



Nature de l'ἔξις opposée à la privation proprement dite selon Aristote

Eugène Babin

Volume 2, numéro 1, 1946

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019766ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019766ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Babin, E. (1946). Nature de l'ἔξις opposée à la privation proprement dite selon Aristote. *Laval théologique et philosophique*, 2(1), 210–219.
<https://doi.org/10.7202/1019766ar>

Nature de l'ΕΞΙΣ opposée à la privation proprement dite selon Aristote

Puisque toute opposition tient sa nature spécifique des termes qu'elle oppose, il va de soi que plus notre connaissance des termes opposés sera parfaite, plus parfaite aussi sera notre connaissance de la nature propre de l'opposition qui les sépare. C'est en vertu de ce principe que nous avons été amené à nous demander quelle était la nature exacte de l'ΕΞΙΣ qu'Aristote oppose à la στερησις dans sa définition de l'opposition de privation¹.

I. POSITION DU PROBLÈME

Pareille question, même après tout ce qu'Aristote, saint Thomas, Cajétan et Jean de Saint-Thomas ont écrit sur le sujet, n'est pas tout à fait oiseuse, du moins *quoad nos*, car le mot ΕΞΙΣ possède plusieurs sens chez Aristote, tout comme le latin *habitus* chez les scolastiques; et ce n'est assurément pas la privation de n'importe quelle ΕΞΙΣ qui constitue une opposition de privation au sens strict, par exemple la privation de la blancheur ou de la vertu. Or il nous paraît impossible de bien distinguer la privation proprement dite de la privation impliquée en toute opposition de contrariété, si on ne sait pas de façon très nette de quelle ΕΞΙΣ il s'agit dans la définition aristotélicienne de l'opposition privative.

1. On fera peut-être remarquer qu'Aristote a soin de préciser que le sujet de la privation doit être «naturellement apte» à posséder l'ΕΞΙΣ dont il est privé, mais on est loin par là de prévenir toute difficulté, et on ne fait tout au plus que déplacer la question, car de quelle aptitude naturelle s'agit-il au juste? L'homme n'est-il pas aussi naturellement apte à posséder la science ou la vertu, tout autant que l'ouïe ou la vue? Néanmoins, on ne peut pas dire de l'homme ignorant qu'il est privé au sens où on le dit de l'aveugle; Aristote lui-même nous avertit que l'ignorance n'est pas semblable à la cécité, et que dans l'ordre de la connaissance la cécité consisterait à être dépourvu de la faculté de connaissance elle-même².

2. Bien plus, il semble que l'expression «naturellement apte» doive se dire plus proprement du sujet de la contrariété que du sujet de la privation, puisque aussi bien celui-là peut naturellement acquérir le contraire qu'il ne possède pas encore ou qu'il a perdu, alors que celui-ci ne peut pas

1. *Catégories*, ch.10, 12a25-35.

2. *Métaphysique*, IX, ch.10, 1051b33-1052a4.

naturellement retrouver l'ΕΞΙΣ dont il est privé: l'homme vicieux peut naturellement devenir vertueux ou inversement, mais l'aveugle ne peut pas naturellement recouvrer la vue.

3. Par ailleurs, cette impossibilité d'une «regressio a privatione ad habitum», qu'Aristote pose comme une propriété de la privation au sens strict¹, ne se rencontre cependant pas dans tous les cas de privation: par exemple la lumière succède aux ténèbres, et l'âme peut retrouver la grâce qu'elle a perdue par le péché.

4. Par contre, il y a des cas de contrariété qui n'admettent pas cette «regressio», par exemple les maladies incurables.

5. Il y a enfin le cas de la mort qui n'est pas sans causer quelque difficulté. La privation de la vie chez l'animal est-elle bien une privation au sens strict? On peut en douter après avoir lu Aristote, qui dit qu'il n'est pas nécessaire que toujours l'un ou l'autre des opposés privatifs se trouve dans leur sujet commun: l'homme, à sa naissance, n'est ni voyant ni aveugle. Mais il est nécessaire que toujours l'animal soit mort ou vivant².

Il importe donc de déterminer très exactement le sens de la particule «naturellement apte» qui entre dans la définition de l'opposition de privation. Mais comment y arriver, sinon en montrant quelle est la nature de l'ΕΞΙΣ qui constitue le terme de cette aptitude naturelle? C'est ce que nous allons tâcher de faire dans les lignes qui suivent.

II. SENS DIVERS DU MOT ΕΞΙΣ

Passons d'abord en revue les divers sens qu'Aristote donne au mot ΕΞΙΣ dans d'autres passages de ses œuvres.

1. *Catégories*.—Au chapitre 8 des *Catégories*, ΕΞΙΣ est entendue au sens de qualité du premier genre, plus précisément au sens de disposition stable et difficilement mobile, par opposition à *διάθεσις*, qui est une disposition facilement mobile. Les exemples apportés sont, pour l'ΕΞΙΣ, la science et la vertu, et pour la *διάθεσις*, la chaleur et le froid, la santé et la maladie³.

2. *Physique*.—Au livre VII de la *Physique*, le sens du mot ΕΞΙΣ est plus large et sert à désigner toutes sortes de bonnes ou mauvaises dispositions du corps et de l'âme, stables ou non, comme la santé et la maladie, la force et la beauté, les vertus et les vices⁴. ΕΞΙΣ joue donc ici le rôle de genre par rapport à ΕΞΙΣ et à *διάθεσις* du chapitre 8 des *Catégories*.

1. *Cat.*, ch.10, 13a31-36: «... pour la possession et la privation, il est impossible qu'un changement réciproque se produise: de la possession à la privation, il peut bien y avoir passage, mais de la privation à la possession, c'est impossible, car celui qui est devenu aveugle ne recouvre pas la vue, celui qui est chauve ne redevient pas chevelu, et l'édenté ne voit pas repousser ses dents». (Trad. TRICOT, p.64.)

2. *Ibid.*, 13a4-6.

3. 8b25-9a3.

4. Ch.3, 246b27-247a5.

3. *Métaphysique*.—Au livre V de la *Métaphysique*, Aristote pose au mot *ἕξις* trois sens. Il lui fait signifier d'abord un certain acte intermédiaire entre celui qui possède et ce qui est possédé: de même qu'entre l'agent et le patient il y a l'action, de même entre celui qui possède un vêtement et le vêtement possédé il y a la possession du vêtement¹. Ainsi entendue, *ἕξις* se confond avec *τὸ ἔχειν*, ou dixième prédicament².

Ἔξις peut aussi signifier une disposition selon laquelle un être est dit bien ou mal disposé en lui-même, ou par rapport à un autre, par exemple la santé³; ce sens est celui que nous avons rencontré au livre VII de la *Physique*.

Enfin, *ἕξις* se dira d'une partie d'une disposition entendue au sens précédent⁴: par exemple les dispositions des parties de l'âme par rapport à la disposition de l'âme considérée comme tout, v. g. la tempérance, la force et la prudence par rapport à la vertu en général⁵.

Ces divers sens du mot *ἕξις* se ramènent donc à quatre: il signifie soit a) un certain acte intermédiaire entre celui qui possède et ce qui est possédé (*τὸ ἔχειν*), soit b) une disposition au sens large, soit c) une disposition stable et difficilement mobile, soit d) une partie de disposition. Le premier sens désigne un prédicament à part, mais les trois autres signifient des qualités du premier genre.

Il nous faut maintenant rechercher si l'un de ces divers sens correspond bien à l'*ἕξις* qu'Aristote oppose à *στέρησις* ou privation proprement dite. Il ne peut évidemment pas s'agir d'*ἕξις* au sens de *τὸ ἔχειν*, car celui-ci n'est pas le terme d'une aptitude naturelle mais l'effet de l'art, et ne se dit d'un sujet que par dénomination extrinsèque⁶. La fourrure ou les cornes sont naturelles à l'animal, mais une bride ou une selle ne le sont pas; et c'est grâce à l'art, principe extrinsèque à la nature, que le cheval est dit bridé ou sellé.

Par ailleurs, il ne semble pas qu'aucun des trois autres sens ne réponde à la nature de l'*ἕξις* que nous cherchons, car ils expriment des qualités du premier genre, qui toutes admettent un contraire: la justice, la tempérance, la vertu, la santé, etc., ont pour contraire l'injustice, l'intempérance, le vice, la maladie.

1. Ch.20, 1022b4-8.

2. Même sens dans le *De Respiratione* (474a26) et le *De Animalium incessu* (711a6).

3. *Métaph.*, V, ch.20, 1022b10-13.

4. *Ibid.*, 1022b13-14.

5. «Et non solum habitus dicitur dispositio totius, sed etiam dispositio partis, quae est pars dispositionis totius; sicuti bonae dispositiones partium animalis, sunt partes bonae habitudinis in toto animali. Et virtutes etiam partium animae, sunt quidam habitus; sicut temperantia concupiscibilis, fortitudo irascibilis, et prudentia rationalis».—S. THOMAS, *In V Metaphysicorum*, lect.20 (ed. CATHALA), n.1064.

6. «Unde cum homo dicitur armatus vel vestitus vel calceatus, denominatur ab aliquo extrinseco, .i.»—S. THOMAS, *In III Physicorum*, lect.5, n.15.

Force nous est donc de conclure que le mot *ἐξίς* qui entre dans la définition de la privation est employé par Aristote dans un sens tout à fait particulier, et pour signifier une certaine forme ou disposition que ne signifie aucun des sens que nous avons analysés jusqu'ici, et qu'Aristote donne ordinairement à ce mot. Néanmoins, il semble bien que l'*ἐξίς* en cause est tout de même une certaine qualité, car l'animal est qualifié voyant par la vue, tout comme le corps est qualifié blanc par la blancheur. Examinons donc les différents sens du mot «qualité» chez Aristote.

III. DIVERS SENS DU MOT «QUALITÉ»

1. *Catégories*.—Rappelons brièvement que ce mot désigne, au chapitre 8 des *Catégories*, quatre genres de choses: a) *habitus* et disposition, b) puissance et impuissance, c) qualités passibles et passions, d) forme et figure. Nous avons déjà vu qu'aucune qualité du premier genre ne pouvait constituer le terme positif de l'opposition de privation proprement dite. Il faut manifestement en dire autant des qualités des troisième et quatrième genres.

Reste donc les qualités du deuxième genre. A première vue, il pourrait paraître que nous tenons ce que nous cherchons. Jean de Saint-Thomas ne dit-il pas expressément, dans son traité sur la Qualité, que les sens externes et internes, de même que l'intelligence et la volonté, sont des puissances au sens de qualité du deuxième genre¹? Mais la vue et l'ouïe, dont la privation en est une au sens propre, sont des sens externes. Donc...

Toutefois cette conclusion est par trop hâtive, et ne nous semble justifiée ni par le texte d'Aristote, ni même par celui de Jean de Saint-Thomas. Aristote définit la puissance: «une aptitude naturelle à faire quelque chose facilement ou à ne pâtir en rien», et l'impuissance: «une inaptitude naturelle à faire quelque chose facilement ou à ne pâtir en rien». Et pour illustrer ces définitions, il ne nous parle ni de la vue, ni de l'ouïe, ni d'aucun sens externe ou interne, mais de bons lutteurs et de bons coureurs, de gens bien portants et de malades².

De son côté Jean de Saint-Thomas définit la puissance: «principium proximum operandi, quo constituitur subjectum non ad bene vel male operandum, sed simpliciter ad vere operandum ipsam substantiam operationis». De même: «nomine impotentiae non intelligimus puram carentiam potentiae, sed potentiam imbecilem et imperfectam, sicut hebetudo ingenii, potentia generandi debilis, et similia». Et il continue: «Unde constat inter potentiam et impotentiam sic acceptam non intercedere specificam distinctionem ex vi potentiae et impotentiae praecise; eadem enim potentia imperfecta et imbecillis, sublata imbecillitate, redditur potentia»³.

1. *Cursus philosophicus* (ed. REISER), t.1, p.621a10-25.

2. *Cat.*, ch.8, 9a14-28.

3. *Op. cit.*, p.618a.

Si nous avons bien compris Aristote et Jean de Saint-Thomas, il est impossible que l'ἔξις que nous cherchons soit une qualité du deuxième genre, pour autant du moins qu'on veuille parler formellement. La vue, en tant qu'opposée à la cécité, ne peut pas être assimilée en tous points à la puissance dont il est ici question, puisque aussi bien la cécité n'est pas simplement une vue impuissante mais une «pura carentia visus». La puissance, qualité du deuxième genre, ne peut pas se dire formellement d'une faculté d'opération en tant que faculté d'opération; autrement l'impuissance opposée ne serait pas seulement une «potentia imbecillis et imperfecta», mais bien une «pura carentia potentiae». Le bon coureur n'est pas précisément celui qui peut courir simplement, mais celui qui peut courir facilement et rapidement, parce qu'il possède des jambes longues et agiles, et un corps léger, etc.¹; et le mauvais coureur n'est pas celui qui ne peut pas courir du tout, mais qui court difficilement, lentement, gauchement, etc. De même, ce n'est pas la simple faculté de voir qui constitue une qualité du second genre, mais la puissance ou aptitude naturelle de bien voir, et qui s'oppose comme à son contraire à l'impuissance de bien voir, plutôt qu'à l'absence pure et simple de la vision.

C'est donc dire, en conclusion, que l'ἔξις qu'Aristote oppose à στέρησις au chapitre 8 des *Catégories* n'est pas une qualité prédicamentale, si du moins il convient d'entendre par là une qualité qui peut se ranger sous le prédicament Qualité.

2. *Métaphysique*.—Est-ce à dire qu'elle n'est aucunement une qualité? Pas nécessairement, car si nous nous reportons au chapitre 14 du livre V de la *Métaphysique*, nous y verrons que le mot «qualité» peut aussi désigner une certaine «différence de la substance» qui, au dire de saint Thomas, n'est pas une qualité prédicamentale. Mais citons plutôt saint Thomas au texte:

Dicit ergo primo [Philosophus], quod unus modus qualitatis est secundum quod qualitas dicitur «differentia substantiae», idest differentia, per quam aliquid ab altero substantialiter differt, quae intrat in definitionem substantiae. Et propter hoc dicitur, quod differentia praedicatur in quale quid. Ut si quaeratur, quale animal est homo? respondemus quod bipes: et quale animal equus? respondemus quod quadrupes: et qualis figura est circulus? respondemus quod «agonion», id est sine angulo; ac si ipsa differentia substantiae qualitas sit. Uno igitur modo ipsa differentia substantiae qualitas dicitur.

Hunc autem modum qualitatis Aristoteles in Praedicamentis praetermisit, quia non continetur sub Praedicamento qualitatis, de quo ibi agebat².

On voit immédiatement que «bipède» et «quadrupède» sont dits «differentiae substantiae» du fait que les pieds, dont le nombre fonde cette dénomination, sont des parties de substance. Mais l'œil, les dents, les cheveux, etc., qui font que l'animal est dit voyant, denté, chevelu, sont aussi des parties de substance. D'autre part, il semble bien que l'apodie est une privation au même titre que la cécité.

1. CAJÉTAN, In *Praedicamenta Aristotelis* (éd. Université Laval), p.67.

2. Nn.987-988.

Enfin il faut encore citer le texte suivant de Cajétan, qui à notre avis résume, en l'éclairant, la conclusion de cette partie de notre travail :

Qualitas cum modum substantiae importet, modus autem determinationem, oportet quod sicut diversimode modificatur seu determinatur potentia substantiae, sic diversimode qualis dicatur. Unde factum est ut id quo determinatur potentia substantiae secundum esse substantiale, qualitas substantialis vocaretur, propter quod differentia in quale praedicatur, et id quo determinatur potentia substantiae secundum esse accidentale, qualitas accidentalis diceretur, ...¹

Il paraît donc nécessaire d'affirmer que l'ἐξὺς qui s'oppose à la privation est une qualité au sens de «différence de la substance», et qu'elle se rattache au prédicament Substance plutôt qu'au prédicament Qualité. Toutefois cette nécessité, pour être tout à fait évidente, exige que nous donnions une solution satisfaisante aux difficultés que nous avons soulevées au début.

IV. RÉPONSE AUX DIFFICULTÉS

1. La première difficulté portait sur l'expression «naturellement apte», dont Aristote se sert pour déterminer le sujet de la privation proprement dite. Il est clair maintenant qu'il faut entendre par là une aptitude naturelle dont le terme est d'ordre substantiel, et non pas d'ordre purement accidentel comme dans le cas du sujet des contraires. L'aptitude naturelle à voir, chez l'animal, dit ordre à une forme qui modifie la substance de l'animal «secundum esse substantiale», alors que l'aptitude naturelle à la blancheur, dans la substance corporelle, dit ordre à une forme qui modifie la substance corporelle «secundum esse accidentale» seulement.

C'est pourquoi il ne suffit pas de définir la privation simplement par l'absence d'un *habitus* dans un sujet naturellement apte à posséder cet *habitus*; il faut encore, avec Aristote, ajouter certaines circonstances, v. g. temps, lieu, quantité, etc., sans lesquelles l'aptitude naturelle du sujet de la privation ne saurait être décrite adéquatement. Un homme n'est pas dit aveugle parce qu'il ne voit pas dès sa naissance, ou dans les ténèbres, ou avec ses mains, ou parce que sa vue n'est pas aussi perçante que celle de l'aigle, etc.² Comme l'explique Cajétan :

In aliis namque [oppositis] a privatione, ad hoc quod subjectum denominetur tale, sufficit quod res illa habeatur. Ad hoc enim quod aliquis a paternitate pater

1. *Op. cit.*, p.74.

2. «Nous disons que être privé se dit de tout sujet apte à posséder l'*habitus*, quand cet *habitus* n'est d'aucune façon présent dans la partie du sujet à qui il appartient naturellement, et au temps où il doit naturellement s'y trouver. Nous n'appelons pas un être édenté, par cela seul qu'il n'a pas de dents, ni vue au temps où il doit naturellement les posséder: car il existe des êtres qui, à la naissance, ne possèdent ni la vue, ni les dents, et on ne les appelle pas pour autant des édentés ou des aveugles». — *Cat.*, ch.10, 12a30-35. Encore: «Il y a ... privation quand un être, devant naturellement, et dans le temps même, posséder une qualité, ne l'a pas; la cécité, en effet, est une privation, mais on ne dit pas qu'un être est aveugle à tout âge, mais seulement si, à l'âge où il devrait avoir naturellement la vue, il ne la possède pas. De même encore, un homme est appelé aveugle s'il n'a pas la vue, dans le milieu requis, par rapport à l'organe intéressé, eu égard à l'objet, et dans les circonstances où il devrait naturellement l'avoir». — *Métaph.*, V, ch.22, 1022b27-32.

dicatur, sufficit quod paternitatem actu habeat, et similiter ad hoc quod aliquid sit calidum sufficit quod habeat caliditatem. In privatione vero non sufficit quod habeatur a subiecto apto nato res illa quae formaliter est privatio, id est negatio habitus, sed oportet apponere circumstantias, scilicet quando vel ubi, etc.¹

Une définition de la privation qui ferait abstraction de ces circonstances singulières ne serait ni complète ni suffisante, car c'est à une forme modifiée par ces circonstances que le sujet de la privation est naturellement apte.

2. A la deuxième difficulté on peut répondre de deux façons. Ou bien l'expression «naturellement apte» est attribuée au sujet de la privation en tant qu'il est *actuellement* privé de l'*habitus*, et alors elle ne peut signifier qu'une aptitude ou habilité radicale, et non pas prochaine. Selon saint Thomas, «in caeco remanet aptitudo ad videndum in ipsa radice naturae, inquantum est animal naturaliter habens visum; ...»² Ou encore: «privatio quae tollit potentiam, tollit totaliter habilitatem, sicut caecitas quae tollit potentiam visivam, nisi forte secundum quod remanet habilitas vel aptitudo in radice potentiae, id est in essentia animae»³

Il faut en effet distinguer entre le sujet propre de la privation, v. g. l'œil, et le sujet éloigné, v. g. l'animal. La cécité, parce qu'elle prive l'œil de sa forme substantielle, qui est la vue, le prive du même coup de sa capacité de voir dont elle est le principe propre et immédiat. Mais elle ne prive pas l'animal de sa forme substantielle, savoir l'âme, laquelle est le principe éloigné de la puissance de voir. Il n'en est pas ainsi des contraires, qui modifient la puissance de leur sujet «secundum esse accidentale» seulement; aussi, «privatio tollit actum [id est habitum] sed non aufert habilitatem»⁴.

Ou bien l'expression «naturellement apte» est prédiquée du sujet de la privation considéré absolument, c'est-à-dire non pas en tant qu'actuellement privé, mais en tant que sujet commun de la privation et de l'*habitus*. C'est en ce sens qu'Aristote semble l'entendre quand il écrit: «Privation et habitus se disent du même sujet: par exemple, la vue et la cécité se disent de l'œil»⁵. Ainsi comprise, l'expression «naturellement apte» se dit tout aussi proprement du sujet de la privation que du sujet des contraires.

3. A la troisième difficulté il semble qu'il faut répondre que les ténèbres et la privation de la grâce ne sont pas des privations au sens tout à fait strict, si on veut bien entendre par privation au sens strict celle définie par Aristote au livre des *Catégories*. Comme le fait remarquer Cajétan dans son commentaire sur le même livre:

.. in communi. . . usu loquentium dupliciter sumitur [privatio], et uno modo dicitur privatio negatio alicujus formae in subiecto apto nato habere illam, et hoc modo tenebra dicitur privatio luminis, et ignorantia privatio scientiae, et sic privatio ponitur unum principium naturalium, in I *Physicorum*; alio modo et strictius dicitur

1. *Op. cit.*, p.91.

2. *Ia IIae*, q.85, a.2, ad 3.

3. *Q. D. de Malo*, q.2, a.12, ad 3.

4. *Ibid.*

5. *Cat.*, ch.10, 12a25-27.

privatio negatio formae in subjecto apto nato habere utramque ordine irregressibili, et hoc modo caecitas dicitur privatio visus et mors privatio vitae, et sic sumitur in hoc loco ab Aristotele privatio, ut patet ex illa particula «ordine», et ex eo quod inferius dicit, scilicet quod a privatione ad habitum non fit regressus¹.

Sans doute la privation de la lumière dans l'air, de même que la privation de la grâce dans l'âme du pécheur, est plus que la simple privation d'un contraire, car «nihil ponit in subjecto»: l'air est illuminé ou il ne l'est pas; l'homme est en état de grâce ou il ne l'est pas. On peut donc difficilement dénommer les ténèbres et le péché, et incidemment l'ignorance, autrement que par le mot «privation». Mais aucune de ces privations n'est aussi radicale que la cécité, l'apodie, la surdité, la calvitie, etc., car «non aufert habilitatem subjecti»².

Or c'est précisément la négation de l'«habilitas subjecti», de l'aptitude naturelle prochaine du sujet, qui fonde l'impossibilité de la «regressio a privatione ad habitum» dont parle Aristote. Comme l'explique saint Thomas:

Considerandum est . . . quod est duplex privatio. Quaedam quae habet immediatum ordinem ad subjectum formae, sicut tenebra habet immediatum ordinem ad diaphanum. Et inter huiusmodi privationem et formam oppositam est mutua transmutatio. Aer enim de lucido fit tenebrosus, et de tenebroso fit lucidus. Quaedam autem privatio est quae non comparatur ad subjectum formae nisi mediante forma, cum sit ut quaedam corruptio ejus; sicut caecitas est corruptio visus, mors est corruptio vitae. Et in talibus non est mutua conversio, . . .³

La corruption de la forme même du sujet, dans le cas de la privation au sens strict, entraîne nécessairement la corruption de toute aptitude naturelle prochaine du sujet à posséder cette forme, puisque celle-ci est le principe même et la cause de cette aptitude: c'est la vue qui rend l'œil capable de voir, et l'ouïe qui rend l'oreille capable d'entendre.

Par ailleurs, l'œil, organe de la vue, et l'oreille, organe de l'ouïe, étant des parties substantielles de l'animal, ne peuvent être engendrés, naturellement, qu'avec l'animal. Il est donc impossible qu'un animal aveugle recouvre naturellement la vue, bien qu'il puisse engendrer un autre animal voyant,

. . . quia deest causa quae reducere possit [in actum], formando organum, quod requiritur ad videndum⁴.

Et huius ratio est, quia quaecumque materia se habet ad diversa secundum ordinem, non potest ex posteriori rediri in id quod praecedat secundum ordinem. Sicut in generatione animalis ex cibo fit sanguis, et ex sanguine semen et menstruum, ex quibus generatur animal. Non potest autem mutari ordo, scilicet ut ex semine fiat sanguis, aut ex sanguine cibus, nisi per resolutionem ad primam materiam, ex eo quod cujuslibet rei est determinatus modus generationis. Et similiter, quia materia vini non comparatur ad acetum nisi per vinum, inquantum scilicet est corruptio vini. Similiter est de mortuo et vivo, et de caeco et vidente, et caeteris: et ideo a talibus privationibus non fit reditus ad habitus, nisi per resolutionem in primam materiam⁵.

1. *Op. cit.*, p.89.

2. «Privatio . . . quae tollit actum, non aufert habilitatem; et talis privatio est privatio gratiae, sicut et tenebra, quae est privatio lucis ab aere».—*De Malo*, q.2, a.12, ad 3.

3. *In X Metaph.*, lect.6, n.2052.

4. *Ia IIae*, q.85, a.2, ad 3.

5. *In VII Metaph.*, lect.4, n.1753.

4. Pour répondre à la quatrième difficulté, il faut distinguer entre la considération absolue des contraires, et leur considération relative. Considérés *absolument*, c'est-à-dire abstraction faite des sujets particuliers où ils sont reçus, tous les contraires, sans exception, admettent la réversibilité, savoir le passage réciproque de l'un à l'autre. La preuve en est que pour tous les genres de contraires, y compris la santé et la maladie (toute maladie n'est pas incurable), on peut toujours trouver un ou plusieurs cas où cette «regressio» existe.

Considérés *relativement*, c'est-à-dire dans les sujets où ils sont actuellement reçus, tous les contraires ne sont pas susceptibles d'un changement réciproque: soit que la nature même du sujet l'exige, v. g. le feu est toujours chaud, la neige est toujours blanche et froide; soit qu'il y ait empêchement dû à une certaine corruption du sujet, comme dans le cas des maladies incurables. La chaleur et le froid, qui sont de simples accidents prédicables pour beaucoup de corps naturels, sont des propres du feu et de la neige, qu'ils modifient «secundum esse substantiale». Pareils sujets ne sauraient donc, sans se corrompre, être privés de ces *habitus*. Quant à la maladie, elle devient incurable par le fait d'agents contraires qui diminuent à un tel point l'aptitude naturelle de l'animal à la santé que celui-ci ne peut plus la recouvrer naturellement, même avec le concours de l'art.

5. Pour ce qui est de la mort, qui constitue la cinquième difficulté, il semble y avoir opposition entre Aristote d'une part, et saint Thomas et Cajétan d'autre part. Aristote affirme bien qu'il n'est pas nécessaire que *toujours* l'un ou l'autre des opposés privatifs se trouve dans leur sujet commun. Par ailleurs, parmi les nombreux exemples de privation qu'il donne au chapitre 10 des *Catégories* et au livre V de la *Métaphysique*, on ne rencontre pas celui de la mort. Par contre, saint Thomas et Cajétan, dans des textes cités plus haut, semblent bien considérer la mort comme une privation au même titre que la cécité.

Mais l'opposition en question n'est qu'apparente, croyons-nous. Quand saint Thomas et Cajétan mentionnent la mort comme exemple de privation, c'est dans des textes où ils expliquent cette propriété de l'opposition de privation qui consiste dans l'impossibilité d'une «regressio a privatione ad habitum»; il n'est pas question, en ces textes, de cette autre propriété des opposés privatifs, savoir qu'il n'est pas nécessaire que toujours l'un ou l'autre existe dans leur sujet commun. Or, tout comme dans le cas de la cécité, il ne peut y avoir naturellement «regressio a morte ad vitam» chez l'animal. A ce point de vue, la mort est une privation au même titre que la cécité. Mais à un autre point de vue, elle ne l'est pas, ou plus précisément elle l'est davantage, puisqu'elle nie la forme substantielle même de l'animal.

Compte tenu de cette distinction, le sens de l'expression «privation au sens strict» est affaire d'usage. Si l'on s'en tient au texte des *Catégories*,

on ne peut pas considérer la mort comme une privation au sens strict, malgré qu'elle soit une privation plus radicale que la cécité. Si, par contre, l'on s'en tient aux textes de saint Thomas et de Cajétan, et la cécité et la mort sont des privations au sens strict.

EUGÈNE BABIN.
