
Article

« À propos de l'évolution d'Aristote en psychologie »

Stanislas Cantin

Laval théologique et philosophique, vol. 4, n° 2, 1948, p. 338-345.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1019812ar>

DOI: 10.7202/1019812ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : erudit@umontreal.ca

À propos de l'évolution d'Aristote en psychologie

Voici quelques réflexions que nous a suggérées la lecture d'un ouvrage de M. François Nuyens¹. Le but que s'est proposé l'A. est nettement historique: exposer l'évolution de la pensée d'Aristote en psychologie. Sept chapitres bien ordonnés, une longue bibliographie, trois index composent cette importante étude de 353 pages, où il est question du problème de l'union de l'âme et du corps ainsi que de la noétique d'Aristote. Chacun de ces deux points est examiné à trois moments différents: le stade initial, la période de transition et la phase finale. D'où six chapitres qui retracent la courbe de la pensée d'Aristote, précédés d'un important chapitre servant d'introduction.

Dans ce premier chapitre l'A. loue «le grand mérite» de W. Jaeger d'avoir introduit dans l'étude d'Aristote une méthode nouvelle, la méthode génétique. L'A. résume l'idée essentielle de Jaeger dans les termes suivants: «Pour apprendre à mieux connaître la pensée d'Aristote concernant les divers problèmes philosophiques, il faut examiner comment ses convictions se sont formées peu à peu et se rendre compte comment parti du platonisme il en est arrivé de proche en proche au système connu par la suite sous le nom d'aristotélisme»².

Mais la méthode génétique n'a pas connu que des approbateurs; l'A. expose l'opposition que cette méthode a suscitée de la part de MM. De Corte³ et Van Schilfgaarde. Par l'examen de certains passages de *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, l'A. tente de prouver que M. De Corte fait violence aux textes d'Aristote «pour les intégrer dans le cadre d'une théorie préconçue», ou qu'il leur attribue implicitement «une signification qui ne leur revient pas...»⁴ Mais les exemples apportés par l'A. sont loin d'être concluants. Ainsi, contrairement à ce que pense l'A., nous croyons que l'adjectif *χωριστός* au moyen duquel Aristote qualifie l'intelligence, a bien la signification que lui reconnaît M. De Corte, et que les textes du *De Anima*, sur lesquels s'appuie ce dernier, sont bien, quoiqu'en pense l'A., en «rapport avec le *ποιητικός νοῦς* tel qu'il est décrit au livre III, chapitre 5»⁵. On ne peut que douter de la valeur de la méthode génétique quand elle conduit l'A. à des conclusions comme celle-ci: «...À l'endroit cité (430a13) Aristote ne dit d'aucune façon (encore moins: textuellement) que le *νοῦς* fait partie de l'âme»⁶; il suffit de lire le texte d'Aristote

¹ FRANÇOIS NYUYENS, *L'Évolution de la Psychologie d'Aristote*. Ouvrage traduit du néerlandais. Préface par AUGUSTIN MANSION, Louvain 1948.

² *Op. cit.*, p.29.

³ M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote. Essai d'exégèse*. Préface d'É. GILSON, Paris 1934.

⁴ *Op. cit.*, p.33.

⁵ *Ibid.*, p.32.

⁶ *Ibid.*, p.34.

pour se rendre compte que c'est l'interprétation de l'A. qui est ici «sujette à caution», non celle de M. De Corte: «Mais, puisque, dans la nature tout entière, on distingue d'abord quelque chose qui sert de matière à chaque genre (et c'est ce qui est en puissance tous les êtres du genre), et ensuite une autre chose qui est la cause et l'agent parce qu'elle les produit tous, situation dont celle de l'art par rapport à sa matière est un exemple, il est nécessaire que, dans l'âme aussi, on retrouve ces différences»¹.

Une autre expression, à propos de laquelle l'A. prend M. De Corte à partie, est celle d'*ἀλδιος*. Sous prétexte que dans les autres ouvrages d'Aristote, cette expression signifie une durée sans commencement aussi bien que sans fin, l'A. soutient qu'elle a le même sens quand Aristote l'applique au *vous* à moins que l'on veuille, «à toute force, plier le texte à une théorie préconçue»². Il y a lieu de se demander s'il suffit d'adopter la méthode génétique pour être à l'abri des idées préconçues. Ce qui est certain, c'est que cette méthode permet à l'A. de parler avec assurance, comme en témoigne le passage que voici:

En résumé, reconnaissons que le livre de M. De Corte, ouvrage fort sérieux et témoignant d'une vaste érudition, constitue un apport de valeur à la littérature concernant Aristote, mais uniquement en ce sens qu'il montre — à des lecteurs suffisamment critiques — combien la psychologie humaine est restée pour le Stagyrite un problème non résolu. Il ne faut pas chercher dans l'ouvrage un exposé historiquement exact de la doctrine d'Aristote; à ce point de vue, le travail est dénué de valeur. Il ne nous donne pas, suivant la promesse de l'auteur, un 'Aristoteles ex Aristotele', mais un 'Aristoteles ex mente Auctoris'. L'auteur lui-même a donné sur l'écueil contre lequel il mettait en garde dans ses premiers chapitres³.

Notons qu'en rejetant les conclusions de M. De Corte, l'A. rejette les conclusions de quelqu'un qui s'est proposé de faire œuvre historique. C'est dire que l'A. et M. De Corte ne conçoivent pas l'histoire de la philosophie de la même façon; pour le premier elle est surtout affaire de chronologie et de philologie, tandis que pour le second elle est avant tout affaire de doctrine. Sous prétexte d'objectivité, l'un prétend qu'il faut s'attacher à la lettre d'un auteur, tandis que l'autre, non moins soucieux d'objectivité, estime qu'il faut tâcher d'en découvrir l'esprit. Bref, ce que l'A. reproche à M. De Corte, ce n'est pas de s'être placé sur le terrain historique, mais de ne pas respecter les lois de la critique historique une fois qu'il s'est placé sur ce terrain. Cela revient à dire que les conclusions de M. De Corte seraient acceptables, à condition qu'elles ne soient pas présentées comme «historiquement» vraies. Car, selon l'A., on a le droit de se désintéresser de l'Aristote historique; le seul inconvénient qui en résulte est qu'on se place alors «sur un terrain où la critique historique n'est plus compétente»⁴. C'est ce même principe qui permettra à l'A. de rejeter les conclusions de M. Van Schilfgaarde, sous prétexte que ce dernier «émet des assertions de portée historique», après s'être défendu de faire œuvre historique.

¹ ARISTOTE, *De Anima*, III, c.5, 430a10-13 (trad. TRICOT, p.181).

² *Ibid.*, p.35.

³ *Ibid.*, p.40.

⁴ *Ibid.*, p.42.

L'A. indique nettement sa méthode, la méthode historique conçue à la façon de Zeller, et qui consiste à rechercher dans Aristote non pas tant «une manifestation, une phase du développement de la pensée humaine, mais plutôt un homme individuel, une personne, un chercheur probe et enthousiaste en quête de vérité»¹. À cette fin, l'A. étudie d'abord le problème de l'âme et du corps au stade initial de l'évolution d'Aristote. Il s'inspire, pour ce faire, du *Protreptique* ainsi que du *De Philosophia*, mais surtout de l'*Eudème*, dialogues qui, s'ils sont authentiques, établissent nettement qu'Aristote, à ce moment, traversait une période platonisante: l'âme préexiste au corps; elle s'y trouve comme dans une prison; c'est une substance au sens platonicien, que des liens très lâches rattachent au corps, et qui aspire à la libération. À l'aide de cette conception platonicienne, l'A. s'efforce d'établir la chronologie de certaines œuvres d'Aristote, en particulier celle de l'*Organon* et celle des *Physiques*. Ainsi il rattache les *Catégories* à la première période d'Aristote, sous prétexte qu'elles «contiennent un passage qui trahit une conception dualiste de l'âme et du corps»². Ce passage est le suivant: «La maladie et la santé ont comme sujet naturel le corps d'un être vivant, la blancheur et la noirceur, un corps sans plus, mais la justice et l'injustice ont comme sujet l'âme humaine»³. Or, quiconque est le moindrement familiarisé avec les écrits d'Aristote sait fort bien qu'il n'y a aucune trace de dualisme platonicien dans ce texte tiré des *Catégories*. Dès le début du *De Anima*, alors que, selon l'A., Aristote s'est complètement dégagé du platonisme, le Stagirite se propose d'examiner si les affections ou fonctions du vivant sont toutes communes à l'être qui possède une âme, ou s'il y en a quelques-unes qui soit propre à l'âme. Dans ce dernier cas, dit-il, l'âme pourra posséder une existence séparée du corps. Mais il reconnaît que, dans la plupart des cas, il n'est aucune affection que l'âme puisse, sans le corps, subir ou exercer; telle la colère, l'audace, l'appétit et, en général, la sensation⁴. Ce n'est donc pas détruire l'unité du corps vivant que de faire de la maladie et de la santé des états propres au corps, et d'assigner l'âme humaine comme sujet propre de la justice et de l'injustice; c'est là une position qu'Aristote maintiendra constamment, et qu'adoptera saint Thomas qui, on le sait, ne peut être taxé de platonisme. On ne peut donc pas se baser sur le texte en question pour attribuer les *Catégories* à la période initiale de l'évolution d'Aristote.

L'A. croit que ce même critère doit être pris en considération pour établir la chronologie des écrits physiques d'Aristote. Chaque fois que, dans ces écrits, il croira trouver des traces de dualisme platonicien, il sera tenté de faire remonter ces écrits à ce qu'il appelle l'époque des débuts d'Aristote. Quelle que soit la valeur de ce critère, il ne vaut que si les textes sur lesquels on s'appuie trahissent vraiment des vues platoniciennes. Or, ici comme à propos des *Catégories*, il arrive à l'A. de voir du platonisme là où il n'y en a pas. Voici, comme exemple, ce texte tiré du quatrième livre des *Physi-*

¹ *Op. cit.*, p.43.

² *Ibid.*, p.107.

³ *Ibid.*

⁴ *De Anima*, I, c.1, 430a3-11.

ques: «On peut se demander s'il y aurait du temps, si aucune âme n'existaient. Car, s'il est impossible qu'il existe un être qui puisse nombrer, il est impossible aussi qu'il y ait rien de nombrable, et donc qu'il y ait un nombre. Car un nombre est ce qui est nombré ou ce qui est nombrable». Aussitôt qu'il a cité ce texte, l'A. ajoute: «À nouveau ce texte nous ramène à la conception platonicienne qui fait de l'âme un être ayant une existence indépendante et une activité propre, distinctes de celles du corps»¹. Voilà, selon nous, ce qui s'appelle proprement violenter un texte, et qui ne peut que nous inspirer de la méfiance pour la méthode génétique.

Le second problème que l'A. étudie se rapporte à la noétique d'Aristote, c'est-à-dire à la doctrine relative à la connaissance intellectuelle. Sur ce point, comme sur la question des rapports de l'âme et du corps, il s'efforce de nous faire voir une période au cours de laquelle Aristote a professé des vues platoniciennes en ce qui concerne les relations de la *ψυχή* et du *νοῦς*, «le problème le plus insoluble de la psychologie d'Aristote»². S'appuyant sur des commentateurs tels que Simplicius, Thémistius, Jamblique et Cicéron, l'A. conclut qu'à ses débuts Aristote a professé sur l'âme humaine tout entière des vues que, par la suite, il restreindra au *νοῦς*.

Les chapitres 4 et 5 sont consacrés à la période dite de transition; le premier de ces chapitres reprend l'étude du problème de l'âme et du corps, tandis que le second examine de nouveau le problème noétique. Dans le chapitre 4, l'A. fait d'abord porter son examen sur l'*Histoire des animaux*, ouvrage qui, selon lui, peut être attribué avec certitude à la période de transition, et dont l'un des thèmes principaux est la biologie comparée de l'homme et de l'animal. L'A. attache une grande importance à cet ouvrage pour montrer l'influence que les recherches biologiques ont exercée sur le développement de la psychologie d'Aristote. Grâce à ces recherches, la psychologie d'Aristote qui, au début, n'était qu'une psychologie de l'homme, deviendra une psychologie générale; ces mêmes recherches conduiront aussi Aristote à abandonner cette idée platonicienne que l'âme et le corps sont deux puissances antagonistes; elles le conduiront également à voir «dans l'ensemble de la nature une gradation reliant les êtres inférieurs aux êtres supérieurs»³.

Dans cette période de transition, Aristote se fait de l'union de l'âme et du corps une conception que l'A. qualifie de mécaniste. À l'aide de certains passages tirés du *De Partibus animalium* ainsi que du *De Motu animalium*, l'A. essaie de montrer qu'à cette période de son évolution, Aristote voit dans l'âme et le corps deux choses adaptées l'une à l'autre et collaborant à une même fin, mais dont l'union reste encore quelque chose d'accidentel. Il nous montre également que dans une telle conception l'âme est localisée dans une partie déterminée du corps. Enfin l'A. consacre une grande partie de ce chapitre 4 à établir la chronologie de certaines œuvres d'Aristote telles que les *Parva Naturalia*, la *Métaphysique*, les *Ethiques*,

¹ *Op. cit.*, p.120.

² *Ibid.*, p.126.

³ *Ibid.*, p.157.

la *Politique* et le *De Partibus animalium*. À cette fin, il utilise le critère dont il s'est servi dans son premier chapitre: il rattache à la période de transition les traités ou parties de traités contenant des textes qui paraissent révéler une conception mécaniste du problème de l'âme et du corps. À notre avis, la chronologie établie selon cette méthode reste une simple hypothèse. Car il ne faut pas oublier que les textes rapportés par l'A. sont empruntés à des traités dans lesquels le problème de l'âme et du corps n'est touché qu'accidentellement. Que dans la *Métaphysique* ou la *Politique* Aristote parle de l'âme et du corps en des termes moins précis qu'il ne le fait dans le *De Anima*, il n'y a là rien que de normal. Mais qu'on s'autorise de cette imprécision pour dater la *Métaphysique* et la *Politique* de ce qu'on a convenu d'appeler la période de transition, il y a là de quoi nous étonner. Du reste, pour cette période de transition comme pour celle des débuts, l'A. apporte des textes qui ne peuvent qu'ébranler sa chronologie. Ainsi il fait remonter le livre VII de la *Politique* à une époque très ancienne, sous prétexte qu'on y trouve «divers textes d'inspiration dualiste, concernant les rapports de l'âme et du corps»¹. Comme exemple, il cite le suivant: «Il y a au moins une division des biens qui ne sera contestée par personne, celle qui les répartit en trois classes: les biens extérieurs, les biens du corps et les biens de l'âme; et personne non plus ne doutera qu'un homme heureux doive posséder toutes ces sortes de biens»².

Or, il est incontestable que le texte en question n'est nullement d'inspiration dualiste, au sens que lui donne l'A., et qu'Aristote pouvait l'écrire aussi bien après qu'avant le *De Anima*. Cela n'empêche pas l'A. d'écrire sans hésiter: «Après les biens extérieurs viennent ceux du corps, puis ceux de l'âme. Le corps et l'âme sont mis l'un à côté de l'autre, comme deux grandeurs indépendantes, mais inégales»³.

Pour ce qui est du problème noétique durant cette période de transition, l'A. nous fait voir un Aristote se demandant

s'il appartient à la physique de traiter de toutes les espèces d'âme ou seulement d'une espèce déterminée. Si c'est de toute âme, il n'y aura plus place, à côté de la philosophie de la nature, pour un autre genre de philosophie. L'intelligence, en effet, a pour objet les intelligibles et, dès lors, la philosophie de la nature serait la connaissance de toutes choses. Car c'est d'une même science que doivent relever l'intelligence et l'intelligible, puisqu'ils sont corrélatifs et que tous les corrélatifs tombent sous une science unique, comme c'est le cas pour le sens et les sensibles⁴.

L'A. voit dans ce passage tiré du *De Partibus animalium* «l'éclosion du problème noétique», problème qui, selon lui, revient à se demander si toute âme est forme substantielle, ou si cela n'est vrai que de quelques-unes d'entre elles. Laissons l'A. formuler lui-même le problème tel qu'il le voit:

... La difficulté commence quand on aborde l'homme, le plus parfait des êtres vivants de cette terre. Si l'on admet que chez lui aussi l'âme tout entière est la forme du corps, l'homme pris dans sa totalité rentre dans le domaine du 'physicien', c'est-à-dire, qu'il

¹ *Op. cit.*, p.195.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, pp.209-210.

appartient à l'ordre des choses qui se succèdent suivant un rythme éternel de production et de destruction. Dans cette hypothèse le tout de l'homme est limité au monde physique et une échappée quelconque vers une réalité suprasensible doit être considérée comme illusion pure. Car, si l'âme humaine tout entière est forme substantielle, cela vaut aussi pour le *νοῦς*. Ce qui entraîne, comme conséquence ultime, que le *νοῦς* et ses objets, les *νοητά*, les concepts et les principes universels, restent enfermés dans les bornes de la réalité physique. Il n'existera, dès lors, qu'une seule science: la physique, et toute métaphysique, c'est-à-dire toute connaissance du suprasensible, devra être écartée.

Mais Aristote s'insurge de la manière la plus décidée contre cette conception. S'il est un point où se manifeste nettement l'influence profonde qu'a exercée sur lui Platon, c'est dans la conviction inébranlable qu'il a de l'existence d'une réalité suprasensible. Sans doute se représente-t-il autrement que son maître les rapports entre le monde suprasensible et le monde matériel, mais il croit tout aussi fermement que lui que l'explication de la réalité visible se trouve en dernière analyse dans une réalité invisible¹.

Il suffit de comparer le texte d'Aristote et l'interprétation qu'en donne l'A., pour constater que chez Aristote le problème est d'ordre méthodologique, tandis que l'A. en fait un problème doctrinal. Aristote ne se demande pas si l'âme humaine est forme substantielle, mais s'il appartient au philosophe de la nature d'en traiter. Et la raison pour laquelle il se pose cette question n'est pas qu'il doute «de l'existence d'une réalité suprasensible», mais parce qu'il est convaincu que l'opération intellectuelle dont l'âme humaine est le principe est une activité d'ordre suprasensible. Il suit de là que la question de savoir si l'étude de l'âme humaine relève de la philosophie de la nature ou de la métaphysique en est une qui subsiste même pour celui qui admet que cette âme est forme substantielle.

Au chapitre 6 de son ouvrage, l'A. expose le problème de l'âme et du corps durant la dernière période de l'évolution d'Aristote. À cette fin, il expose à larges traits la doctrine contenue dans le *De Anima*. Plus d'un lecteur au courant de cette doctrine s'étonnera de voir l'A. attribuer à Aristote quatre définitions de l'âme, alors qu'une étude le moindrement attentive n'en révèle que deux; mais l'A. a pris pour des définitions les éléments au moyen desquels Aristote construit sa première définition de l'âme, et il ne s'est pas aperçu qu'au chapitre 2 Aristote proposait une nouvelle définition destinée à faire voir l'exactitude de la première. À part cette étonnante méprise, l'A. expose assez fidèlement la doctrine aristotélicienne de l'union de l'âme et du corps, et n'a pas de peine à montrer combien elle diffère de celle contenue dans les traités appartenant à la première et à la seconde période.

Le chapitre 7 nous ramène au problème noétique que l'A. désigne sous le nom de «dilemme de l'âme et de l'intellect». Ce problème, au dire de l'A., domine tout le *De Anima*, et n'est pas propre au livre III, comme on le croit d'ordinaire; il en voit la preuve dans le passage suivant que l'on trouve au début du *De Anima*: «L'objet de notre investigation est d'étudier et de connaître d'abord sa nature et sa substance, ensuite les propriétés qui s'y rattachent, et dont les unes semblent être des déterminations propres de l'âme elle-même, tandis que les autres appartiennent aussi, mais

¹ *Op. cit.*, pp.210-211.

par elle, à l'animal»¹. Ce texte, selon l'A., comporte une difficulté qu'il formule ainsi: «Aristote distingue ici deux sortes d'attributs. Les premiers sont propres à l'âme; ils ont donc l'âme comme sujet. Mais, si l'âme est sujet, elle n'est pas entéléchie; car, être sujet revient à être substance, alors que précisément l'entéléchie n'est pas une substance, mais seulement une cause constitutive d'une substance»². Et l'A. conclut que dans la mesure où l'âme possède des attributs ou propriétés elle n'est pas une entéléchie. C'est dire que, dès le début du *De Anima*, Aristote se heurte à la difficulté que fera naître l'âme humaine: comment sera-t-il possible qu'elle soit l'acte du corps, si elle a des opérations auxquelles le corps ne participe pas?

On ne peut nier que c'est le cas de l'âme humaine qui se présente à l'esprit d'Aristote dès le début du *De Anima*, et que c'est à propos d'elle qu'il se demande si elle a des opérations qui lui sont propres. Du reste, il le dit expressément quand il affirme que «la pensée semble bien être l'acte par excellence propre à l'âme»³. Il est donc vrai que le problème de l'intellect est posé aux premières pages du *De Anima*. Mais ce problème est-il le «dilemme» que l'A. y voit? Assurément non. On ne voit nulle part, dans le *De Anima*, qu'Aristote se soit vu tiraillé entre deux solutions contraires. Le passage suivant du *De Anima* que cite l'A., en est la meilleure preuve: «Si donc il y a quelqu'une des fonctions ou des affections de l'âme qui lui soit propre, à elle seule, l'âme pourra exister à part; mais, s'il n'y en a aucune qui lui soit propre, l'âme ne pourra pas être séparée (du corps)»⁴. Aristote ne met pas en doute la possibilité, pour l'âme, d'être l'acte du corps, et d'avoir en même temps des opérations qui lui soient propres. Déjà il est fixé sur la conclusion qu'il faudra tirer; mais pour être en droit de tirer cette conclusion, il faut d'abord déterminer si l'âme a des opérations qui lui sont propres, ce qu'Aristote fera au livre III. Comme on le voit, il n'y a aucun dilemme dans le texte d'Aristote. C'est l'A. qui, par son interprétation, pose le dilemme: si l'âme a des attributs qui lui sont propres, dit-il, elle en est le sujet, et alors elle n'est pas entéléchie; «car, être sujet revient à être substance, alors que précisément l'entéléchie n'est pas substance»⁵. L'A. ne tient pas compte de ce que, pour Aristote, la substance se prend en différentes acceptations, et qu'elle se dit tantôt de la forme, tantôt de la matière, tantôt du composé, et que, dès lors, il n'y a pas d'inconvénient à ce que l'âme ait des attributs qui lui soient propres, et qu'elle soit en même temps l'entéléchie du corps vivant.

Engagé dans une telle voie dès le début du *De Anima*, l'A. ne la quittera plus désormais. Bien au contraire, il verra le soi-disant dilemme s'accentuer à mesure qu'il avancera dans son examen du *De Anima*. Parvenu aux chapitres 4 et 5 du livre III, il prendra une position nettement averroïste et déclarera, à propos de ce fameux passage où Aristote affirme l'existence

¹ ARISTOTE, *De Anima*, I, c.1, 402a7-10.

² *Op. cit.*, p.266.

³ 403a7.

⁴ 403a10-12.

⁵ *Op. cit.*, p.266.

d'un double intellect, qu'il n'y a pas un mot pour affirmer que ces deux éléments seraient des propriétés ou des puissances de l'âme¹. Or le passage en question est le suivant: «De même que dans la nature entière (ou dans tous les êtres de la nature) il y a quelque chose qui au sein de chaque genre de choses est la matière (ceci est en puissance toutes ces choses), mais aussi quelque chose d'autre qui est cause et principe actif grâce à quoi toutes ces choses sont actualisées, comme cela se produit par la technique pour la matière, ainsi ces différences doivent nécessairement exister également dans l'âme»². Certes Aristote n'emploie pas les mots propriétés ou puissances, mais n'est-ce pas cela que suggèrent le contexte et même le texte à tout lecteur qui l'aborde sans idée préconçue? Au nom de la méthode historique, l'A. scrute à la loupe tous les traités où apparaît la distinction entre l'âme et l'intellect, ceux du *De Anima*, de la *Méta physique* ainsi que du *De Generatione animalium*. Il grossit démesurément cette distinction au point de faire de l'intellect une réalité indépendante de l'âme, une réalité qui non seulement survit au corps mais qui lui préexiste. Et le livre se ferme sur cet étonnement «que l'un des plus grands penseurs de l'antiquité ait résolu de façon si peu adéquate un problème aussi important que celui de la pensée humaine»³.

Il va sans dire que notre exposé ne constitue qu'une analyse sommaire des vues de l'A. sur l'évolution de la psychologie d'Aristote. Mais il n'en reste pas moins un exposé fidèle.

STANISLAS CANTIN.

¹ *Op. cit.*, p.300.

² *Ibid.*, p.299.

³ *Ibid.*, p.318.