



ARISTOTE, *De l'âme*, Traduction par Richard Bodéüs

Yvan Pelletier

Volume 51, Number 1, février 1995

Société-Religion-Christianisme

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400901ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400901ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Pelletier, Y. (1995). Review of [ARISTOTE, *De l'âme*, Traduction par Richard Bodéüs]. *Laval théologique et philosophique*, 51(1), 191–199.
<https://doi.org/10.7202/400901ar>

recensions

ARISTOTE, **De l'âme**. Traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs.
Coll. « Texte intégral ». Paris, GF-Flammarion, 1993, 292 pages.

La traduction offerte ici par Richard Bodéüs présente l'intérêt de la traduction d'un texte philosophique faite par un philosophe, et se fait ainsi espérer comme plus apte à nous introduire à l'intelligence de ce traité capital d'Aristote. D'autant plus qu'elle est le fait d'un auteur qui a déjà consacré beaucoup d'énergie à l'ensemble de l'oeuvre d'Aristote et ne risque pas de mésinterpréter telle ou telle considération faute de familiarité avec ses parallèles dans d'autres traités. En outre, malgré toute l'érudition qu'il faut lui créditer, Richard Bodéüs a développé un respect suffisant de l'intelligence d'Aristote pour ne pas se laisser entraîner à créditer à la légère Aristote de contradiction ou d'évolution spectaculaire de pensée dès qu'un passage résiste à l'interprétation. Nous gagnons à cette attitude de nous faire présenter d'une manière relativement simple ce traité fort difficile et d'accéder à une intelligence appréciable de son articulation, que Bodéüs reconnaît très serrée : « Le lecteur attentif du *DA* n'échappe pas, en effet, à l'impression que, dans l'ensemble, le texte qu'il a sous les yeux est infiniment moins disparate qu'il n'y paraît de prime abord et traduit le dessein d'une pensée réfléchie. Derrière l'allure abrupte de l'exposé qui aligne les arguments sans grand apprêt, se dissimule une démarche fortement articulée du début à la fin » (p. 39).

L'apprécie en particulier la mise en relation de cette considération *de l'âme* avec les autres occasions où Aristote parle de l'homme, et la finesse avec laquelle Bodéüs fait ressortir ce que le propos de ce traité a de propre, de regarder l'homme en tant qu'animé, comme l'un de ces êtres naturels qui se distinguent de tous les autres par l'autonomie de leur mouvement, par le fait de vivre. De saisir ainsi le propos d'Aristote permet à Bodéüs d'éviter la facile impression qu'Aristote y contredirait des affirmations faites ailleurs, par exemple, dans l'*Éthique à Nicomaque*, sur la division bipartite ou tripartite de l'âme humaine. Autre qualité du traducteur et présentateur du traité : Bodéüs fait heureusement la part des données physiques concrètes périmées et des conceptions valides en permanence dans la théorie aristotélicienne de la sensation et de l'intellection. « On peut faire grâce ici des difficultés que soulève, dans ce document, un certain état de la science positive aujourd'hui périmé [...]. Ce genre d'inconvénient est souvent secondaire, dans l'exacte mesure où le propos du philosophe n'est pas nécessairement entamé par une connaissance plus *scientifique* de la nature. Les *erreurs* les plus flagrantes d'Aristote sur ce plan ne condamnent pas sans appel, sur un autre plan, les propositions de son analyse philosophique [...]. On peut encore, à propos du toucher et des autres sens, prendre au sérieux la formule qui, les concernant, parle de la réception par le sujet de la forme de l'objet sans sa matière. Là, du reste, se trouvent les véritables difficultés du *DA* pour l'interprète actuel : dans la signification et la portée exactes de ce genre de formules » (p. 41-42).

Il n'en reste pas moins que Bodéüs s'est mesuré là à une tâche extrêmement difficile, si tant est qu'elle ne s'avère pas impossible sous certains aspects. Comment rendre, en effet, dans une langue qui nous soit relativement familière, un angle de questionnement et de recherche qui, bien qu'il porte sur des problèmes fondamentaux et leur propose des voies de solution encore valides, est sorti depuis assez longtemps de la configuration intellectuelle contemporaine pour qu'on en ait oublié les concepts de base ? Comment articuler un vocabulaire technique qui fasse justice à un verbe aussi rigoureux

que celui d'Aristote, en évitant à la fois, devant une pensée aussi inattendue que la sienne pour l'homme d'aujourd'hui, de la rendre inaccessible en l'habillant de translittérations ou d'archaïsmes inintelligibles, tout autant que de l'anémier dans des mots familiers au lecteur actuel, mais teintés de connotations trop étrangères aux idées à traduire ? Bodéüs a dû, pour s'y essayer, se livrer à des audaces qui stimulent l'effort d'entrer dans l'intelligence du traité, mais dont, inévitablement, les avantages s'avèrent inégaux pour ce qui concerne la transmission des idées de fond du traité, et peut-être pas toujours un progrès sur des traductions antérieures plus sobres.

L'audace sans doute qui bouscule le plus le lecteur déjà familier d'une certaine lecture du traité *De l'âme* réside dans une division nouvelle du traité, qui s'éloigne de la division habituelle en trois livres et trente chapitres. Pour aider à suivre Aristote de plus près dans l'exécution de son propos, Bodéüs propose une division qu'il veut plus attachée à ce que fait Aristote effectivement. « Le texte traduit a été subdivisé en différentes sections selon le contenu et sans égard pour le traditionnel découpage en livres et en chapitres » (p. 69). La chose s'effectue assez aisément pour ce qui concerne les grandes articulations du traité, assez évidentes : après un proème, une doxographie critique suivie d'un exposé de la pensée propre d'Aristote ; dans cette dernière partie, d'abord la définition de l'âme, puis la description de ses facultés ; et dans cette description, un accent mis sur les fonctions nutritive, cognitive et motrice. La difficulté commence lorsqu'on cherche à manifester par des divisions et des titres l'articulation de détail des considérations livrées à l'intérieur de chacune de ces parties. Bodéüs y réussit assez bien, malgré quelques surprises. Je regrette toutefois l'allure un peu hétéroclite des titres et divisions ultimes, qui auraient eu intérêt à prendre une forme plus systématique et standardisée. Sans doute Bodéüs a-t-il voulu éviter de présenter comme des articulations rigoureuses ce qu'il percevait comme « des morceaux agencés avec plus ou moins de bonheur par les éditeurs anciens d'Aristote » et « des accidents au cours de la transmission du texte » (p. 26). Certaines asymétries d'importance étonnent quand même, comme ce « B.4. Le cognitif en général », intercalé entre les facultés intellectuelle et motrice, dans la suite des descriptions des facultés de l'âme (facultés nutritive, sensitive, intellectuelle, motrice). La clarté de l'articulation gagnerait à ce qu'on rattache à la description de la faculté intellectuelle les deux considérations qui y sont jointes, la première marquant son rapport au sens, la seconde faisant le point sur ce que la conception aristotélicienne du sens et de l'intelligence permet de garder des conceptions de ses prédécesseurs. En faire, comme Bodéüs, une conclusion à la considération du cognitif aurait requis, dans le niveau antérieur de division, de conserver la tripartition : « B.1. Nutritif » ; « B.2. Cognitif » ; « B.3. Moteur » ; et de subdiviser le cognitif en sensitif et intellectif. Plusieurs fois, la division de Bodéüs semble hésiter ainsi entre deux critères et aboutit à pareille asymétrie, qui ne me paraît pas faire tout à fait justice à la rigueur de l'articulation du traité.

*

* *

L'interprétation livrée dans la présentation et dans les notes suggère quelques doutes. J'en signale rapidement quelques-uns, sans les donner comme exhaustifs.

Bodéüs répond à un reproche qu'il imagine que l'on pourrait faire à Aristote, de ne pas traiter de toute espèce d'âme dans ce traité. Ce faisant, il insiste sur ce qu'Aristote y traite de toute âme de vivants de notre monde, réservant à la philosophie première l'espèce d'âme concernant l'intelligence pure. « La métaphysique ne développe donc, semble-t-il, qu'un autre point de vue sur la même espèce d'âme, lorsque *celle-ci constitue formellement une autre espèce de vivant* » (p. 16). Mais l'âme et le vivant n'ont-ils pas strictement rapport à l'être naturel ? Si l'on applique aux substances séparées la notion de vivant, et d'âme, cela ne sera-t-il pas en vertu d'une extension analogique irréductible à la reconnaissance d'une nouvelle espèce sous un même genre ?

On ne manque pas non plus de sursauter quand Bodéüs prête à Aristote la négation du sens commun et l'attribution aux sens externes propres de toutes les fonctions qui appellent l'existence de ce premier sens interne. Il entend lire chez Aristote même la preuve que chacun des sens externes perçoit sa propre opération et la distingue de celle des autres sens, un peu comme on y lit que c'est à eux que revient la perception de sensibles communs comme le mouvement et la grandeur. Il aborde même la présentation de cette considération en qualifiant l'expression *sens commun* comme « une fâcheuse ambiguïté » (p. 36). « Aristote précise que la perception des sensibles communs (le mouvement d'un corps, par exemple, sensible à la vue, aussi bien qu'au toucher, etc.) ne suppose donc pas un sixième sens. Autrement dit, l'analyse qui se poursuit ne met plus en évidence un nouveau sens propre, mais les fonctions communes aux sens déjà répertoriés, ce qui suppose l'unité du sensitif. *Ces fonctions communes comprennent, semble-t-il, la sensation que l'on a de voir, lorsqu'on voit, d'entendre quand on entend, etc., et le discernement des différences entre sensibles propres* » (p. 37). Dans les notes qui accompagnent la traduction, Bodéüs signalera ensuite où il trouve cela chez Aristote. « Aristote, en fin de compte, soutient que ce n'est pas non plus un sens *distinct* (l'un des quatre autres ou un sixième sens) [...] qui donne le sentiment de voir [...], parce qu'un tel sentiment est commun à toute perception. Les deux arguments qui suivent ont pour but de montrer dans un premier temps que seule la vue est en jeu lorsqu'on a le sentiment de voir du blanc » (p. 204, note 3). « Aristote donne à entendre que, semblablement, la même instance (la vue) qui perçoit le blanc, distingue celui-ci du noir dans le même temps et le même acte, et que, dans le jugement sensitif qui prononce sur la distinction de deux sensibles appartenant à des registres différents, il en va de même » (p. 210, note 3).

Il y a quelque chose d'étrange, encore, dans le statut ontologique qu'Aristote, d'après Bodéüs, accorde à l'âme, *réalisation du vivant* : l'âme serait la vie même... « L'âme ne peut être autre chose que cela que nous appelons la vie naturelle elle-même, bien qu'Aristote ne le dise pas expressément, la vie conçue comme un ensemble de *capacités* ou de *fonctions* remplies au moyen d'organes corporels. C'est une position à coup sûr délicate, qui se maintient précairement, sur le fil du rasoir, entre le spiritualisme dualiste et le monisme matérialiste, refusant apparemment la simplification du second et la complication du premier » (p. 46).

Ayant « de la peine à se représenter pourquoi Aristote prête à cet acte d'intelligence une nature substantielle impérissable » (p. 54), Bodéüs y va de beaucoup d'ingéniosité pour trouver qu'Aristote conçoit l'intelligence humaine comme incorruptible... sans être immortelle. À son dire, l'intelligence « n'est probablement substance qu'à *titre de forme*, ainsi que toute âme [...]. Et probablement n'est-elle impérissable qu'à ce titre aussi, parce que toute forme spécifique est, par définition, immatérielle et qu'elle se perpétue, de génération en génération, dans les individus dont elle est la forme [...] » (p. 54). Bodéüs est conscient qu'il s'écarte là de la manière habituelle de comprendre Aristote, et admet qu'« il est très difficile d'étayer ces hypothèses » (p. 54). Mais il s'y essaie en cherchant appui sur le « parallélisme étroit entre la forme humaine ou l'âme intellective et la forme animale ou l'âme sensitive » (p. 54), que l'on note ailleurs dans le traité. Aristote laisse entendre, dit-il, que l'intelligence humaine « ne peut être considérée autrement que le sens, lequel ne s'affaiblit, chez le vieillard, qu'à la mesure de ses organes sensoriels, mais reste en lui-même intact jusqu'à la mort, comme le prouverait la greffe d'un nouvel organe jeune. Cela signifie, d'une part, que l'âme (*sensitive*) de l'animal est, en elle-même, chose aussi incorruptible que l'âme (*intellective*) de l'homme et que, d'autre part, l'intelligence individuelle est aussi tributaire du corps que le sens dans l'exercice, par le vivant, de ses facultés, donc, probablement aussi éphémère que lui » (p. 54-55). En annotant ensuite le texte d'Aristote, Bodéüs tire dans ce sens les phrases dont certains ont cru qu'elles suggèrent le plus qu'Aristote voit l'âme humaine comme immortelle. Par exemple, à propos de la phrase : « L'intelligence est sans doute quelque chose de plus divin et qui ne s'affecte pas » (p. 119), il commentera : « Cette dernière phrase, pour beaucoup d'interprètes, serait une

concession par laquelle Aristote reconnaît l'incorruptibilité absolue de l'intelligence individuelle et, par elle, l'immortalité de l'âme humaine, selon l'impression commune. Il me paraît que *le philosophe, dans tout ce qui précède, entend suggérer le contraire*. Après avoir transféré sur le vivant (la véritable substance) tous les mouvements qu'on attribue d'ordinaire à l'âme humaine, l'impassibilité de celle-ci, en elle-même, ne peut donc être que celle de la forme humaine, qui, en tant que forme, n'est pas ce à quoi s'attribue proprement un mouvement. Et *c'est encore, probablement, en tant que forme, que l'intelligence est donnée ici comme étant peut-être chose plus divine que le composé corruptible : non parce que l'intelligence de l'individu lui survivrait comme une substance individuelle*, mais parce que la forme de l'individu se perpétue dans les individus également humains auxquels il donne naissance » (p. 119, note 2). Encore une fois, Bodéüs admet qu'il met là beaucoup du sien : « Mais cela demeure discutable » (p. 119, note 2). De fait, on dépasse ici le contexte : Aristote n'en est pas à discuter de l'immortalité de l'âme ou de l'intelligence, mais à contester l'attribution stricte de mouvements, des passions par exemple, à l'âme. Pour ce faire, il cite à l'appui, *dialectiquement*, l'opinion de gens qui croient toute âme et toute intelligence incorruptibles. Il est donc dangereux de chercher là un éclairage direct sur ce que pense Aristote lui-même de l'immortalité individuelle de l'intelligence humaine. Pour ce, il faut plutôt le lire où il dit sa pensée propre. Il ne se prononce pas exactement sur ce point de l'immortalité de l'âme humaine individuelle, mais insiste tellement sur ce que, « en bonne logique, l'intelligence de l'âme [...] ne se trouve pas [...] mêlée au corps » (p. 223), car alors « elle disposerait de quelque organe, comme la faculté sensitive, alors qu'en fait, elle n'en a aucun » (p. 223) et sur ce que « le sensitif ne va pas sans le corps, tandis que l'intelligence en est séparée » (p. 224), que le difficile est plutôt de se représenter comment Aristote pourrait, en même temps, prêter à l'intelligence humaine une nature périssable. D'où tiendrait-elle de quoi périr ?

La traduction et l'annotation de ce qui concerne l'intelligence agente paraît agitée de la même préoccupation d'économiser l'immortalité. L'intention d'Aristote est de distinguer nettement deux principes dans l'intelligence humaine, comme en tout ce qui n'est d'abord qu'en puissance ce qu'il est appelé à être, l'un avec la seule nature de pouvoir prendre la forme de toute nature intelligible, l'autre par essence en acte, toujours prêt, comme un habitus, à agir, à conférer aux phantasmes sensibles l'abstraction, l'immatérialité qui les rend aptes à informer la partie potentielle de l'intelligence. Bodéüs hésite. Tantôt, il assimile les deux principes l'un à l'autre, comme deux moments ou aspects d'un même sujet : « La première, qui "devient toutes choses", devient [...] la seconde, "qui produit toutes choses" » (p. 228, note 5). L'occasion en est l'énumération des caractéristiques de l'intelligence agente, comme elle en partage trois sur quatre avec l'intelligence potentielle. Bodéüs traduit même de façon à donner la quatrième, propre à l'intelligence agente, comme la cause des trois autres : « Cette intelligence est séparée, sans mélange et impassible, *puisque* elle est substantiellement activité » (p. 228). Cette causale ne fait pas injure à la grammaire grecque, comme on a affaire à une proposition participiale (τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια), mais au sens, l'intelligence potentielle possédant les trois *effets* sans la *cause*. Cela suffirait pour faire profiter l'intelligence agente de l'explication donnée de *l'incorruptibilité mortelle* de l'intelligence potentielle. Tantôt, il tend à séparer plus ou moins l'intelligence agente de l'individu pour en faire « un acte commun à l'espèce intelligente (l'homme), transmis d'individus à individus et éternel comme l'espèce elle-même » (p. 228, note 4). Au principe de cette *désindividualisation* de l'intelligence agente paraît agir une confusion entre les niveaux premier et second que l'acte peut prendre. Ce qu'Aristote présente comme un acte premier, *à la manière d'un habitus* (ὡς ἔξω τῆς) et même *en acte par essence* (τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια), Bodéüs paraît l'entendre comme un acte second – « Ce "principe" doit lui-même être un acte d'intelligence » (p. 228, note 4) –, ce qui lui rend difficile de l'admettre dès avant l'entrée en apprentissage de l'enfant : « Il est donc difficile de reconnaître ce principe à l'âme du sujet individuel (l'enfant, par exemple) avant tout exercice de l'intelligence et toute instruction » (p. 228, note 4). On ne peut manquer d'apercevoir l'inversion de sens :

Aristote sent la nécessité de l'existence d'une intelligence agente pour rendre compte du passage à l'acte de l'intelligence potentielle ; et Bodéüs croit nécessaire qu'il y ait d'abord eu, grâce à l'éducation et à l'instruction, de premiers passages à l'acte, pour rendre compte de la présence de l'intelligence agente...

Le cycle se termine avec le difficile passage de la fin du chapitre, où Aristote paraît affirmer que l'âme et l'intelligence humaine n'est immortelle et éternelle que dans ce qu'elle a de séparable, quoique, dans la mesure où elle est de fait séparée, elle se trouve inévitablement privée de penser, comme est corruptible et non séparable la partie capable d'être impressionnée et de former des images (ὁ δὲ παθητὸς νοῦς φθαρτός), elle qui est indispensable à l'opération d'intelliger, sinon à l'existence de la faculté intellectuelle. Bodéüs ramène encore l'immortalité et l'éternité dont il s'agit à celle de la forme qui, « en tant que telle, échappe à tout devenir » (p. 229, note 5) et, niant en somme l'immortalité individuelle, il croit ainsi prévenir « l'objection que soulève, au plan individuel, le caractère inaltérable de l'intelligence dont nous participons » (p. 230, note 1).

*

* *

D'autres hardiesses interviennent plus ponctuellement, quand il s'agit de rendre tel ou tel passage, ou telle ou telle notion, ou tel ou tel terme technique. Quelques cas notés au hasard d'une première lecture montreront le type de solutions que favorise Bodéüs pour donner accès aux notions les plus fondamentales. Peut-être le terme le plus difficile à rendre est-il, à cause de sa richesse de connotations, le mot λόγος. À quel mot français confier la traduction d'un terme grec issu de l'idée de cueillir, de trier, de discerner, et qui désigne l'intelligence humaine, tantôt en elle-même, tantôt dans l'une ou l'autre de ses multiples et diverses opérations et oeuvres – concept d'une essence, définition, énoncé, argument, moyen terme – ou dans leurs expressions verbales correspondantes – phrase, locution ? Sur le traducteur qui tentera de forcer toute cette diversité à l'intérieur d'un seul mot, c'est sans doute *raison* qui exercera la plus grande séduction. Bodéüs en fait grand usage. Et de fait, *raison* comporte, ou a comporté à des moments de son histoire, la plupart des sens de λόγος. Mais en plusieurs cas, il bouscule l'intelligence française, qui reste interdite, tellement elle ne s'attend pas à trouver sous ce mot la notion que Bodéüs veut lui faire rendre. Quand, ainsi, λόγος désigne ce qui, d'une chose, fait qu'elle est ce qu'elle est et fonde l'idée que l'on s'en fait, saisira-t-on, s'il est question de la *raison* de la chose ? En comparant deux manières de définir la colère, Aristote, version Bodéüs, nous dit que l'une « rend compte de la matière et l'autre de la forme ou de la raison, car la raison, c'est la forme de la chose et elle doit être nécessairement inhérente à telle sorte précise de matière pour être une raison » (p. 86). Il est ensuite question de « la raison qu'on donne d'une maison », puis la question est posée : qui est le *naturaliste* ? « Est-ce celui qui considère la matière, en ignorant la raison, ou celui qui n'envisage que la raison » (p. 86) ? Sans doute le français impose-t-il encore à *raison* de signifier la cause, mais, à l'inverse de λόγος, *raison* ne pointe-t-il pas plus spontanément la cause finale que la cause formelle ? Si l'on demande à un francophone la raison de quoi que ce soit, il pensera d'emblée à son but, mais jamais à sa forme. Aussi n'est-il pas évident qu'il y ait là progrès sur la traduction de Tricot et de Barbotin, qui recourent à *notion* ou à *forme*, selon le contexte.

Ailleurs, où il s'agit pourtant encore de définir (ὁρίσσαι, διορίσσαι), Bodéüs abandonne *raison*, mais ne surprend pas moins en parlant de *formule* ! « [...] tâcher de définir ce qu'est l'âme et ce que peut être sa *formule* la plus commune » (p. 133). Même en excusant ce qu'a d'un peu *einsteinien* la *formule de l'âme*, on sent que l'on change de niveau. Pour la colère et la maison, qu'on ne considérerait, en fait, que pour comprendre la manière convenable de définir en science naturelle, on s'intéressait à leur concept et à ce qui le fonde, tandis que pour l'âme, où il s'agit maintenant

d'appliquer la manière de définir annoncée, on va chercher une formule, c'est-à-dire, un agencement de mots. Ce déplacement de l'accent ne me paraît pas heureux. L'avantage du grec, c'est que λόγος, qui désigne tout aussi bien l'oeuvre de la raison qui conçoit la chose, ou le fondement de ce concept dans la chose, ou l'expression verbale de la chose ainsi conçue, n'oblige pas à limiter la considération à un niveau. En français, c'est différent : si l'on parle de *raison*, il est difficile de rester conscient qu'on s'intéresse jusqu'à l'expression du concept ; et si l'on parle de *formule*, on oublie très certainement que le premier intérêt est justement la conception que l'on se forme de l'âme, et seulement en corrélation avec cette conception l'agencement de mots qui nous permettra de la rendre. Cet effet ne fera que se renforcer, plus loin, avec *formule d'une définition*, pour rendre ὁριστικὸν λόγον (p. 140) et λόγος τῶν ὄρων (p. 141).

On trouve une autre innovation de digestion difficile avec *réalisation* comme traduction δ'ἐντελέχεια. Il est certain qu'une solution de remplacement est souhaitable pour la translittération d'usage courant, *entéléchie*. Mais n'y aurait-il pas lieu de chercher une expression de plus grande parenté étymologique ? Ἐντελέχεια renvoie à la forme en ce que sa possession donne d'une certaine manière d'avoir en soi sa propre fin. *Réalisation*, de *res*, me paraît avoir le tort de renvoyer plus à la matière qu'à la forme, de désigner davantage l'existence que reçoit la forme en prenant matière, que l'essence déterminée que gagne la matière à prendre forme. Ne parlerait-on pas plus avantageusement d'*achèvement*, ou de *perfection* ? Quoiqu'on pourrait craindre, là, que ces mots ne soient entendus d'une manière trop superficielle, puisqu'on nomme souvent ainsi la seule toute dernière forme que l'on donne à quelque chose...

Un autre terme capital, mais d'une extrême difficulté à rendre en français de manière cohérente et constante, est οὐσία, le substantif qui correspond à εἶναι. Le français a hérité du latin la coutume de parler d'*essence*, tant qu'il s'agit plus spécialement de la nature d'une chose, de ce qu'elle est, de ce qui la fait être telle, de sa forme – de la substance seconde, en somme – et de parler de *substance* quand on vise tout ensemble le composé, la chose individuelle dans son existence indépendante, ou dans sa relation de sujet avec d'autres natures qui coïncident en elle. Le grec ne connaît pas ce dédoublement ; parlant toujours de l'οὐσία, il évite une regrettable dispersion de l'esprit. Il est bien tentant de rétablir cette unité, et Bodéüs s'y essaie en cherchant à s'en tenir à *substance*. Certes, j'approuve très fort son intention de « m'en tenir le plus possible au même mot français pour le même terme d'Aristote » (p. 69) ; et il serait injuste de ne pas lui concéder qu'« une part de convention existe dans le choix, discutable, entre plusieurs traductions possibles de certains termes » et « dans la décision de maintenir ce choix tout au long du texte, même là où il serait préférable de traduire autrement » (p. 70). Mais je crois qu'en l'occurrence, il y aurait eu avantage à promouvoir *essence* plutôt que *substance*. Il me paraît plus facile, en effet, de se faire à l'idée qu'une chose qui est en elle-même soit une *essence*, étant donné le lien clair entre *essence* et *être*, comme entre *essentia* et *esse*, que d'orienter *substance* à signifier de préférence la forme et la nature d'une chose que sa matière, ou son composé, ou sa fonction de sujet. Parler de la *substance de chaque sens* (p. 166) oriente plus naturellement le lecteur vers ce dont serait fait le sens que vers la forme d'après laquelle le définir. On atteint peut-être la demande la plus grande de souplesse intellectuelle, quand on doit lire que l'intellect agent est *substantiellement activité*, τῇ οὐσίᾳ ὧν ἐνέργεια (p. 228). D'ailleurs, quand il arrive à traduire les expressions où entre le verbe εἶναι, Bodéüs doit revenir à l'essence : τὸ δ' εἶναι ἕτερον, *d'essence différente* (p. 195) ; τὸ δ' εἶναι αὐταῖς, *leur essence* (p. 206). La présence d'οὐσία et d'εἶναι dans la même phrase donne lieu à un slalom impressionnant : « Τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιαυτῷ σώματι [...] ἦν μὲν γὰρ ἂν τῷ πελέκει εἶναι ἡ οὐσία αὐτοῦ, καὶ ἡ ψυχὴ τοῦτο » devient : « La détermination qui fait essentiellement de telle sorte de corps ce qu'il est [...] la détermination qui fait essentielle la hache serait sa substance et son âme s'identifierait à cela » (p. 138).

Imputation, pour κατηγορία (p. 78), me paraît plus heureux. On y retrouve fidèlement la même idée d'impartir à un sujet un attribut qui le fasse connaître sous quelque aspect, avec cette connotation juridique d'une accusation, d'une dénonciation.

Φωνή constitue un autre de ces défis à la traduction exacte d'Aristote. Bien que vox, en latin, convienne admirablement à sa traduction, nous n'avons pas, en français, de nom tout à fait adéquat pour ce son produit spécifiquement par l'animal, par le choc de l'air sur les organes respiratoires, pour communiquer avec ses semblables en vue d'un meilleur être. Φωνή et vox nomment ce son de la manière la plus commune, à partir de ses espèces tout à fait inarticulées, gémissements et cris d'animaux, jusqu'à l'espèce si subtilement composée qui peut recevoir un sens convenu à l'intérieur du langage humain. Voix (p. 178) ne me paraît pas bien convenir, ne renvoyant pas spontanément à un son particulier émis, mais à l'organe de la parole ou à un ensemble de qualités des sons émis par une personne donnée. Peut-être *phonation* (p. 179) conviendrait-il mieux, si ce n'est que ce mot renvoie plus naturellement à l'action de le produire plutôt qu'au son lui-même. À défaut de mieux, j'opterais plutôt pour *phonème*, en essayant de surmonter son handicap d'avoir été jusqu'ici réservé à l'expression technique des tout premiers éléments vocaux et de demander une extension pour nommer aussi les mots complets, les phrases et les cris et gémissements des animaux. Mais la même extension n'a-t-elle d'ailleurs pas été nécessaire avec vox, dont la première imposition paraît bien s'être restreinte au son articulé ?

Il est très difficile de convenir d'un équivalent adéquat pour φυσικοί. En un passage où il est couplé avec διαλεκτικοί, Bodéüs nous propose des *spécialistes de la nature et de la discussion* (p. 85). Sans faire tout à fait faux, l'étiquette a certainement quelque chose de lourd, surtout qu'il s'agit de termes qui ont à revenir. Bodéüs lui-même ne s'y accroche pas et désigne plutôt, dès la page suivante (p. 86), des *naturalistes*. On cherche certes un terme qui vaille mieux que l'habituel *physicien*, à cause de toute la connotation de science expérimentale moderne attachée au terme *physicien*. Et la racine latine de *naturalistes* conduit plus spontanément à imaginer une intelligence préoccupée par la nature. Néanmoins, le traducteur qui veut ainsi privilégier les racines latines rencontre le problème que certains termes grecs sont difficilement contournables ou n'ouvrent que sur des termes latins peu comestibles. Quelque terme issu du latin pourrait-il, par exemple, avantageusement remplacer *dialecticien* ? Tout de même pas *discuteur* ! ou *dialogiste* ! Par ailleurs, *naturaliste* échappe difficilement à certaines connotations qui le prédisposent au contresens : d'abord, il renvoie généralement à un intérêt pour le détail de l'observation des choses naturelles, tandis qu'Aristote conçoit son φυσικός comme intéressé de la façon la plus vive aux causes les plus radicales des phénomènes naturels ; ensuite, *naturaliste* sent le naturalisme, c'est-à-dire, une tendance à réduire toute réalité à la nature matérielle, en résistance, donc, à toute métaphysique, tandis qu'Aristote oppose plutôt les φυσικοί aux platoniciens, éléates et autres penseurs qui ne se préoccupent pas assez de donner aux phénomènes naturels une explication naturelle, conforme à la manière d'exister des choses naturelles. Ce qui laisse plutôt en panne pour traduire.

Certains choix hors coutume s'expliquent plus difficilement. Comment Bodéüs en est-il venu à accréditer *représentation* pour la traduction de φαντασία ? Pourquoi ne s'en est-il pas tenu au nom traditionnel de cette faculté : l'imagination ? Outre que *représentation* nous renvoie bien plus naturellement à une opération et à son produit qu'à une faculté, il présente en français autant d'extension que *connaissance*. Toute connaissance, qu'elle soit du sens externe, du sens interne ou de l'intelligence, constitue une représentation de son objet. De sorte que si « la représentation se distingue et de la sensation et de la réflexion » (p. 215), ce n'est pas tant comme connaissance d'une autre faculté que comme une manière plus générale de parler de la sensation et de la réflexion. Sans doute φαντασία se prête-t-il aussi à désigner la connaissance dans son ensemble, assez même pour qu'Aristote sente le besoin d'avertir de ne le pas prendre au sens large, mais, à la différence de *représentation*, il a déjà aussi le sens plus restreint de la faculté imaginative. Aussi, quand,

dans une même phrase, φάντασμα, pourtant de même racine, se traduit *apparition*, on en vient à une affirmation plutôt dépayssante : « Si, donc, il s'agit de la *représentation* en vertu de laquelle nous disons avoir une sorte d'*apparition* devant nous [...] » (p. 216). Comparer : « Si donc l'*imagination* est la faculté en vertu de laquelle nous disons qu'une *image* se produit en nous [...] » (Tricot), et « Si donc l'*imagination* est cette fonction dont on dit qu'elle produit en nous l'*image* [...] » (Barbotin).

Bodéüs suit d'autres traducteurs en rendant ὑπόληψις par *croyance* : « Elle [la représentation, par quoi il faut entendre l'imagination] n'a pas lieu sans la sensation et, sans elle, il n'y a pas de *croyance* » (p. 215). Je ne suis pas à l'aise avec cette traduction. Même en accordant l'interprétation faite de ce passage, il me paraît que ce mot connote trop la subjectivité pour rendre adéquatement la simple adhésion à un énoncé comme vrai, abstraction faite de l'intervention d'éléments étrangers à la simple évidence. Pourquoi pas simplement *adhésion* ? Toutefois, ici comme dans les autres occurrences, il ne me semble pas qu'il s'agisse d'adhésion pure et simple, mais de l'adhésion endoxale, celle que l'on accorde aux principes, puis aux conclusions d'une discussion, comme y fait d'ailleurs allusion Bodéüs plus loin, en note : « La distinction semble être [...] de deux modes d'opération (l'un scientifique, l'autre opinatif) de l'intelligence » (p. 223, note 2). Alors, c'est le verbe qui paraît dans le texte – ὑπολαμβάνει – et Bodéüs, plutôt que de *croire*, parle de *se former des idées*, qui ne pèche pas par excès de précision. D'où vient, ici, la nécessité de ne pas traduire avec constance ?

Dans le même contexte un autre mot désigne cette adhésion qualifiée : πίστις, mis en rapport avec un nom et un verbe de sa parenté : πειθῶ et πεπεισθαι. Dans un argument pour manifester qu'il y a différence entre imagination et opinion, Aristote recourt à ce que l'opinion entraîne la conviction et à ce qu'il faut une raison pour être convaincu : l'opinion (δόξα) entraîne une forme d'adhésion que l'on peut nommer *conviction*, ou *persuasion*, (πίστις), laquelle présuppose qu'on ait été de fait convaincu, ou persuadé, (πεπεισθαι), et cet acte de *conviction*, ou de *persuasion*, (πειθῶ) nécessite lui-même une raison (λόγος). Le français nomme également *conviction*, ou *persuasion*, l'acte dans lequel on convainc, ou persuade, (πειθῶ) et la disposition qui résulte de cet acte (πίστις). Pour éviter la confusion, Bodéüs recourt à *conviction* pour rendre l'acte et à *persuasion* pour la disposition : « L'opinion s'accompagne de conviction » (p. 218). « Si toute opinion entraîne la conviction et celle-ci la persuasion, la persuasion, de son côté, entraîne la raison » (p. 218). Étant donné que les deux se prêtent à nommer autant l'action que son résultat, ce procédé a le malheureux effet de donner l'impression d'une distinction arbitraire, ici, entre *conviction* et *persuasion* comme entre choses d'ordres différents. Il serait plus simple de distinguer l'acte et la disposition qui en résulte en se limitant à la forme verbale pour l'acte. On pourrait dire, par exemple : « Toute opinion appelle une conviction, et la conviction, qu'on ait été convaincu, et le fait d'avoir été convaincu, qu'on nous ait donné une raison. » Maintenant, *conviction* vaut-il mieux que *persuasion* ? La discussion en reste ouverte.

Énonciation me semble trop attaché à désigner l'intelligence composée, qui affirme ou nie la composition d'un attribut à un sujet, pour pouvoir désigner l'intelligence simple, surtout justement en opposition à l'intelligence composée, comme en use Bodéüs, pour traduire φάναι μόνον (p. 235). Φάρις revient plus loin pour signifier l'affirmation, en opposition à la négation, ἀντίφασις (p. 239), et Bodéüs traduit encore *énonciation*. Le mot grec se prête plus à désigner tantôt l'un, tantôt l'autre, et désigne en premier l'intelligence simple, de sorte que c'est sur elle qu'il attire l'attention, quand on le qualifie avec μόνον. Il me semble qu'à l'inverse, *énoncer* laisse d'abord attendre l'affirmation de quelque chose de vrai ou de faux.

Je trouve malheureux de nommer l'appétit rationnel *souhait*, en opposition avec les deux appétits sensibles, dits *désir* et *ardeur*. « L'appétit est, en effet, désir, ardeur et souhait » (p. 147). « Dans

la partie propre au raisonnement, prend naissance le souhait et dans la partie irrationnelle, le désir et l'ardeur » (p. 241). Il n'est sans doute pas facile de traduire ἐπιθυμία, θύμος et βούλησις, qui nomment les différents appétits par leurs actes les plus caractéristiques : désirer, pour le concupiscible, se fâcher, pour l'irascible, et vouloir, pour l'appétit rationnel. *Souhait* fait extrêmement pâle pour βούλησις. J'imagine que Bodéüs, à la suite de Gauthier, n'aura pas voulu qu'on le soupçonne de prêter à Aristote une conception de l'appétit rationnel propre au Moyen Âge, où, croit Gauthier, on a fait bien davantage pour éclaircir la notion de volonté ; mais cette phobie de l'anachronisme se jette dans une invraisemblable disproportion, quand elle crédite à Aristote, qui a pourtant nettement vu la nécessité d'un appétit rationnel, et d'un appétit rationnel que la nature appelle à commander l'appétit sensible, de l'avoir conçu comme simple souhait.

Un procédé difficile à éviter, quand on passe du grec au français, c'est de tourner des expressions à la fois très concrètes et simples en formules très abstraites et lourdes. Un exemple en est τὸδε τι, qui devient *une réalité singulière* (p. 135). Ne garderions-nous pas mieux la légèreté concrète du grec avec *telle chose* ?

On ne peut éviter d'éprouver quelque difficulté à concocter les phantasmes nécessaires pour entendre ce qu'Aristote-Bodéüs signifie par des *données obscures quoique évidentes* (p. 140). De fait, la difficulté est plus linguistique que conceptuelle. Aristote remarque en plusieurs endroits qu'il n'y a pas coïncidence entre ce qui, de soi, de par sa nature, est le plus intelligible et ce qu'il y a de plus manifeste pour nous, ce que nous connaissons le plus facilement. Il est facile de le comprendre, mais le rendre brièvement et clairement est une autre affaire. On a le choix entre s'encombrer des précisions *par soi* et *pour nous* – c'est la solution la plus nette –, ou de chercher un vocabulaire qui renvoie clairement à l'un ou l'autre. Mais la tâche est plus difficile, et il ne me semble pas que Bodéüs y réussisse vraiment, car *évident* comme *obscur*, à mon avis, renvoient l'un et l'autre à une qualité de l'objet, plus ou moins intelligible de soi.

Quelques coquilles ont dû faire frémir l'auteur, car elles suggèrent une hâte malheureuse dans l'édition. Il est assez frappant que les plus notables interviennent dans la page sans doute la plus difficile du traité, à propos de l'intelligence agente. Des mots apparaissent, qui ne peuvent se créditer qu'à quelque distraction informatique. Ainsi : « Par là [intelligence de l'âme], j'entends ce qui permet à l'âme de réfléchir et *tends ce qui permet à l'âme de réfléchir* et de se former des idées » (p. 223). « Les formes n'y sont pas réellement, mais *des formes* potentiellement » (p. 223).

Le caractère naturellement dialectique que revêt l'examen du travail d'autrui fait plus facilement remarquer ce qu'il comporte d'inattendu, de dépayçant, d'inadéquat peut-être. Aussi ne sera-t-il pas de trop, en terminant la lecture de cette traduction du traité *De l'âme*, d'insister sur ce que ce texte a de précieux pour le philosophe d'aujourd'hui et sur la reconnaissance que l'on doit à son auteur. Le traité *De l'âme* constitue encore aujourd'hui un texte capital pour qui ambitionne une compréhension de la vie et de son principe, et on n'en aura jamais trop de traductions, de présentations et d'interprétations. Mes remarques et mes questions auront manifesté, cependant, la difficulté de ce traité, et l'aspect infiniment ardu de sa traduction adéquate pour le lecteur contemporain.

Yvan PELLETIER
Université Laval

Aelred DE RIEVAULX, **Spiritual Friendship**. A new Translation by Mark F. Williams. Scranton, University of Scranton Press ; London & Toronto, Associated University Press, 1994, 137 pages.

Mark F. Williams, professeur de Langues Classiques au collège Calvin de Grand Rapids, au Michigan, déjà connu pour ses articles en littérature gréco-romaine, en philosophie et en histoire