sens de « ce qui se conforme à la volonté de la nature »), et s'il ne vit pas conformément à la nature, il ne vivra pas de manière heureuse.

De plus, si le corps, qui est l'un de nos organes, nous est donné par la nature en vue d'accomplir des actions conformes à la nature, et si la vertu de l'organe, dans tout **[163.20]** ce qui a besoin d'un organe, tend également vers le but en raison duquel l'organe existe, la vertu du corps tendra également vers les actions conformes à la nature et vers la vie conforme à la nature. Par conséquent, il n'est pas possible de vivre selon la nature sans posséder les vertus du corps. Et si l'on n'a pas les vertus du corps, on ne sera pas heureux.

De plus, si la nature ne fait rien en vain (car pas un art ne produit en vain l'une des choses qu'il produit, **[163.25]** mais chacune des choses que l'art engendre tend vers la fin qui est propre à l'art ; or, la nature est aussi un art divin, de sorte que les choses qui sont engendrées par la nature tendent vers la fin qui est propre à ce en quoi elles naissent) et si les biens corporels et extérieurs nous permettent de nous approprier cette fin¹²⁵, ils contribuent donc à la fin qui est pour nous conforme à la nature et ce n'est pas en vain qu'on s'intéresse à eux. **[163.30]** La vertu ne suffit donc pas en vue de la fin qui est naturelle à l'homme, s'il

124. À savoir la vie autarcique et le terme des désirs, comme le début du paragraphe le précise.

125. Nous explicitions le démonstratif. Le texte se traduirait littéralement par « de nous approprier ceci ».

est vrai qu'elle ne suffit ni pour acquérir ni pour préserver les choses auxquelles nous nous intéressons par nature.

De plus, si ces choses tombent selon eux sous un choix qui obéit à la vertu, et si la nature s'allie à la vertu afin que les choses qui nous intéressent soient choisies et leurs contraires rejetés, **[163.35]** faut-il donc choisir les biens corporels et extérieurs sans toutefois s'en soucier ? Pourquoi les choisirait-on, sinon pour les acquérir ? Pourquoi les acquerrait-on, si ce n'est pour en faire usage en vue de quelque chose ? **[164.1]** Vers quoi tend-on alors, si ce n'est vers une fin ? Car la nature ne les désirerait pas, la vertu ne les prescrirait pas et le sage ne les choisirait pas, s'il ne faisait aucune différence que nous les possédions ou non. Il n'existe pas même, en effet, un autre art qui choisisse quelque chose en vue du choix seul : chaque chose que l'on choisit se rapporte à une fin. **[164.5]** Car la fin réside dans l'usage des choses que l'on a choisies et non dans le choix des objets. De manière générale, comment n'est-il pas absurde de dire que la vertu concerne uniquement cela, à savoir le fait de choisir ? Car si la possession des objets choisis est indifférente et ne tend pas à une fin, le choix serait vide et vain.

Mais si le bonheur résidait dans le fait de bien vivre, la vertu ne suffirait pas à atteindre **[164.10]** ce but. Car on dit que la personne qui vit bien, c'est celle qui use de la vertu, qui vit selon la vertu et qui accomplit quelque chose. C'est en effet dans un certain type d'action que réside pour l'homme la vie bonne. Or parmi les actions, les unes visent l'acquisition, alors que les autres visent l'utilisation des choses qui ont été acquises. Par conséquent, la fin ne résiderait pas dans les actions qui visent l'acquisition (car elles visent autre chose), mais se trouverait dans les actions qui visent l'utilisation. Car la fin, pour les artisans, ne consiste pas non plus dans le fait d'acquérir les choses¹²⁶ **[164.15]** dont ils se servent, mais dans l'utilisation de ces choses conformément à l'art. Et pour la vertu, qui est un art, son terme ultime et sa fin ne consisteront pas dans la sélection et dans l'acquisition de certaines choses, mais dans l'utilisation des choses

126. Nous conservons la leçon unanime des manuscrits, τὰ, retenue par Bruns, contre la modification de Janko acceptée par Sharples (2004 et 2008) : <ταῦ>τα.

acquises. Et si le bonheur et la vie bonne se trouvent dans les activités et dans les actions qui visent l'utilisation, et si celles-ci n'existent pas sans les biens corporels, extérieurs, appropriés et **[164.20]** naturels que la vertu choisit, la vertu ne suffira pas en vue de la vie bonne et du bonheur.

De plus, si le corps est un instrument que la nature a donné à l'homme en vue des actions, les biens du corps tendront également vers le bien de l'homme dans les actions et vers sa fin, comme c'est aussi le cas pour les arts. Car le bien des flûtes contribue au fait que l'on joue bien. Et si tel est le cas, **[164.25]** la vertu ne suffit pas à faire le bonheur. Car si ces choses ne contribuent en rien à l'activité vitale, au bonheur et à la fin, c'est en vain que le corps nous a été donné par la nature. Car il n'est certes pas vrai que les choses dont la présence est utile n'amoin-drissent pas, par leur absence, l'œuvre à laquelle elles contribuent.

De plus, si tout ce qui existe en vue de la médecine existe aussi en vue de la santé qui est engendrée **[164.30]** par elle, et si tout ce qui existe en vue de l'art du pilotage existe également en vue de la bonne navigation que produit l'art du pilotage, tout ce qui existe en vue de la vertu existera également en vue du bonheur, si le bonheur est l'œuvre de la vertu. Or, ils affirment que les choses corporelles et extérieures existent en vue de la vertu, dans la mesure où la vertu les choisit et se les procure, de sorte que ces choses sont utiles en vue de la fin. Et si tel est le cas, la vertu ne suffit pas à atteindre sa fin.

[164.35] De plus, tout ce qui existe en vue du médecin en tant que médecin existe aussi en vue de la santé, qui constitue la fin et le but du médecin. Et tout ce qui existe en vue du pilote en tant que pilote existe également en vue de la bonne navigation, qui constitue la fin du pilote. Donc, tout ce qui existe en vue de l'homme en tant qu'homme existe aussi en vue de la fin de l'homme, c'est-à-dire **[165.1]** en vue du bonheur. Or, les choses corporelles et extérieures existent en vue de l'homme en tant qu'homme, de sorte qu'elles existent également en vue du bonheur. La vertu ne suffit donc pas à atteindre sa fin.

De plus, si nous disons que quelqu'un agit selon l'intellect, non pas parce qu'il accomplit une action quelconque tout en possédant l'intellect, mais parce qu'il agit comme son intellect le

souhaite, et si nous disons que quelqu'un agit selon l'âme, [165.5] non pas parce qu'il agit tout en possédant l'âme, mais parce qu'il agit comme son âme le souhaite, il en va de même pour celui qui agit selon la vertu : il agira selon la vertu, non pas parce qu'il la possède, mais parce qu'il agit comme la vertu le souhaite, dans les circonstances et avec les moyens que souhaite la vertu. Or, le fait d'être heureux réside dans le fait d'agir selon la vertu. Par conséquent, le fait d'être heureux réside dans l'action qui se conforme à la volonté de la vertu. Or, il est conforme à la volonté de la vertu d'adopter [165.10] les choses qu'elle sélectionne, qui l'intéressent et qui sont constituées en vue de la vertu. Ces choses contribuent donc à l'activité conforme à la vertu, c'est-à-dire vers le bonheur. Et si tel est le cas, la vertu ne se suffit pas.

De plus, de même que le fait de bien jouer consiste, pour le joueur de flûte, dans le fait de jouer et que le fait de jouer n'est pas indifférent pour le joueur de flûte en vue de bien jouer et en vue de sa fin propre¹²⁷ (et il en va de même également pour les autres arts), [165.15] de même aussi, si le fait d'être heureux réside pour la personne heureuse dans le fait de bien vivre, le fait de vivre n'est pas indifférent pour elle en vue de bien vivre : le fait de vivre contribue au fait de bien vivre. Et si c'est le cas, la vertu ne suffit pas à atteindre sa fin, s'il est vrai que la vertu permet d'acquiescer non pas le fait de vivre, mais seulement le fait de bien vivre¹²⁸.

De plus, si celui qui possède la vertu désire au plus haut point que les biens corporels et extérieurs lui soient présents, [165.20] c'est-à-dire s'il conserve ceux qui sont présents, s'il choisit et acquiesce ceux qui sont absents, et s'il prie les dieux à leur sujet, il est évident qu'il les désirera parce qu'il se sent

127. Nous conservons le texte des manuscrits en ne retirant pas τὸ ἀλλεῖν comme le fait Sharples (2004 et 2008), qui suit la suggestion de Janko.

128. Nous retenons la leçon des manuscrits et de Bruns, sans ajouter <ζῆν> comme le fait Sharples (2004 et 2008) à la suggestion de Janko. Le verbe « vivre » se sous-entend aisément d'après le contexte et la construction de la phrase grecque.

diminué par rapport à la fin qui se trouve au-delà de ces choses¹²⁹ si elles ne sont pas présentes. Mais s'il se sent diminué lorsque les choses contraires lui sont présentes, comment sera-t-il heureux ?

De plus, s'il est possible que celui qui possède la vertu devienne fou ou malade, et si personne ne dit qu'un fou est heureux [165.25] lorsqu'il est fou, ou qu'un malade ou quelqu'un qui dort est heureux, le fait d'être heureux ne résidera pas dans le fait de posséder la vertu.

En outre, de manière générale, si la vertu a besoin de certaines choses afin d'exister et d'agir en quelque manière, et si le fait qu'une personne soit heureuse réside dans l'activité conforme à la vertu, comment la vertu suffira-t-elle en vue du bonheur, puisqu'elle a besoin de choses extérieures afin d'agir, ce en quoi consiste le fait d'être heureux ?

De plus, si les choses conformes à la nature sont désirables pour le sage [165.30] et si le sage ne désire rien en vain, ces choses qu'il désire se rapporteront à sa fin propre et contribueront à son bonheur.

De plus, la vertu atteint sa fin soit en se servant de certaines choses, soit entièrement par elle-même. Si donc elle se sert d'autre chose, elle ne suffira pas en vue de la fin, alors que si c'est par elle-même, la vertu et le bonheur seront la même chose. [165.35] Mais nous voyons qu'il est impossible qu'il en aille ainsi pour les arts. Car il faut trois choses à chaque art pour atteindre sa fin : la fin, celui qui atteint la fin et ce qui mène à la fin. Car celui qui atteint la fin, c'est le médecin ou le pilote ; la fin, c'est la bonne navigation ou la santé ; et ce qui mène ces choses à la fin, c'est la médecine ou [166.1] l'art du pilotage. En ce qui concerne le bonheur, celui qui atteint la fin, c'est le sage ; la fin, c'est le bonheur ; et ce qui mène à la fin, c'est la vertu. De même donc que la médecine n'est pas la santé, mais qu'elle produit la santé, et que l'art du pilotage, bien qu'il produise la bonne navigation, n'est pas la bonne navigation, de même la

129. L'expression πρὸς τὸ προκειμενον αὐτῶν se traduit avec difficulté. À l'exemple de Sharples, nous prenons le neutre comme s'il renvoyait à un τὸ τέλος (la fin) sous-entendu.

vertu, qui produit le bonheur, ne sera pas [166.5] le bonheur. Car aucune des choses qui en produisent une autre ne peut se produire elle-même. Dès lors, la vertu ne suffit pas en vue du bonheur qu'elle engendre.

De plus, si chacun des artisans possède des choses qu'il a choisies conformément à son art et qui l'aident en vue d'atteindre la fin de son art, celui qui possède la vertu choisira également des choses qu'il choisit conformément à la vertu et qui l'aident en vue d'atteindre sa fin. Or, il choisit les choses corporelles et extérieures, [166.10] s'il est vrai que la vertu survient généralement en vue de choisir ces choses. Car il n'est certes pas vrai, puisqu'elle est la vertu, qu'elle choisit quelque chose en vain. La vertu ne se suffit donc pas.

Mais si, parce que tous les autres arts choisissent eux aussi les biens corporels et extérieurs, ils disent que ces biens ne sont pas des instruments de la vertu, il faut d'abord dire qu'il n'y a rien d'impossible dans le fait que les mêmes choses soient utiles à plusieurs arts. [166.15] Ensuite, aucun de ces artisans ne choisit ces choses en tant qu'il est artisan en un art particulier, sinon par accident. Car ce n'est pas en tant que joueur de flûte ou en tant que pilote que l'on choisit la richesse ou la renommée, mais en tant qu'homme. Et on choisit la santé, si elle est aussi un instrument pour ces arts. Or, le choix de ces choses relève primitivement de la vertu, car telle est sa tâche : elle choisit et évalue ces choses, [166.20] de sorte que celles-ci sont les instruments de la vertu et contribuent à la fin qui est engendrée par la vertu.

De plus, si nous voyons grâce à quelque chose, nous voyons bien grâce à l'excellence de cette chose, et si nous entendons grâce à quelque chose, nous entendons bien grâce à l'excellence de cette chose, et pour cette raison, si nous vivons grâce à quelque chose, nous vivons bien grâce à l'excellence de cette chose, de sorte que le bonheur adviendra grâce à <l'>excellence de l'âme (car nous vivons grâce à l'âme). Il est cependant faux que, pour cette raison, nous n'aurons besoin de rien d'extérieur en plus de [166.25] l'excellence de l'âme afin de bien vivre. De fait, en ce qui concerne l'œil, nous voyons grâce à l'œil et nous voyons bien grâce à l'excellence de l'œil, mais nous avons néanmoins besoin de la lumière et de certaines autres choses pour bien voir. Car nous avons besoin que rien ne fasse de l'ombre, que la

distance soit modérée, que la grandeur soit d'une certaine magnitude et que la couleur soit visible. De la même manière, donc, nous vivons bien par l'excellence de l'âme, mais nous avons besoin [166.30] de certaines autres choses, qui contribuent à cette fin et servent d'instruments. De fait, c'est conformément aux arts et grâce aux excellences de ces arts que nous accomplissons bien les choses qui sont conformes à ces arts. Mais néanmoins, eu égard aux fins conformes aux arts, nous avons besoin de certaines autres choses, qui sont différentes des arts. La vertu sera donc, pour ainsi dire, un art qui produit le bonheur, mais elle ne sera pas, pour cette raison, privée d'une matière et d'instruments propres.

[166.35] De plus, si l'on disait que la vertu suffit à faire le bonheur, tout comme chacun des arts suffit à accomplir son œuvre propre, car les arts n'ont pas besoin de s'adjoindre un autre art afin de produire leurs objets, voilà un raisonnement valide (la vertu n'a pas en effet besoin de s'ajouter une autre puissance et un autre art afin de produire le bonheur qui l'accompagne). Selon cet argument toutefois, la vertu s'ajoutera, de la même manière que les arts, certaines autres choses [167.1] afin de s'acquitter de sa fonction propre. Mais si l'on soutient que les vertus suffisent à produire le bonheur au sens où elles ne s'ajoutent absolument rien d'extérieur, on ne parlera pas correctement. À l'instar des arts, en effet, la vertu a besoin de plusieurs choses extérieures, comme on l'a montré, afin d'atteindre sa fin. Il est raisonnable de dire : de même que [167.5] l'art de jouer de la flûte peut employer correctement toute mélodie donnée, de même la vertu peut utiliser toutes choses. Mais il faut spécifier que ni l'art de jouer de la flûte ni la vertu ne peuvent y parvenir sans leurs instruments propres. Cela est la tâche de la vertu seule, mais elle ne l'accomplira pas sans des choses qui contribuent à cette tâche.

De plus, il n'est pas vrai que, puisque la vertu utilise bien toutes choses, [167.10] l'utilisation qu'elle fait de chaque chose produit d'emblée le bonheur. Au contraire, c'est une certaine utilisation des choses que l'on a désirées qui produit le bonheur. Et il arrive également au sage des choses qu'il n'a pas désirées : il en fait bon usage, mais l'activité qu'il effectue sur ces choses et l'utilisation déterminée qu'il en fait ne produisent pas le bonheur.

De plus, à quel point de vue les choses qui sont appropriées¹³⁰, préférables, d'un bon usage et qui ont de la valeur reçoivent-elles ces dénominations, si elles ne contribuent en rien au bonheur ? **[167.15]** Car tout ce qui est préférable l'est en vue de quelque chose, et c'est parce qu'une chose contribue davantage qu'une autre à la fin proposée que l'on dit qu'elle est préférable en vue de la fin, et il est évident que le fait de préférer ces choses contribue au bonheur. Et si une chose ne contribue pas à cette fin, mais qu'elle contribue à la vie conforme à la nature, il vaut la peine qu'ils se demandent, au sujet de la vie conforme à la nature : est-elle bonne, ou si elle n'est pas bonne, **[167.20]** est-elle appropriée et préférable, ou étrangère et non préférable, ou complètement indifférente ? Car il est impossible de donner d'autres réponses que celles-ci. Ils ne diront certainement pas qu'elle est mauvaise. Si elle est bonne, tout d'abord, comment donc les biens qui la complètent et qui la produisent ne seront-ils pas eux aussi bons, de sorte que les choses préférables seront bonnes ? Ensuite, il n'y aura pas que le beau qui sera bon, car la **[167.25]** vie conforme à la nature le sera elle aussi, s'il est vrai qu'elle est bonne et qu'elle contribue au bonheur, et si le bonheur est une plénitude de biens. De la sorte, la vertu ne suffit pas à faire le bonheur. Et si la vie conforme à la nature est étrangère et non préférable ou indifférente, comment ne tomberons-nous pas dans le ridicule en affirmant que les choses qui la produisent sont préférables ? Car pourquoi les choses qui contribuent à la vie conforme à la nature seraient-elles davantage préférables que celles qui contribuent au contraire de cette vie ? Et si cette vie conforme à la nature est elle-même préférable **[167.30]** et a une valeur semblable à celle de ces choses, et si c'est en raison de cette vie que les choses qui la produisent sont elles aussi préférables, nous leur demanderons en vue de quoi cette vie est préférée et a une valeur, de même que la question se pose à propos des choses qui la produisent, puisque tout ce qui est préférable est préféré en vue de quelque chose. Si donc ils affirment que c'est en vue du bonheur, la vie conforme à la nature contribue au

130. Il faut corriger, dans Sharples (2008, p. 27, n. 65), la référence erronée à 166.13 pour inscrire 167.13, qui correspond au présent passage et à l'addition d'un <καί> dans le texte grec.

bonheur et il en va de même pour les choses qui produisent cette vie, et [167.35] la vertu ne suffit pas à cette vie. Et s'ils affirment que c'est en vue d'autre chose, le même <argument> [168.1] se reproduit à propos de cette chose, et ainsi de suite à l'infini.

De manière générale, si la vertu suffisait à nous procurer la vie suprêmement heureuse et bienheureuse, comment pourrait-il y avoir un suicide raisonnable pour celui qui possède la vertu et jouit d'une vie bienheureuse ? Car de même qu'il est absurde de dire que Zeus souhaite mourir, de même il est absurde que celui qui vit d'une manière aussi bienheureuse que Zeus [168.5] ait raison de vouloir quitter cette vie, puisque les choses corporelles et extérieures sont indifférentes, qu'elles ne produisent pas le bonheur ni ne le détruisent, alors que la vertu, qui seule constitue la vie bienheureuse et la préserve solidement grâce à sa présence, n'abandonnera jamais le sage. Car il serait étonnant et contraire à la raison de souhaiter quitter la vie et la vertu elle-même alors qu'aucun mal n'est présent ni attendu et que le bonheur suprême [168.10] appartient au sage. Comment serait-il en effet raisonnable que la¹³¹ vertu suggère un tel acte au sage ? Car il n'est pas raisonnable de dire que, de même qu'on peut en avoir assez de l'une des autres choses, de même on peut en avoir assez du bonheur. On ne peut en effet être rassasié de bonheur et de vertu. Car le désir des fins va à l'infini et elles ne se rattachent pas à [168.15] quelque chose d'autre. Car accepter que le suicide soit raisonnable, cela revient à ceux qui accordent qu'il ne peut y avoir de vie heureuse sans les choses corporelles et extérieures.

De plus, si le suicide est raisonnable mais que quelque chose¹³² nous empêche de nous suicider, comment notre vie ne deviendra-t-elle pas misérable, lorsque nous sommes dans des

131. Nous conservons le texte édité par Bruns et retenu par la plupart des manuscrits : τῆν. Seul le manuscrit V donne une leçon peu claire, qui serait τ<ι>vὰ. Mais Sharples (2004) remarque que l'accentuation du passage, en V, requiert plutôt le τῆν. La leçon que l'on adopte change peu de choses au sens de la phrase, qui se lirait soit « Comment serait-il en effet raisonnable que la vertu suggère un tel acte au sage ? », soit « Comment serait-il en effet raisonnable qu'une vertu suggère un tel acte au sage ? ».

132. Le pronom τινος est aussi bien au neutre, au féminin qu'au masculin. C'est soit quelque chose, soit quelqu'un (homme ou femme) qui nous empêche de nous suicider.

circonstances où il est raisonnable de nous suicider ? Et si notre vie est misérable, il est évident qu'elle n'est plus heureuse. [168.20] Dès lors, selon cet argument du moins, le bonheur ne sera pas non plus quelque chose qu'on ne peut pas perdre.

Que la femelle et le mâle ne sont pas différents par l'espèce¹³³

Aristote affirme qu'être femelle et être mâle ne constituent pas des différences qui distinguent des espèces d'animaux, parce que les différences qui peuvent généralement diviser les genres en espèces différentes sont celles qui ont une contrariété et une opposition dans leur définition, alors que les différences matérielles [168.25] et les affections que subit le substrat ne produisent pas des êtres qui sont différents par l'espèce. C'est pour cette raison que le blanc et le noir, même s'ils sont contraires, ne produisent dans le corps ni division ni différence d'espèce. Car le blanc et le noir sont des affections du substrat et ils ne provoquent aucune division dans la forme ni dans la définition commune qui appartiennent à un corps. Par conséquent, puisque la femelle et le mâle n'ont comme différence qu'une affection matérielle, cette différence ne produit pas des [168.30] animaux d'espèces différentes. La différence entre la femelle et le mâle correspond, dans le substrat matériel, à la cuisson ou à l'absence de cuisson, à la chaleur ou à la froideur. Car ces affections ne sont pas propres à la substance ni à la définition du vivant. Elles ne concernent que son substrat, sa matière et son corps. C'est pourquoi la même semence peut engendrer une femelle ou un mâle, mais qu'elle ne peut engendrer un animal rationnel ou irrationnel, qui vit dans l'air ou sur terre. Pour la même raison, [168.35] les hommes individuels, même s'ils sont différents les uns des autres, ne sont pas différents par l'espèce. Ce sont en effet des affections matérielles qui les rendent différents les uns

133. Ce chapitre consiste en un commentaire à *Métaphysique* I 9, 1058a29-b25, qui traite du même thème. Il y a une faute typographique dans l'apparat de Bruns, qui indique *Mét.* 10.9 1858a31. On serait bien en peine de justifier la place de ce chapitre dans les études qui portent sur l'éthique.

des autres, et non leur [169.1] définition ni la différence que contient cette définition. Oui, ils ne diffèrent qu'au point de vue de la qualité, de la quantité et des affections de ce genre, qui n'atteignent que leurs chairs. Ainsi, le cercle d'airain est différent du cercle de bois, mais ils ne sont pas différents par l'espèce : leur différence ne concerne que leurs substrats, et non leur définition. Et il en va de même pour les hommes individuels. Car c'est la contrariété contenue dans la définition [169.5] qui engendre des espèces différentes : les affections matérielles en sont incapables. Par suite, puisqu'ils sont différents non pas selon la définition, mais selon une affection matérielle, le mâle et la femelle ne sont pas différents par l'espèce.

Qu'il n'existe pas de différences qui divisent et qui produisent une espèce mâle et une espèce femelle, on peut aussi le montrer de la manière suivante. Car ces différences appartiennent soit à l'homme, soit à une autre espèce dans laquelle existe la distinction entre mâle et [169.10] femelle, soit à l'« animal », qui est leur genre. En réalité, une différence qui divise les individus entre mâles et femelles n'appartient pas à l'homme. Car les différences qui sont propres à une chose et qui la divisent ne peuvent s'étendre au-delà de ce qu'elles divisent : par exemple, aucune des différences qui divisent l'animal ne tombe à l'extérieur du genre animal, ni n'appartient à quelque chose qui n'est pas un animal. Il faut en effet que les différences qui divisent, au sens propre, une chose soient contenues dans la chose qui est divisée [169.15] par elles. Car si certaines différences semblent s'étendre au-delà des espèces qu'elles divisent, c'est qu'elles ne leur appartiennent pas en propre, mais appartiennent aux genres qui les englobent. C'est pourquoi ces différences semblent dépasser ces espèces, sans pourtant tomber à l'extérieur des genres qui sont plus grands. Prenons pour exemple l'hypothèse où l'on diviserait l'« animal pourvu de pieds » au moyen de la différence « bipède ». Il semble que la différence « bipède¹³⁴ » se trouve aussi dans le tout « animal », car elle existe aussi chez le

134. La suggestion de Bruns semble nécessaire : ajouter <κατὰ τὸ>. Sharples (2004) intègre cette suggestion dans sa traduction (p. 244). Sharples (2008) semble vouloir le faire (p. 27, n. 58 et l'apparat critique *ad loc.*), mais le texte imprimé est <κατὰ τῆν>.

volatile. En fait, cette différence peut, au sens propre, diviser l'« animal » : [169.20] on ne peut dire qu'elle s'étend au-delà de l'animal, car il n'existe pas un bipède qui ne soit pas un animal. Ainsi, le fait d'être femelle et celui d'être mâle ne seraient pas des différences qui peuvent diviser l'espèce « homme », puisque ces distinctions existent aussi dans les autres animaux et n'appartiennent pas uniquement aux hommes. Pour ces raisons, elles ne seraient donc des différences pour aucune des autres espèces d'animaux.

Mais il n'est pas non plus possible de dire que ces différences peuvent diviser l'animal ni qu'elles [169.25] peuvent produire des espèces. Car une fois divisées en termes opposés, les différences ne peuvent coexister dans la même espèce. La même espèce ne peut en effet contenir en elle le rationnel et l'irrationnel, ni le fait de vivre sur terre, dans l'air ou dans l'eau, ni le fait d'être bipède et celui d'être apode. Or, la femelle et le mâle se trouvent dans les mêmes espèces. Cette distinction entre mâle et femelle se trouve en effet chez l'homme, qui constitue une seule et même espèce, chez le cheval, chez le chien et il en va de même chez les [169.30] autres animaux qui se reproduisent par accouplement. Par conséquent, le fait d'être femelle et celui d'être mâle ne sont pas des différences à l'origine d'une division. Le mâle et la femelle ne sont donc pas différents par l'espèce, de sorte que la femme et l'homme ne le sont pas.

D'après les doctrines d'Aristote sur ce qui dépend de nous¹³⁵

Au sujet de ce qui dépend de nous, on a également formulé l'opinion suivante. Si la nature n'est pas [169.35] la même chez

135. La formulation et le sujet sont stoïciens. Ceux-ci accordent beaucoup d'importance à déterminer ce qui dépend de nous. L'auteur de la présente étude tente de déterminer la position qu'Aristote prendrait sur la question. Sharples (2004 et 2008) et Accattino (2005) doutent qu'Alexandre prendrait à son compte la doctrine exposée ici et qui entre parfois en contradiction directe avec des affirmations de son traité *Sur le destin*. Sharples avait déjà publié une traduction de ce chapitre dans « Responsibility, Chance and not-being (Alexander of Aphrodisias *Mantissa* 169-172) »,

tous les hommes, mais qu'elle est différente (car les uns ont par nature de bonnes dispositions et les autres non), et si la nature détient la plus grande force afin que les hommes soient tels ou tels, et si les habitudes ont la plus grande force après la nature, c'est de la nature et des habitudes que naît un choix déterminé. Et on se demandera en général comment le choix pourra encore dépendre de nous. De fait, même si l'on rend l'enseignement responsable de nos choix, pas même le fait d'apprendre ne dépend de nous (je dis [170.1] qu'une chose dépend de nous si le contraire de cette chose est également possible et dépend de nous ; nous estimons que tel est ce qui dépend de nous). La situation sera encore plus problématique si rien ne se produit sans cause, <ce que> tous semblent accepter. Car il faut que la cause des choses que nous faisons présentement préexiste ; or, il est impossible que [170.5] la même cause soit cause des contraires. Si tel est le cas, toutes les choses qui se produisent se produisent nécessairement, car leurs causes sont données d'avance.

Il est donc nécessaire que cela se passe ainsi, à moins qu'on ne parvienne à découvrir un mouvement sans cause. Or, il a été découvert et il existe. Puisque cela a été démontré, on préservera ce qui dépend de nous, comme aussi la fortune et les choses qui dépendent du hasard. Et il semble qu'il existe, même pour Aristote, un mouvement sans cause, [170.10] comme il est dit au cinquième livre de la *Métaphysique*¹³⁶. Il est possible d'établir qu'un mouvement sans cause existe, si l'on montre que le non-être se trouve dans les êtres, étant en quelque sorte dispersé en eux et les accompagnant. Car si le non-être se trouve en quelque façon dans les êtres, c'est l'être par accident. Car le non-être <est quelque chose qui existe par accident. Et si> une cause dite par accident se trouve exister, il existe également un mouvement sans cause. [170.15] Si un tel mouvement existe, la difficulté proposée est résolue.

Que le non-être existe en quelque manière dans les êtres en acte, on l'apprendra facilement si l'on y réfléchit. Car parmi les

reprise et révisée dans *Alexander of Aphrodisias* : On Fate, p. 94-97, puis révisée encore dans Sharples (2004).

136. Aristote relie le non-être à l'accident en *Métaphysique* E 2, 1026b14-21.

êtres, si les uns sont éternels et les autres corruptibles, la différence entre ces êtres ne sera nulle autre que leur participation au non-être. L'atonie et la faiblesse qui apparaissent chez les êtres non éternels en raison de la mixtion, du mélange et de la présence du non-être [170.20] les empêchent d'exister toujours [171.1] et de rester toujours identiques. Car s'il n'existait pas une part de non-être dans les êtres, il n'y aurait pas une part de bien¹³⁷. Et si c'est en raison de leur mixtion avec le non-être que les choses corruptibles sont corruptibles et, en outre, que les choses fausses sont fausses, et si certains des êtres sont corruptibles, corrompus et faux, une part de non-être se trouve en eux. [171.5] Et il est également correct de supposer l'inverse : si le non-être ne se trouve pas dans les êtres, aucun des êtres ne sera corruptible. Donc, le non-être existe.

Si donc le non-être se trouve dans les êtres soumis à la génération, se dispersant en eux et se mélangeant à eux, et s'il existe parmi les êtres engendrés certaines causes antécédentes qui ne sont pas éternelles, il existe également dans les causes une part de non-être : c'est ce que nous appelons une cause par accident. [171.10] Car l'être par accident, lorsqu'il est présent en tant que cause, se trouvera dans les mêmes choses à titre de cause par accident. Car lorsqu'une chose découle d'une cause, si la cause n'existe pas en vue de l'engendrer, alors on dit que l'antécédent est une cause par accident de la chose qui en découle, c'est-à-dire qu'il n'est pas une cause. Ainsi, <ce> qui découle de l'être par accident survient sans cause, car il ne naît pas d'une cause propre. [171.15] Dans le cas des causes extérieures, la cause par accident produit le hasard et la fortune, alors que dans le cas des causes qui sont en nous, elle produit ce qui dépend de nous.

De fait, la nature et l'habitude semblent être en nous des causes du choix, mais dans la mesure où le non-être se trouve également en elles, le non-être se trouve aussi dans le choix.

137. Sharples explique cette remarque cryptique en soulignant que l'existence d'un opposé implique logiquement l'existence de l'autre opposé (2004, p. 204, n. 678). Bruns suggérerait dans son apparat de remplacer ἐγίνετο par ἐφίετο, afin de comprendre « Car s'il n'existait pas une part de non-être dans les êtres, ils ne désireraient pas le bien ». C'est l'interprétation qu'adopte Accattino (2005). L'argument reste elliptique.

C'est pourquoi nous choisissons parfois ces choses dont la cause ne se trouve pas déjà en nous, cela étant dû à la faiblesse et à l'atonie [171.20] de la nature mortelle, sinon nous serions toujours mus de la même manière dans les mêmes situations. Mais comme je le disais, la nature du non-être, dans les êtres dans lesquels elle se trouve, élimine l'éternité et l'activité qui agit toujours à l'identique. Ainsi, ce sont les choses que nous choisissons sans cause et sans qu'une cause préexiste que l'on dit « dépendre de nous », celles dont les contraires sont également possibles parce que leur cause n'a pas été posée d'avance, laquelle, si elle préexistait, [171.25] rendrait absolument nécessaire le fait que cette chose-ci se produise. C'est pour ces raisons que des personnes qui sont de même nature et qui ont été élevées dans les mêmes habitudes deviennent souvent différentes les unes des autres : cela vient de choix qui n'ont pas de cause.

Le non-être n'est pas mélangé à beaucoup d'êtres ni ne se trouve en grande quantité en ceux dans lesquels il se trouve. Au contraire, il ne se mélange qu'à un petit nombre d'êtres et en petite quantité. Car parmi les [171.30] êtres, le non-être se trouve en ceux qui occupent la région qui n'est pas éternelle (c'est la région qui entoure la Terre et ce lieu est minuscule par rapport à l'univers tout entier) : si la Terre a la proportion d'un point par rapport au ciel tout entier, selon les astronomes, et si le non-être ne concerne que la Terre et les êtres qui l'habitent, le non-être ne concerne qu'un très petit nombre d'êtres. Et même dans ces êtres, le non-être existe d'une manière en quelque sorte obscure et ne se produit pas le plus souvent. Car dans les êtres [171.35] soumis à la génération, il y a ce qui se produit le plus souvent, dont la nature est la cause, et il y a tout ce qui échappe [172.1] à la nature et à sa puissance afin d'engendrer des choses qui sont nécessaires et conformes à la nature (c'est aussi ce qui se produit peu souvent, en quoi se trouve ce qui peut être autrement) : c'est sur ce plan que se trouve la faiblesse qui vient du non-être. Le non-être n'existe donc ni dans les êtres nécessaires (c'est pourquoi le contingent ne s'y trouve pas non plus), ni [172.5] dans ceux qui se produisent le plus souvent, en tant qu'ils sont de cette nature. Au contraire, le non-être existe dans les êtres qui s'opposent à ceux-là, c'est-à-dire en ceux qui se produisent peu souvent. C'est en eux que se trouvent les choses qui dépendent de la

chance et du hasard, comme aussi celles qui sont dites, au sens propre, « dépendre de nous ». Car les choix dont la nature, l'enseignement ou les habitudes sont causes sont dits « dépendre de nous » au sens où ils viennent de nous, <alors que les choix se produisant> sans cause et selon le non-être, [172.10] ceux-là préservent ainsi le sens propre de l'expression « dépendre de nous », puisqu'ils résultent d'une faiblesse de la nature. Et ce qui dépend de nous est ce dont le contraire pouvait également être choisi par celui qui a fait ce choix. Donc, ce qui dépend de nous contient ce qui, par la présence du non-être, affaiblit la continuité des causes en nous. Il joue ce rôle, car il devient cause dans les cas où la cause nécessaire a fait défaut en raison [172.15] d'un mélange et d'un entrelacement du non-être avec l'être.

D'après les doctrines d'Aristote sur ce qui dépend de nous¹³⁸

Parmi les êtres qui sont engendrés et constitués par la puissance divine qui se trouve dans le corps engendré et qui vient en lui en vertu de sa proximité à la divinité (puissance que nous appelons aussi « nature »), l'homme est le plus honorable. Car seul cet être, parmi ceux d'ici-bas, a en partage [172.20] la plus parfaite des puissances psychiques : l'intellect. Lui seul possède l'âme rationnelle, par laquelle il peut délibérer et se questionner sur les actions qu'il doit poser. Il n'est pas semblable aux autres animaux, que nous qualifions d'« irrationnels » parce qu'ils ne participent pas à une puissance de ce genre : ceux-ci suivent les représentations qui leur arrivent, leur accordent leur assentiment et accomplissent sans examen chacune des choses qu'ils font. [172.25] Car parmi les autres animaux, seul l'homme, après qu'une représentation lui arrive au sujet d'une action à poser, peut se questionner et délibérer sur cette action : soit il doit

138. Même thème que le chapitre précédent, mais cette fois il y a plus de chances qu'Alexandre en soit l'auteur. Sharples avait publié une traduction de ce chapitre dans *Alexander of Aphrodisias* : On Fate, p. 97-101, révisée dans Sharples (2004). Sur ce chapitre, voir C. Natali, « La causa de la acción humana según Alejandro de Afrodisia, *Mantissa* 23 y *De Fato* 15 ».

donner son assentiment à ce qui apparaît, soit il ne le doit pas. Après avoir délibéré et avoir décidé de la conduite à suivre, de deux choses l'une : il entreprend d'agir ou de ne pas agir. Quel que soit le choix qu'il préfère, c'est à partir [172.30] d'une délibération qu'il <y> arrive. Pour cette raison, il est, de tous les animaux, le seul qui peut poser une action qui dépend de lui-même, parce qu'il a également le pouvoir de ne pas faire cette même chose. Car le choix des actions qu'il doit poser dépend de lui-même, s'il est vrai que le fait de délibérer et de décider [173.1] dépendent de lui-même. Dire que ces choix dépendent de lui-même, c'est en effet la même chose que dire qu'il est le principe et la cause productrice de ces choix qui, disons-nous, dépendent de lui-même.

Ce qui dépend de nous réside dans ces choses sur lesquelles porte également la délibération. Or, nous ne délibérons ni sur les choses passées, ni sur celles qui existent déjà, mais sur les choses futures, qui peuvent [173.5] ne pas se produire, et dont la cause est la pensée, car ces actions peuvent être ou non accomplies par nous. C'est donc en ces choses que se trouve également ce qui dépend de nous. L'homme est le principe et la cause des choses qui sont accomplies à travers lui, recevant de la nature cette capacité qui sort de l'ordinaire par rapport à toutes les choses qui sont engendrées par la nature, car lui seul est rationnel par nature et peut délibérer. C'est en cela que tient, en effet, le fait d'être rationnel.

[173.10] Si la cause est principe des choses dont elle est la cause et si l'homme est le principe des choses qu'il accomplit, l'homme sera également la cause de ces choses. Donc, s'il est absurde de chercher le principe d'un principe et même d'en discuter (car on ne peut plus parler d'un principe au sens simple dans le cas d'une chose qui a un autre principe), il n'existera pas une cause productrice antécédente autre que le choix, la volonté, la décision déterminée et l'homme [173.15] (sinon l'homme ne resterait plus un principe). La cause des choses qui sont accomplies par l'homme lui-même, c'est l'homme, la décision, le choix et la cause qui les produit, et il n'existe plus autre chose qui soit cause de ces derniers. Car si ces choses sont un principe et s'il n'existe pas de principe ni de cause de ce qui est appelé un « principe » au sens strict (car il existe un principe du fait que l'homme

existe et vient à l'être, [173.20], alors qu'il n'y a pas un principe du fait que l'homme choisit telles ou telles choses, car c'est en cela que réside son être, c'est-à-dire dans le fait de posséder une puissance de ce genre)^{†139}

En fait, quelle utilité y aurait-il encore à délibérer, si nous avons, posées à l'avance, les causes de nos actions ? Et comment l'homme serait-il encore plus honorable que les autres animaux, si le fait de délibérer paraît inutile ? La délibération est inutile, si le fait de prendre une décision à partir d'une délibération et de choisir ce que l'on a choisi ne dépend pas de nous. [173.25] Car dire que la représentation est la cause du fait que nous délibérons sur ce qui apparaît n'est en rien absurde, alors que rendre non pas la délibération mais la représentation responsable également du fait que nous accomplissons telle chose déterminée, c'est éliminer la délibération et la cause que nous soutenons qu'est la représentation, puisqu'elle est cause de la délibération¹⁴⁰. De la sorte, si ce qui apparaît est la cause du fait de délibérer, si la délibération est la cause de la décision, [173.30] si la décision est la cause de la tendance et si la tendance est la cause des actions, aucune de ces choses n'est sans cause.

De même que le fait de délibérer montre que quelque chose dépend de nous, ainsi en va-t-il également du fait de nous repentir des choses que nous avons accomplies et du fait de nous blâmer nous-mêmes, comme aussi de blâmer les choix que nous avons faits. Car un tel blâme est la preuve que nous portons la responsabilité d'avoir alors accompli ce qui a été accompli. Le fait de chercher une autre cause [173.35] du fait que nous avons préféré poser telle action déterminée suite à une délibération, c'est éliminer la délibération. Car [174.1] l'essence de la délibération tient dans la capacité de décider et de choisir ce qui paraît meilleur suite à une délibération. Donc, celui qui élimine cet aspect de la délibération ne conserve que le nom de « délibération ».

En fait, il n'est pas correct de prétendre que lorsque toutes les circonstances extérieures sont identiques, soit les mêmes

139. Lacune dans le texte. Il manque l'apodose.

140. La construction de la phrase grecque présente des difficultés. Nous suivons l'interprétation que Bruns en donne dans son appareil critique.

choses seront choisies ou faites, soit qu'une chose adviendra sans cause, puis de soutenir que, parmi ces possibilités, [174.5] il est impossible qu'une chose se produise sans cause, alors que le fait de choisir les mêmes choses dans les mêmes circonstances indique que les choses extérieures sont les causes propres des actions que nous accomplissons. Car il n'est pas nécessaire que l'homme fasse toujours les mêmes choix lorsque toutes les circonstances sont identiques, et une action n'est pas sans cause sous prétexte qu'elle ne se produit pas quand les circonstances sont les mêmes. Car la délibération, le choix, [174.10] la décision et l'homme sont cause d'une action de ce genre : puisqu'il possède en lui la faculté de délibérer sur les circonstances, l'homme possède aussi la capacité de ne pas choisir les mêmes choses dans les mêmes circonstances.

Il n'est pas déraisonnable d'admettre ce point et notre explication n'est pas une supposition gratuite. Car s'il n'y avait pour l'homme qu'un but unique auquel il réfère sa décision, il serait raisonnable qu'à partir des mêmes circonstances, [174.15] l'homme choisisse de faire toujours la même chose, s'il est vrai qu'il possède et préserve toujours la même disposition à l'égard du but qu'il a devant lui et vers lequel il tourne ses regards lorsqu'il prend une décision sur ces choses. Mais puisqu'il existe un plus grand nombre de fins, vers lesquelles l'homme porte ses regards lorsqu'il prend une décision et choisit les actions à poser (car il a l'agréable, l'utile et le beau devant les yeux), puisque ces fins sont différentes les unes des autres et que [174.20] les circonstances n'ont pas toutes le même rapport à chacune de ces fins, l'homme qui prend une décision sur ces choses et qui fait un choix à partir d'elles en se basant tantôt sur l'agréable, tantôt sur le beau, tantôt sur l'utile ne posera pas et ne choisira pas toujours les mêmes actions, malgré le fait que toutes les circonstances soient identiques. Au contraire, il choisit à chaque fois les actions qui semblent le plus tendre vers le but choisi. On réfuterait [174.25] de cette manière aussi l'argument qui, sous prétexte que personne n'agit jamais contre ce qui semble être mieux pour lui, attribue la cause des actions à la représentation. Car il existe un assez grand nombre de buts par rapport auxquels une décision est prise à l'égard de la représentation.

De plus, même si l'on choisit les mêmes choses quand les circonstances sont identiques, il ne s'ensuit pas d'emblée que l'on choisit ces choses sous l'influence de la nécessité et que les circonstances extérieures sont causes de la décision. [174.30] Car pour chaque choix, il est possible de montrer que l'homme, avant de faire et de décider quelque chose, peut aussi choisir la chose contraire. En fait, l'homme choisit telles choses non point parce qu'il ne peut choisir celles qui leur sont contraires, mais parce qu'elles lui semblent être plus raisonnables. En tout cas, lorsqu'il désire parfois montrer que son choix n'est pas soumis à la nécessité et qu'il s'efforce d'établir ce point, il lui est possible [174.35] de choisir aussi ce qui ne semble pas être raisonnable.

En outre, si nous ne sommes pas toujours semblables du point de vue de la disposition selon laquelle nous délibérons, nous ne choisirons pas toujours les mêmes choses dans des circonstances semblables. Et si, dans les mêmes circonstances, des personnes dissemblables ne font pas les mêmes choix, il est évident aussi que le fait qu'elles choisissent les mêmes choses a pour cause non pas les circonstances qui sont semblables, mais le fait qu'elles s'appliquent à des personnes qui se trouvent dans la même disposition.

De manière générale, [175.1] tenter de montrer par des arguments qu'il existe quelque chose qui dépend de nous, même si cela est fort clair, c'est le fait de gens qui ne savent pas distinguer ce qui est manifeste et ce qui ne l'est pas. Car ce point est rendu évident, comme nous l'avons dit, par plusieurs choses : le fait de délibérer, de se repentir, de conseiller, de porter un jugement sur certaines personnes, d'exhorter, de louer, [175.5] de blâmer, d'honorer, de punir, d'enseigner, d'ordonner, de consulter un oracle, de prier, d'avoir des habitudes et de légiférer. De manière générale, en effet, puisqu'elle a recours à de telles activités et à d'autres du même genre, la vie entière des hommes témoigne de ce que rien n'est plus propre à l'homme, par rapport aux autres animaux, que ce qui dépend de nous.

Que nous ayons aussi en nous-mêmes le principe qui fait que nous acquérons un caractère déterminé, [175.10] grâce auquel nous faisons des choix différents, c'est évident à partir du fait que nous acquérons une qualité déterminée en raison de nos

habitudes et que la plupart d'entre elles dépendent de nous. Car même si, encore enfant, on acquiert dès le départ de mauvaises habitudes, il reste néanmoins vrai que tous les hommes sont par nature capables de percevoir les belles choses une fois qu'ils sont parvenus à l'âge adulte. Personne, par exemple, s'il est dans son état naturel, n'est dénué d'une conception des choses justes [175.15] et injustes, belles et laides. De fait, il n'échappe pas non plus aux hommes que c'est grâce à certaines habitudes qu'ils deviennent aptes à choisir et à accomplir les actions qui sont belles ou laides. Par exemple, ceux qui désirent pratiquer et apprendre quelque chose s'en remettent au fait que c'est au moyen des habitudes qu'ils se mèneront eux-mêmes au but proposé, parce qu'ils n'ignorent pas la force des habitudes en vue d'atteindre les buts proposés. [175.20] Car pour qui n'est-il pas évident que le fait d'être prudent vient du fait d'accomplir des actions prudentes ? Et si ceux qui sont dans leur état naturel et qui n'ont pas encore été affectés dans leur raison par le vice n'ignorent ni les choses belles, <ni les choses laides>, et si la voie qui mène à elles dépend de nous et nous est connue, il dépend aussi de nous de devenir d'une certaine nature par notre caractère et d'acquérir les dispositions à partir desquelles nous choisirons et accomplirons telles <ou telles actions>¹⁴¹. [175.25] Les talents et les inaptitudes pour certaines choses, s'ils conservent l'homme dans sa nature propre, contribuent seulement à une acquisition plus aisée ou plus difficile des choses envers lesquelles les gens sont, par nature, bien ou mal disposés. Car tous les hommes qui sont dans leur état naturel et dont le jugement et le choix ne sont pas pervertis peuvent acquérir la vertu, et cela, par leurs propres moyens. C'est pourquoi [175.30] certains, même s'ils sont d'une nature plus vile, deviennent souvent meilleurs que bien des hommes qui ont par nature une bonne disposition à la vertu, parce qu'ils corrigent leur défaut naturel par ce pouvoir qui se trouve en eux.

141. L'incertitude plane sur le texte des lignes 21-25. Les corrections que propose Sharples (2008) restent les meilleures à ce jour et donnent un sens satisfaisant au passage sans trop l'altérer.

[176.1] Sur le hasard¹⁴²

Que le hasard et la fortune se trouvent dans les êtres, la prénotion commune des hommes en apporte un témoignage suffisant¹⁴³. Quant à savoir ce qu'est chacun d'eux et sur quels êtres ils agissent, la majorité des hommes ne sont plus maîtres d'enseigner leurs opinions. **[176.5]** Car sur ce sujet, ils ne sont d'accord ni avec eux-mêmes, ni les uns avec les autres, même s'ils s'entendent sur l'idée que les deux existent. Il vaut donc la peine d'examiner quelle est leur nature et en quels êtres ils apparaissent.

Il semble donc qu'ils comptent eux aussi parmi les causes. Car le hasard semble être la cause des choses qui naissent du hasard, et la fortune, de celles qui sont de ce genre. **[176.10]** Par conséquent, puisqu'il existe quatre causes, sur lesquelles nous avons souvent l'habitude de discourir et qui sont respectivement matérielle, formelle, productrice et finale, il est nécessaire que le hasard et la fortune se trouvent aussi parmi ces causes, s'il est vrai que ce sont des causes.

Ainsi, personne ne considère que c'est en tant que matière que le hasard et la fortune sont causes des choses qui naissent d'eux. Car il n'est pas vrai que le hasard est un substrat, ni qu'il reçoit une figure, ni **[176.15]** qu'il est mis en forme par autre chose en tant que matière. En fait, la matière persiste quand elle reçoit la forme, et si elle est la cause des choses qui sont engendrées, c'est parce qu'elle se trouve dans les choses qui naissent d'elle. Mais le hasard et la fortune ne se trouvent pas dans les choses qui naissent d'eux, car ce qui naît conformément au hasard ne contient pas le hasard en lui. Et pour ces raisons, ce n'est pas non plus en tant que forme, ni en tant que quiddité qu'ils sont causes des choses qui naissent d'eux. **[176.20]** Car la forme se trouve dans la chose dont elle est la cause, puisqu'elle survient dans la matière et y reste, alors que ni le hasard ni la

142. La doctrine de référence est celle d'Aristote, *Physique* II, 4-6. Ce chapitre a été traduit par Sharples dans *Alexander of Aphrodisias* : On Fate, p.101-106, puis repris et révisé dans Sharples (2004).

143. Nous traduisons τύχη par « hasard » et αὐτόματον par « fortune ».

fortune ne se trouvent dans la chose dont ils sont causes. Mais ce n'est pas non plus en tant que fin, ni en tant que « ce en vue de quoi » que le hasard et la fortune sont causes, car le hasard n'est un but pour aucune des choses qui viennent à l'être. Car c'est un but défini que vise chacune des choses qui sont engendrées en vue de quelque chose, alors que le hasard et la fortune sont indéfinis. Or, si le hasard ne correspond à aucune de ces trois [176.25] causes, soit il n'est cause de rien, soit il compte parmi les causes productrices. Mais c'est aussi en vue de quelque chose que les causes productrices produisent les choses qui viennent d'elles, et c'est une fin définie qui leur est proposée, comme c'est le cas pour la nature, pour l'art et pour le choix. Or, ni la fortune ni le hasard ne sont identiques à l'un de ces derniers. Ils semblent en effet être différents de la nature, de l'art et du choix : [176.30] ceux-ci sont définis et conduisent à un but défini, alors que ce qui relève du hasard est instable et indéfini.

[177.1] Donc, si le hasard et la fortune semblent être causes de certaines choses, mais qu'ils ne sont identiques à aucune des causes, il y a toutes les chances qu'ils n'existent pas du tout ou qu'une autre sorte de cause doit être recherchée. En fait, il est absurde de prétendre qu'ils n'existent pas du tout : ce sont des choses qui, croit-on, ont une grande force parmi les êtres. Mais quelle autre sorte de cause [177.5] pourrait-il y avoir outre celles susmentionnées ? C'est peut-être que, parmi les causes, les unes sont par soi, et les autres par accident. Car il existe aussi certaines causes par accident : la cause par accident, c'est ce qui s'attache par accident à la cause par soi et propre d'une chose, et c'est à ce qui est cause à titre principal que cela s'attache par accident. Car le médecin est cause par soi de la [177.10] santé, alors que le blanc en est cause par accident, si le blanc est un accident du médecin. Ce qui s'attache par accident à ce qui produit est en effet une cause productrice par accident. De plus, le médecin est cause productrice accidentelle, par exemple, de la maigreur, s'il est vrai que la maigreur est un accident pour celui qui recouvre la santé. Par conséquent, puisque certaines causes sont par soi et d'autres par accident, et que le hasard ne peut être rangé parmi les causes par soi, [177.15] il se trouverait parmi les causes par accident. Car les choses définies ne sont pas accidentelles, alors que les choses accidentelles sont indéfinies et instables, comme

ce qui relève du hasard se plaît à l'être. De fait, les choses qui peuvent s'attacher par accident à une cause par soi et au sens propre sont indéfinies, et elles peuvent toutes devenir des causes par accident. Mais si le hasard est cause par accident, il faut [177.20] qu'il s'attache par accident à l'une des choses qui sont qualifiées de causes au sens propre. Donc, puisque le hasard semble être capable de produire quelque chose (car nous soutenons que les choses qui existent conformément au hasard viennent et sont venues du hasard), il est nécessaire que le hasard et la fortune accompagnent l'une des causes productrices, s'il est vrai qu'ils doivent conserver leur place parmi les causes. Or, les causes productrices au sens propre, ce sont la nature, l'art et le choix. Car toutes les choses qui produisent au sens propre et de manière définie, [177.25] c'est en vue d'une fin qu'elles produisent ce qui vient d'elles, et nous voyons que toutes les choses qui sont produites en vue d'une fin sont produites par l'une d'elles. Par conséquent, le hasard s'attache par accident à l'une d'elles.

Puisqu'il semble que les choses qui existent conformément au hasard comptent parmi celles qui dépendent d'un choix (car nous disons que les choses qui viennent du hasard sont celles que nous aurions pu tenter d'obtenir, s'il s'agit des choses que nous qualifions de « bonne fortune », [177.30] ou de ne pas obtenir, s'il s'agit des choses que nous désignons comme une « mauvaise fortune »), le hasard accompagnera les choses qui existent conformément à un choix et sera, parmi elles, une cause par accident. Car lorsque nous faisons quelque chose par choix et que ce qui arrive, c'est non pas le but recherché, mais autre chose qui survient par accident, l'action qui est conforme à notre choix est cause de ce qui est arrivé, [177.35] mais non du but proposé. Et nous disons que cela vient du hasard¹⁴⁴. Car [178.1] lorsqu'il arrive que celui qui creuse, par choix, dans le but de planter découvrir un trésor parce qu'il creuse, nous déclarons que c'est du hasard que vient la découverte du trésor. Et la découverte ne viendrait plus du hasard si l'on avait creusé dans ce but. Car alors

144. Sharples (2008) reprend une correction de Accattino (2004) et change le δὲ (et) des manuscrits en δῆ (donc). L'enjeu semble trop insignifiant pour qu'il vaille la peine de modifier le texte des manuscrits. Avec la correction, nous lirions « Nous disons donc que cela vient du hasard. »

le fait de creuser ne serait pas cause par accident de la découverte, comme ne le serait plus [178.5] le fait de planter. Mais ces actions sont en réalité des causes par accident, car elles n'avaient pas lieu dans ce but.

En tout cas, le hasard, c'est ce qui est engendré conformément à un choix, lorsque le choix devient cause par accident d'une chose. C'est toujours de cette manière que ce qui vient à l'être en vue d'une fin devient une cause indéfinie. Et le hasard serait une cause par accident, mais non pas au sens simple : il réside dans les causes productrices qui viennent à l'être en vue d'une fin et, parmi celles-ci, dans celles qui existent conformément [178.10] à un choix. Car nous ne disons pas que ce qui relève du hasard se trouve dans les choses qui viennent à l'être conformément à la nature, lorsque c'est autre chose qui vient à l'être que ce que la nature visait, comme dans le cas des monstres. En ce qui les concerne, en effet, ce qui est engendré par la nature est leur cause par accident : cette cause ne relève certainement pas du hasard. Mais le reste ne dépend pas non plus de lui : les choses qui viennent à l'être conformément à l'art deviennent cause par accident, comme pour les œuvres artistiques difformes, et le hasard [178.15] n'en est pas responsable. Le hasard se trouve donc, comme nous l'avons dit, dans les choses qui existent conformément à un choix.

Ainsi, lorsque ce qui vient à l'être conformément à un choix devient cause par accident d'un événement heureux, comme le fait de creuser devient cause de la découverte d'un trésor, nous appelons cela une « bonne fortune », tandis que lorsque le choix devient cause par accident d'un événement malheureux, nous qualifions cela de « mauvaise fortune ». C'est comme si quelqu'un, lorsqu'il creuse, se fait mordre par un serpent qui a été mis à découvert par le fait même de creuser, même si l'endroit n'est pas autrement propice [178.20] à être infesté par des serpents de cette espèce. Car si cette personne, malgré la présence de nombreux serpents, est assez inconsidérée pour creuser, c'est non pas le hasard qui est cause de sa blessure, mais une imprudence et un manque de prévoyance qui lui est propre.

Ce qui relève du hasard est une cause de ce genre et de cette manière, alors que la fortune concerne aussi, habituellement, les choses qui viennent du hasard, quoiqu'elle concerne davantage celles qui sont engendrées par la nature. Car lorsque ce qui est engendré par la nature [178.25] aboutit à un autre résultat que celui en vue duquel il est né, nous disons que cette chose est engendrée de manière fortuite, comme dans le cas des monstres. De fait, lorsque ce qui est engendré par la nature vient à l'être sans atteindre le but en vue duquel il est né, nous disons aussi qu'il est lui-même né en vain, et nous affirmons que la chose qui en découle, parce que ce qui vient à l'être en vain est une cause par accident, a été engendrée de manière fortuite¹⁴⁵. C'est simplement que tout ce qui découle de ce qui est engendré par la nature, [178.30] s'il n'atteint pas le but pour lequel il est engendré, est dit venir à l'être de manière fortuite. [179.1] La pierre qui s'est déplacée vers le bas et qui est tombée de telle manière qu'on peut s'asseoir sur elle, c'est de manière fortuite qu'elle a acquis cette position, qui découle du mouvement naturel de la pierre vers le bas en raison de sa pesanteur. Il en va de même du cheval qui, en quête de nourriture, s'est dirigé vers un lieu déterminé et qui, pour cette raison, est sauvé [179.5] des ennemis. Car le désir naturel de nourriture est cause du salut pour le cheval, qui ne s'était pas déplacé en vue d'être sauvé.

Dire que le hasard est « une cause impénétrable à la raison humaine¹⁴⁶ », c'est l'opinion non pas de ceux qui accordent une nature au hasard, mais de ceux qui disent que le hasard réside dans une disposition particulière des hommes envers les causes. De cette manière, une même chose sera, pour une personne, le produit du hasard, mais ne le sera pas pour une autre, lorsque la première [179.10] connaît la cause de cette chose, tandis que la seconde l'ignore. De plus, puisqu'il existe plusieurs causes d'une même chose, s'il est vrai qu'il en existe quatre, et qu'il est possible que des gens connaissent certaines des causes et ne connaissent pas les autres, la même chose pourrait simultanément

145. Ce passage fait un lien en grec entre « naître lui-même en vain » (μάτην αὐτὸ γεγονέναι) et « naître fortuitement » (αὐτομάτως γεγονέναι).

146. Définition stoïcienne (*Chrys.* fr. 971-975), mais aussi attribuée à Anaxagore ou Démocrite (*Chrys.* fr. 972 et 975).

ment dépendre et ne pas dépendre du hasard pour la même personne, si elle connaît certaines des causes de cette chose, mais ignore les autres. Cette distinction n'a pas été faite, car ils ignorent à quel type de causes le hasard appartient. Car s'ils soutiennent que le hasard est une cause impénétrable non pas à certains [179.15] hommes, mais à tous les hommes en général, ils concéderont que le hasard n'existe absolument pas, puisqu'ils admettent que la divination existe et supposent qu'elle est capable de connaître les choses qui semblent être impénétrables aux autres hommes. Car si, par désir de définir ce point, ils prétendent que le hasard est une cause impénétrable aux illettrés, les choses qui viennent à l'être conformément aux sciences et aux arts, selon ce raisonnement, [179.20] seront les fruits du hasard pour ceux qui ne connaissent rien à la science ni à l'art. Car le non-menuisier ne connaît pas la cause des produits de la menuiserie, le non-musicien ignore la cause des œuvres musicales et, enfin, celui qui ne maîtrise pas un art ne connaît pas la cause des produits de cet art. L'art réside en effet dans le fait de connaître les causes des choses qui viennent à l'être conformément à l'art.

Sur le destin¹⁴⁷

[179.25] À propos du destin, il vaut la peine d'examiner ce qu'il est et en quels êtres il se trouve. Car le fait que le destin existe, la prénotion commune qu'en ont les hommes suffit à l'établir (car la nature n'est pas vaine ni privée de but). Anaxagore n'est pas en effet digne de foi quand il s'oppose à cette opinion commune, car il prétend certes que le destin n'est rien du tout, qu'un nom vide de sens¹⁴⁸. Mais ce [179.30] qu'est le destin et en quels êtres il se trouve, la prénotion des hommes ne suffit plus à le montrer. Car les hommes ne peuvent s'entendre ni entre eux,

147. Alexandre a rédigé un traité *Du destin*. Le présent chapitre en est un résumé plus ou moins bien réussi. Pour une analyse détaillée, voir Sharples, « Alexander of Aphrodisias' Second Treatment of Fate? *De anima libri mantissa*, pp.179-186 Bruns ». La traduction publiée dans Sharples (2004) est une révision d'une traduction précédente, parue dans *Alexander of Aphrodisias : On Fate*, p. 106-115.

148. Anaxagore, fr. B66 DK.

ni avec eux-mêmes sur ce sujet : ils changent d'opinion sur le destin selon les occasions et les circonstances. [180.1] À certains moments, ils admettent que le destin est quelque chose d'invincible et d'inévitable. Ils lui soumettent toutes les choses qui sont et toutes celles qui viennent à l'être. À d'autres moments, on les entend souvent parler de ce qui est contraire au destin et de ce qui est contraire à la destinée. La plupart du temps, ceux pour qui [180.5] les choses relevant du hasard se terminent mal et pour qui les choses relevant de la raison et d'un choix propre ne vont guère mieux fuient vers le destin comme vers un asile : ils transfèrent d'eux au destin la responsabilité des choses qui n'ont pas été faites ou qui ne sont pas faites comme il convient. Ils affirment alors que tout se produit conformément au destin. Mais lorsque leur chance tourne [180.10] au mieux, ils ne persistent plus dans la même opinion. Et il y a ceux pour qui les choses relevant de leur jugement propre sont de bon augure et pour qui les choses résultant du hasard s'harmonisent à leur jugement : ils rapportent à eux-mêmes plutôt qu'au destin la responsabilité des choses qui se produisent. Et il y en a encore d'autres, qui se rendent eux-mêmes responsables ou rendent la divinité responsable de tous les événements de bon augure, mais invoquent à grands cris le destin en ce qui concerne les événements malheureux.

Certains hommes sont aussi des charlatans. [180.15] Parce qu'ils ont compris que la majorité des gens sont incapables de juger du destin et de ce qui vient à l'être conformément au destin, et parce qu'ils ont compris avec quelle facilité les gens, par amour propre et par la conscience qu'ils ont d'être bons à rien, croient que le destin est responsable de toutes leurs méprises, ces charlatans déclarent que tout ce qui vient à l'être se produit conformément au destin et professent une sorte d'art par lequel, [180.20] disent-ils, ils peuvent tout connaître à l'avance et par lequel ils peuvent prédire n'importe quelle des choses qui se produiront. C'est qu'aucune des choses ne vient à l'être sans être soumise à une nécessité, qu'ils nomment « destin ». Prenant comme auxiliaires ceux qui sont responsables de leur art¹⁴⁹, ces charlatans arrivent à persuader la plupart des hommes, car ils

149. C'est-à-dire ceux qui prétendent que le destin contrôle tout.

s'en prennent à ceux qui sont dans des situations difficiles et malheureuses, à ceux qui en sont presque réduits à prier pour qu'on leur montre que cela se passe ainsi. [180.25] Par la pratique, par la compréhension qu'ils ont des choses de ce genre et par l'observation de ce qui découle de telles choses, ils prédisent avec habileté certains des événements qui découleront de l'état dans lequel sont les gens. Ainsi, parce qu'ils prétendent tenir ce savoir d'un art qui porte sur le destin, c'est un généreux salaire qu'ils réclament pour ce genre de pratique frauduleuse, car c'est avec joie que les gens qui tentent l'expérience donnent un salaire à ces charlatans, afin qu'ils soient les défenseurs [180.30] et les avocats de leurs propres erreurs. Ces charlatans ont fait croire à la plupart des hommes — qui renoncent par paresse à examiner ces questions et le rang qu'occupe le destin parmi les choses qui sont — que toutes les choses qui viennent à l'être se produisent conformément au destin.

Mais puisque pas même ceux qui invoquent le destin avec les plus grands cris ne semblent confier toutes choses au destin dans les actions de la vie [181.1] (car la vérité suffit à montrer que ceux qui disent assurément des faussetés parlent en se contredisant eux-mêmes), il vaut la peine, en reprenant la question du début, que nous examinions quelle est la nature du destin, en quelles choses il se trouve et jusqu'où s'étend sa puissance.

Nous examinerons d'abord à quels êtres il est raisonnable de dire que le destin s'applique. [181.5] Car ce point, une fois éclairci, deviendra un acquis préalable à nos autres investigations sur le destin. Ainsi, le fait de placer le destin dans toutes les choses qui sont et de dire qu'elles sont toutes gouvernées conformément au destin, tant celles qui sont éternelles que celles qui ne le sont pas, ce n'est pas raisonnable, surtout si ceux qui chantent le plus les louanges du destin ne s'accordent pas pour dire qu'il est cause de toutes les choses qui viennent à l'être. Car [181.10] il n'est pas raisonnable de dire que les choses éternelles existent conformément à un destin de ce genre. Il est en effet ridicule de dire que l'incommensurabilité de la diagonale au côté existe conformément au destin, ou que c'est en raison du destin que le triangle possède des angles intérieurs qui sont égaux à deux angles droits et, de manière générale, il n'est aucunement raisonnable de soutenir que les choses qui restent toujours pareilles et

identiques le sont conformément au destin. Mais il n'est pas non plus raisonnable de croire que toutes les choses qui viennent à l'être obéissent au destin. Car parmi elles, toutes celles [181.15] dont l'apparition et le mouvement sont réguliers et définis échappent elles aussi au destin. Ce n'est pas en effet conformément au destin que le Soleil passe aux solstices d'hiver ou aux solstices d'été, et aucun des astres n'a le destin comme cause de son mouvement propre : de même qu'ils sont libres de l'influence d'une cause de ce genre du point de vue de leur être et de leur substance, il en va de même du point de vue de leurs activités propres. [181.20] C'est pourquoi, parmi les choses éternelles ou parmi celles qui viennent toujours à l'être de la même façon et de manière identique, le destin n'est cause de rien. L'activité du destin semble résider dans les choses qui sont soumises à la génération et à la corruption. Car c'est dans les choses qui, autant que leur disposition naturelle le permette, ont une aptitude envers les contraires que semble résider la force du destin, puisque le destin retient et conserve les choses dans l'un des états contraires conformément à une séquence ordonnée. [181.25] Car les choses qui ne seraient pas dans l'état où elles sont sans le destin, ce sont elles qui semblent être préservées dans un ordre déterminé en vertu du destin. Il s'agit, parmi les choses qui sont, de nulles autres que celles qui sont soumises à la génération et à la corruption. De sorte que c'est sans doute là que se trouve aussi ce qui relève du destin.

Et puisque, parmi les choses soumises à la génération et à la corruption, certaines existent conformément à l'art et à un raisonnement technique, que d'autres existent conformément à un choix et que d'autres encore existent conformément à la nature, [181.30] il faut examiner dans lesquelles de ces choses se trouve ce qui relève du destin, s'il n'est pas possible qu'il se trouve en toutes¹⁵⁰. Ainsi, soutenir que les choses qui viennent à l'être conformément à l'art existent et sont produites conformément au destin, cela ne s'accorde à aucune des doctrines sur le destin. Car il est ridicule de dire qu'un lit ou un banc sont venus

150. Le passage de 181.6-30 est comparé avec Plotin, *Ennéade* III, 1, *Sur la providence* dans C. Russi, « Le cause prossime plotiniane nell'esordio di *Enn.* III 1 [3] : consonanze e dissonanze con la tradizione aristotelica ».

à l'être conformément au destin, ou que c'est conformément au destin que la lyre rend un son juste. Si tel était en effet le cas, nous dirions **[181.35]** que chaque art est le destin. Mais les choses dont la cause est le choix n'existent pas non plus conformément au destin. Car le principe de ces choses se trouve en nous et non pas à l'extérieur. **[182.1]** Or, le destin ne se trouve pas en nous. De fait, même si le destin s'applique aux mêmes choses que ce qui dépend de nous, il est néanmoins différent de ce qui dépend de nous. Donc, parmi les choses soumises à la génération, il faut également éliminer du destin celles qui viennent à l'être conformément à l'art et à un choix. Et si on les élimine, il ne reste plus que les choses qui **[182.5]** ont la nature pour cause de leur génération : c'est donc en elles que ce qui relève du destin semble régner. Car si quelqu'un qui est versé en ces matières désire examiner les doctrines qui ont été proposées sur le destin, il découvrira qu'elles admettent que le destin ne s'applique pas à autres choses, ni ne se trouve en autres choses qu'en celles qui sont engendrées par la nature, et que, parmi celles-ci, le destin se trouve avant tout dans la nature des vivants et dans celle des choses qui se composent d'éléments soumis à la génération. Car il est fort inhabituel **[182.10]** de dire que la transformation des éléments les uns dans les autres se produit conformément au destin.

Donc, puisque ce qui vient à l'être conformément au destin se trouve dans les choses dont nous venons de parler et que ce point est devenu manifeste, il serait conséquent de chercher ensuite si le destin est nécessaire et inévitable, conformément à ce que dit le poète : **[182.15]** « J'affirme qu'aucun des hommes n'a fui son destin, qu'il soit lâche ou brave, dès le jour où il est né¹⁵¹ » ; ou s'il peut être transgressé, c'est-à-dire qu'il ne possède pas en lui-même une nécessité absolue.

Si nous partons du jugement commun des hommes sur cette question, nous n'avons aucune des deux hypothèses qui soient solidement établies. Car tantôt ils chantent que ce qui relève du destin **[182.20]** est nécessaire, et tantôt ils ne croient plus que le destin conserve une continuité parfaite. En fait, même

151. Homère, *Illiade* VI, 488-489.

ceux qui mettent le plus d'énergie dans leurs arguments sur la nécessité du destin et qui rapportent toutes choses au destin ne semblent pas croire en lui dans les actions de la vie. Par exemple, ils invoquent souvent le hasard, s'accordant à dire que celui-ci est une cause différente du destin. De plus, [182.25] ils ne mettent pas fin aux prières qu'ils adressent aux dieux, parce qu'une chose peut advenir grâce aux dieux et à l'encontre du destin, par l'intermédiaire de nos prières. De plus, ils délibèrent sur leurs propres actions, même s'ils soutiennent qu'elles aussi existent conformément au destin. Ils font appel à des conseillers et ne craignent pas d'employer la divination, comme s'il leur était possible, en connaissant les événements à l'avance, de se préserver contre l'un des décrets du destin.

Et puisque ces gens [182.30] se contredisent eux-mêmes sur ces matières importantes, étant en désaccord de la manière décrite (en tout cas, leurs subtils arguments sur l'harmonie qui règne entre leurs deux points de vue ne sont pas très persuasifs¹⁵²), et puisqu'il semble que ce sont dans les êtres soumis à la génération et à la corruption que se trouve aussi le contingent, qui est cause du fait que rien ne vient à l'être de manière nécessaire dans les choses où se trouve le contingent, il vaut la peine d'examiner ce point : soit le contingent existe, soit il n'existe pas. Car cette nature, si elle est définie, [182.35] nous aidera grandement à découvrir la substance du destin.

[183.1] Ainsi, l'usage commun suffit à établir la nature du contingent. Car pas même parmi ceux qui disent que toutes choses viennent à l'être de manière nécessaire, on ne trouvera quelqu'un qui, dans la vie et dans les actions de la vie, ne témoigne pas du fait que certaines des choses qui se produisent peuvent ne pas se produire, et que certaines des choses qui ne se produisent pas peuvent se produire. Néanmoins, [183.5] il est également facile de montrer ce point par un argument. Car plusieurs des choses qui viennent à l'être, croit-on, se produisent les unes par hasard, les autres par fortune, et le fait qu'il existe

152. Les stoïciens tentent en effet d'accommoder la liberté humaine dans un déterminisme universel. Ils défendent une thèse compatibiliste, à savoir que le déterminisme n'exclut pas la possibilité d'un libre choix. Le destin régit tout, mais quelque chose dépend malgré tout de nous.

aussi quelque chose qui dépend de nous est si évident que pas même ceux qui tentent d'établir que les choses qui relèvent du destin ont un caractère de nécessité absolue ne peuvent résister à cette opinion. Or, s'il y a quelque chose qui dépend de nous et qui concerne les mêmes choses que celles dont s'occupe **[183.10]** aussi le destin, on élimine le fait que le destin est inviolable, inexorable et nécessaire. Car nous ne pouvons dire que les choses que nous avons le pouvoir de choisir ou de ne pas choisir sont nécessaires. Or il est nécessaire, pour qui soutient que le destin existe, de dire qu'il concerne les mêmes choses que celles sur lesquelles s'applique aussi ce qui dépend de nous. Car ils disent soit que les fins seules viennent à l'être conformément au destin, **[183.15]** soit que les actions dont découlent les fins relèvent elles aussi du destin : d'une manière comme de l'autre, il s'ensuit qu'ils disent que le destin concerne les mêmes choses que celles sur lesquelles s'applique aussi ce qui dépend de nous. Donc, si l'on dit que les actions aussi viennent à l'être conformément au destin, ce qui est proposé devient immédiatement évident. Car ce qui dépend de nous se trouve aussi dans ces actions. Mais si ce ne sont que les fins, en vue desquelles se font les actions, qui relèvent du destin et si des fins déterminées découlent d'actions déterminées **[183.20]** (car la même fin ne découle pas de n'importe quelles actions), il est nécessaire de dire que les actions, dont des fins déterminées découleront, se produisent elles aussi conformément au destin. Car la fin qui est conforme au destin ne s'ensuivra pas, si les actions qui conduisent à cette fin ne viennent pas en premier. Or, ce qui dépend de nous s'applique également à ces actions.

Qu'il existe quelque chose qui dépend de nous, cela deviendra en effet évident à partir des points suivants, s'il est vrai qu'il faut user de démonstrations dans le cas de choses évidentes. **[183.25]** Prenons le fait que rien ne se produit en vain parmi <les> choses qui naissent primitivement de la nature : chez les hommes, le fait de délibérer, qui existe par nature et qui est aussi une œuvre primitive de la nature (s'il est vrai que c'est surtout en cela que l'homme semble être différent des autres animaux), se produirait en vain, n'engendrant rien, si celui qui délibère n'était pas maître de faire un choix au terme de sa délibération. **[183.30]** Car c'est parce que nous avons la liberté de le faire que nous

délibérons par nous-mêmes sur ce que nous devons accomplir (quoique nous céditions aux représentations, nous ne les suivons toutefois pas de la même manière que le font, parmi les autres vivants, les animaux qui sont irrationnels) et que nous appelons des conseillers, que nous estimons être plus compétents, pour qu'ils nous¹⁵³ aident à prendre une décision et à faire un choix sur les sujets proposés. [184.1] Et encore : en ce qui concerne des sujets plus importants et plus difficiles, nous n'hésitons pas à faire appel aussi aux dieux comme à des conseillers, parce que nous jugeons pouvoir apprendre d'eux, soit par des oracles, soit par des conseils, soit par des rêves, ce que nous devons davantage choisir parmi les choses qui sont sous examen.

[184.5] Pour établir ce point¹⁵⁴, il suffit aussi d'invoquer les codes de lois, dans lesquels des prescriptions sont imposées en certaines matières et dans lesquels les actions qui doivent être posées sont prescrites : ceux qui obéissent à ces prescriptions sont récompensés, alors que ceux qui ne le font pas sont châtiés. Mais s'il existe quelque chose qui dépend de nous, le contingent existe lui aussi, s'il est vrai qu'il dépend de nous de faire ou de ne pas faire quelque chose. Et si tel est le cas, il est impossible que ce qui relève du destin soit nécessaire dans les choses en lesquelles [184.10] ce qui dépend de nous a aussi sa place.

Et les prières que l'on adresse aux dieux suffisent elles aussi à établir qu'il existe des choses contingentes : si, parmi les gens, les uns demandent aux dieux de leur éviter certaines choses, alors que les autres leur réclament un don, c'est parce que certaines choses peuvent venir à l'être et peuvent ne pas venir à l'être grâce à l'intervention des dieux auxquels nous adressons notre demande.

Mais il est également possible de comprendre ce point à partir de la constitution naturelle de chacune des choses qui sont. Car la nature elle-même [184.15] n'a donné aux choses qui sont de manière nécessaire et à celles qui viennent à l'être de manière

153. Nous conservons le ἡμῖν des manuscrits contre la modification de Bruns reprise par Sharples et Accattino (2005) : ἡμῶν. Nous déplaçons la virgule avant le ἡμῖν et le construisons avec le συνάρασθαι. Il faut également enlever la virgule en 184.1, après le προκειμένον.

154. C'est-à-dire que quelque chose dépend de nous.

nécessaire aucune aptitude envers l'état contraire, mais une inaptitude envers les états qui leur sont impossibles. Car c'est en vain qu'ils auront une aptitude à se transformer en ces choses, puisqu'il est également impossible pour eux d'être autres qu'ils ne sont. Car nous voyons que le feu n'a pas en lui la puissance du froid, que la neige n'a pas la puissance du noir, que les objets lourds n'ont pas la puissance du léger [184.20] (du moins tant que ces choses restent <ce> qu'elles sont), et qu'<aucun> des êtres éternels n'a la puissance de se corrompre. En revanche, pour les choses qui n'existent pas nécessairement et qui ne restent pas circonscrites dans l'un des contraires, celles-ci tiennent aussi de la nature leur disposition à se transformer en leur contraire. Tel est le cas de la plupart des choses soumises à la génération et à la corruption, chez lesquelles l'un des contraires n'est pas inné. Car chacun d'eux peut se trouver ou ne pas se trouver dans les états contraires, [184.25] c'est-à-dire qu'il leur est possible de se trouver ou non dans cette disposition. Et ce qui peut se transformer en son contraire n'a pas à se trouver nécessairement dans l'état qu'il a atteint.

Et le fait que toutes les choses ne viennent pas à l'être de manière nécessaire repose, comme nous l'avons dit, sur ce qui dépend de nous et sur le hasard, lequel suffit à rompre la continuité des choses qui semblent se produire selon une certaine séquence. Et si le fait qu'il existe quelque chose qui dépend de nous n'est pas moins [184.30] évident que le fait que le destin existe, et s'il est évident que plusieurs choses se produisent aussi à cause du hasard et de la fortune, et si, de manière générale, c'est dans les choses qui sont soumises à la génération que réside aussi le destin et le contingent, et si le contingent élimine la nécessité, il est impossible que le destin soit quelque chose de nécessaire et [185.1] qui ne peut être transgressé.

De fait, on s'entend pour dire que toutes les choses qui viennent à l'être conformément au destin se produisent conformément à un ordre et à une séquence, et qu'elles ont en elles une succession. Car il est évident que les choses qui relèvent du destin ne sont pas semblables à celles qui viennent du hasard. Ces dernières sont en effet instables, se produisent rarement et sont presque sans cause, [185.5] alors que ce qui existe conformément au destin est tout le contraire. Ils affirment, par exemple,

que le destin est un enchaînement de causes¹⁵⁵. Mais le destin ne semble pas non plus être la même chose que ce qui existe conformément à un choix, car la continuité du destin semble souvent être interrompue par nous et par nos choix. En fait, dans le cas des choses engendrées et corruptibles, nous voyons qu'elles ont comme causes, hormis la nature qui les constitue et qui les fabrique, le choix, [185.10] la fortune et le hasard (car ce qui existe conformément à l'art ne se trouve pas en ces choses) : ce qui relève du destin semble n'être identique à aucune de ces causes. Il reste donc que le destin n'est rien d'autre que la nature propre de chaque chose. Car il est évident que ce qui relève du destin se trouve non pas dans ce qui est universel et commun, par exemple l'animal ou l'homme pris au sens simple, mais dans les particuliers comme Socrate et Callias. Et dans les particuliers, leur nature propre, parce qu'elle est d'un genre déterminé, est principe [185.15] et cause de l'ordre qui vient à l'être conformément à elle. Car en général, c'est d'elle que viennent aussi bien les vies que leurs dénouements, si rien ne vient la contrecarrer. Nous voyons en effet que le corps aussi, parce qu'il est tel ou tel en vertu de sa nature, est atteint de maladies et de corruptions par suite de sa constitution naturelle. Mais cela ne se produit pas de manière nécessaire. Car les traitements, les changements de climat, une ordonnance des médecins et les conseils des dieux suffisent à repousser [185.20] cet ordre de chose.

De la même manière, en ce qui concerne l'âme, on découvrira que les actions, les choix et les vies deviennent différents eu égard à notre constitution naturelle. Car le caractère des hommes est, selon Héraclite, leur démon¹⁵⁶, c'est-à-dire leur nature. Le plus souvent, en effet, les actions, les vies et les dénouements de ces vies découlent des constitutions [185.25] et des dispositions naturelles. Car la mort d'un homme qui est prompt au combat et qui aime par nature le risque est le plus souvent violente, car c'est son destin et sa nature, alors que pour l'intempérant et pour celui qui vit dans les plaisirs, sa mort survient le plus souvent dans des excès. Et l'individu qui est endurant trouve la mort dans

155. Pour les stoïciens, le destin est un enchaînement de causes, dont l'ordre et la succession sont inviolables (*Chrys.* fr. 920-924 et 1007).

156. Héraclite, fr. 119 DK = fr. 131 Pradeau.

un excès de labeurs et de souffrances. **[185.30]** Quant à l'avare, sa mort vient de son empressement à l'égard de ce qui est indifférent : cet empressement fait que les avares commettent l'injustice, qu'ils se préoccupent peu d'eux-mêmes et qu'ils se fatiguent au-delà de leur capacité. C'est pour cette raison, en tout cas, qu'on a l'habitude d'adresser à ce genre d'individus le reproche suivant : « il est devenu cause de sa propre mort ».

Si telle est la nature de ce qui existe conformément au destin, nous ne dirons plus que la divination est inutile, car elle prédit ce qui arrivera conformément à la nature **[185.35]** et elle nous aide, par ses conseils et ses prescriptions, à nous opposer à ce qui découle d'une nature mauvaise. En fait, la nature du hasard ne sera pas même éliminée, **[186.1]** mais elle sera cause de certaines choses, lorsque cette cause coïncide avec les choses qui viennent à l'être conformément à un choix. Et la divinité, les secours qui viennent d'elle, les prières et les demandes que nous lui adressons conservent encore plus une place propre, si ce qui relève du destin est de cette nature. Et il y a accord entre ces choses et le dicton selon lequel **[186.5]** plusieurs choses viennent à l'être par opposition à la fatalité et au destin, comme le montre aussi quelque part le poète, lorsqu'il dit : « à moins que tu ne désires aller en la demeure d'Hadès avant l'heure fixée par la fatalité¹⁵⁷ ». Et cette opinion pourrait être confirmée aussi par <le fait que> les devins, dans les choses qu'ils prédisent, ne tombent pas toujours juste.

Si les hommes n'ont pas cette opinion à propos du destin, **[186.10]** il n'y a là rien d'étonnant. Car la plupart font de bonnes conjectures sur les choses en général, mais, dans les détails particuliers, quand ils les définissent et en rendent un compte exact, ils se trompent grandement. C'est que le premier est l'œuvre de la nature, alors que le second est l'œuvre de la science.

Aristote a déjà évoqué le nom du destin dans le premier livre des *Météorologiques*, de la manière suivante : **[186.15]** « Mais il faut supposer que la cause de tous ces phénomènes¹⁵⁸ tient dans le fait qu'à des époques déterminées par le destin, tout

157. Homère, *Iliade* XX, 336.

158. À savoir que certaines régions de la Terre se couvrent d'eau, alors que d'autres s'assèchent.

comme l'hiver s'insère dans les saisons de l'année, un grand hiver se produit selon un grand cycle périodique¹⁵⁹ ». Par ces mots, il a semblé dire que le destin, c'est la nature. Car les périodes fixées par le destin, ce sont l'hiver et les cycles des autres choses : ces périodes présentent une succession naturelle, mais qui n'est pas inébranlable, ni [186.20] nécessaire. De plus, dans le cinquième livre de la *Physique*, il évoque à nouveau le destin de la manière suivante : « Est-ce donc qu'il existe aussi des générations forcées et qui ne suivent pas le destin, lesquelles sont contraires aux générations naturelles¹⁶⁰ ? ». Eh bien¹⁶¹, par ces mots, on apprend à nouveau qu'il emploie le mot « destin » à propos des choses qui viennent à l'être conformément à la nature. Car s'il soutient que ce qui est conforme à la nature est contraire à ce qui ne suit pas le destin, et si ce qui est conforme au destin est contraire [186.25] à ce qui va contre le destin, ce qui est conforme au destin sera identique à ce qui est conforme à la nature. Il n'est pas possible, en effet, de dire que plusieurs choses sont contraires à ce qui n'est pas conforme au destin, si ce qui n'est pas conforme au destin est une seule et unique chose : il n'y a pas ce qui est conforme au destin (qui est évidemment contraire à ce qui ne lui est pas conforme) et ce qui est conforme à la nature (qui est différent de ce qui est conforme au destin). Et Théophraste montre de manière très claire, dans son *Callisthène*, que ce qui est conforme au destin est identique à ce qui est conforme à la nature. [186.30] Et Polyzèlos fait de même dans le traité qu'il a écrit *Sur le destin*.

159. *Météorologiques* I, 14, 352a28-31.

160. *Physique* V, 6, 230a31-32.

161. Nous rétablissons la particule ἢ que Bruns et Sharples (2004 et 2008) éliminent à la suite d'Orelli.

Bibliographie

Nous donnons ici la liste des ouvrages qui ont directement contribué à l'élaboration de la présente traduction et des notes qui l'accompagnent. Sharples (2008) a compilé une bibliographie systématique et minutieuse sur la *Mantissa* (p. 239-256). Sur Alexandre d'Aphrodise en général, le lecteur peut consulter deux bibliographies détaillées, l'une dans R.W. Sharples, « Alexander of Aphrodisias : Scholasticism and Innovation », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Band 36.2, Teil II, Berlin, New York, De Gruyter, 1987, p. 1226-1243 ; l'autre dans P. Moraux†, *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, Bd. III, Alexander von Aphrodisias*, herausgegeben von J. Wiesner, Berlin/New York, De Gruyter, 2001, p. 621-650.

1. Éditions et traductions de la *Mantissa* (par ordre chronologique).

BRUNS, I., *De Anima liber cum Mantissa*, dans *Commentaria in Aristotelem Graeca*, Supplementum aristotelicum, vol. II, pars 1, Berlin, Reimer, 1887, p. 101-186. Les références au texte grec de la *Mantissa* renvoient à cette édition.

SHARPLES, R.W., *Alexander of Aphrodisias*, Supplement to « On the Soul », translated by R.W. Sharples, Ithaca/New York, Cornell University Press, 2004.

SHARPLES, R.W., *Alexander Aphrodisiensis, De anima libri mantissa*, a new edition of the Greek text with introduction and commentary by R.W. Sharples, Berlin/New York, De Gruyter, 2008. Cette nouvelle édition conserve la numérotation des pages et des lignes de l'édition de Bruns.

- ACCATTINO, P., *Alessandro di Afrodisia*, De anima II (Mantissa), premessa, testo rivisto, traduzione e note di Paolo Accattino, con la collaborazione di P.C. Ghiggia, Alessandria, Dell'Orso, 2005.
- DUFOUR, R., « Corrections au texte grec de la *Mantissa*, édition Sharples 2008 », *Laval théologique et philosophique* (67, 3), 2012, p. 587-588.

2. Traductions et études relatives au chapitre 2 de la *Mantissa* : le *De intellectu*.

- ACCATTINO, P., « Alessandro di Afrodisia e Aristotele di Mitilene », *Elenchos* (6), 1985, p. 67-74.
- ACCATTINO, P., *De intellectu*, introduzione, testo greco rivisto, traduzione e commento di P. Accattino, Turin, Thélème, 2001.
- BAZÁN, B.C. « L'authenticité du "De intellectu" attribué à Alexandre d'Aphrodise », *Revue philosophique de Louvain* (71), 1973, p. 468-487.
- MARTORANA, A.L., « Il maestro di Alessandro di Afrodisia », *Sophia* (36), 1968, p. 365-367.
- MORAU, P., *Alexandre d'Aphrodise : exégète de la noétique d'Aristotele*, Bibliothèque de la Faculté de philosophie et lettres de l'Université de Liège, Fascicule 94, Liège/Paris, Faculté de philosophie et lettres/Librairie E. Droz, 1942. Traduction française du *De intellectu* aux pages 185-194.
- MORAU, P., « Aristoteles, der Lehrer Alexanders von Aphrodisias », *Archiv für Geschichte der Philosophie* (49), 1967, p. 169-182.
- MORAU, P., « Ein neues Zeugnis über Aristoteles, den Lehrer Alexanders von Aphrodisias », *Archiv für Geschichte der Philosophie* (67), 1985, p. 266-269.
- OPSOMER, J. & SHARPLES R.W., « Alexander of Aphrodisias, *De intellectu* 110.4 : "I heard this from Aristotle" a Modest Proposal », *Classical Quarterly* (50, 1), 2000, p. 252-256.
- RASHED, M., « A 'new' text of Alexander on the soul's Motion », *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (41), supplement 68, special issue : *Aristotle and After*, 1997, p. 181-95. Voir p. 187-189 sur le *De intellectu*.

- SCHROEDER, F.M., « The Potential or Material Intellect and the Authorship of the *De intellectu* : a Reply to B.C. Bazán », *Symbolae Osloenses* (57, 1), 1982, p. 115-125.
- SCHROEDER F.M. & R.B. TODD, *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1990. Traduction anglaise annotée du *De intellectu* aux pages 46-74.
- SCHROEDER, F.M., « The Provenance of the *De Intellectu* Attributed to Alexander of Aphrodisias », *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* (8), 1997, p. 105-120.
- SCHROEDER, F.M et R.B. TODD, « The *De Intellectu* Revisited », *Laval théologique et philosophique* (64, 3), 2008, p. 663-680.
- THÉRY, G., *Autour du décret de 1210 : Alexandre d'Aphrodise, aperçu sur l'influence de sa noétique*, Kain (Belgique), Le Saulchoir, 1926.

3. Études sur Alexandre d'Aphrodise.

- ACCATTINO, P., « Alejandro de Afrodisia intérprete del *De anima* de Aristóteles », *Estudios de Filosofía* (40), 2009, p. 53-77.
- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Fate*, translation and commentary by R.W. Sharples, London, Duckworth, 1983. Contient notamment les chapitres 22 à 25 de la *Mantissa*.
- ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On Aristotle On Sense Perception*, translated by A. Towey, London, Duckworth, 2000.
- ALEXANDRE D'APHRODISE, *De l'âme*, introduction, texte grec, traduction et commentaire par M. Bergeron et R. Dufour, Paris, Vrin, 2008.
- AVOTINS, I., « Alexander of Aphrodisias on Vision in the Atomists », *The Classical Quarterly* (30, 2), 1980, p. 429-454.
- GANSON, T.S., « Alexander of Aphrodisias on the Role of Color Appearances », *Ancient Philosophy* (23, 2), 2003, p. 383-393.
- MOLINA, E., « Alessandro di Afrodisia, *Mantissa* 20 : strategie argomentative contro l'etica stoica », *Rivista di storia della filosofia* (61, 3), 2006, p. 457-468.
- MORAUX, P., *Der Aristotelismus bei den Griechen, von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, Bd. II, Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.*, « Peripatoi », 6, Berlin/New York, De Gruyter, 1984.