

Cet article est disponible en ligne à l'adresse :

[http://www.cairn.info/article.php?ID\\_REVUE=RMM&ID\\_NUMPUBLIE=RMM\\_092&ID\\_ARTICLE=RMM\\_092\\_0247](http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=RMM&ID_NUMPUBLIE=RMM_092&ID_ARTICLE=RMM_092_0247)

---

## Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote

par Emmanuel ALLOA

| Presses Universitaires de France | Revue de Métaphysique et de Morale

2009/02 - n° 62

ISSN 0035-1571 | ISBN 978-2-1305-7295-4 | pages 247 à 262

---

Pour citer cet article :

— Alloa E., Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote, Revue de Métaphysique et de Morale 2009/02, n° 62, p. 247-262.

---

Distribution électronique Cairn pour les Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# Metaxu.

## Figures de la médialité chez Aristote

RÉSUMÉ. — Depuis la renaissance des études aristotéliennes avec Werner Jaeger, on a souvent observé la fréquence lexicographique des termes dénotant la médiété et la médiation dans le corpus aristotélicien. Cette récurrence a cependant généralement été traitée comme un effet homonymique, rien ne permettant de relier a priori la médiété éthique, le terme intermédiaire en logique ou encore le milieu perceptif. Et pourtant, le fait qu'Aristote s'interroge lui-même sur cette « plurivocité » du médium peut être lu comme une indication que, sous le couvert d'une apparente homonymie, il y a bien un problème de la médialité qui traverse la pensée du Stagirite. L'article se propose de recenser les figures majeures de cette médialité dans ses déclinaisons éthiques, logiques et aïsthétiques, afin de déterminer dans quelle mesure une relecture du corpus à l'aune de la médialité permet de dépasser l'alternative entre une lecture fonctionnaliste et une lecture naturaliste d'Aristote.

ABSTRACT. — Since the rebirth of Aristotelian studies with Werner Jaeger, the lexicographic frequency of terms denoting mediety and mediation in the Corpus aristotelicus has often been underpinned. Customarily however, this recurrence was treated as a mere homonymic effect, since nothing indeed seems to correlate the ethical mediacy, the logical intermediary in logic or the perceptual medium. Though the fact that Aristotle himself questions such « plurivocity » of the medium would prove that, underneath an apparent homonymy, there is a real question of mediality which traverses the thinking of the Stagirite. The article sets up the different major figures of this mediality, in its ethical, logical and aesthetical dimensions, in order to determine in which sense a reappraisal of the corpus through the question of mediality allows to move beyond both functionalist and naturalist readings of Aristotle.

---

« “Intermédiaire” et “médian” se disent de plusieurs façons (*pollakhôn legetai to metaxu kai to meson*). » Ce constat, établi à la fin du *De caelo*<sup>1</sup>, se voit réitéré dans les *Topiques*, où, face à une apparente synonymie entre le point médian de la ligne, le point médian d'un corps ainsi qu'une position médiane d'un nombre, Aristote rappelle qu'« il faut définir en quel sens on prend ici *ayant un milieu* »<sup>2</sup>. Établir en d'autres termes si cette plurivocité (*pollakhôn legetai*) n'est qu'un

1. *De caelo*, IV, 5 ; 312b2sq.

2. *Topiques*, VI, 12 ; 149a35-37.

effet homonymique, sans base commune hormis le nom, ou si le mot « médiété » renvoie effectivement, à travers la multiplicité de champs où il apparaît, à une réalité commune.

Le corpus aristotélicien se distingue indéniablement par une singulière richesse dans les déclinaisons de cette médiété en *mesotês*, *meson* et autres *metaxu*. On a pu y voir à juste titre l'écho d'une sensibilité particulière pour tous les phénomènes de mutation et de transition, de génération et de déclin, de métamorphose et de passage, et ce à travers tous les champs qu'elle balaie, de la description du vivant jusqu'à la cosmologie ou à l'éthique. Pourtant – et c'est là le paradoxe – nous ne disposons à ce jour d'aucune étude transversale et exhaustive des différentes figures de la médialité à travers l'œuvre du Stagirite. Tout semble se passer comme si le constat d'une plurivocité, le *pollakhôn legetai to metaxu kai to meson*, avait été interprété comme un signe d'une simple homonymie, comme s'il allait de soi qu'il ne peut raisonnablement y avoir, en dehors d'un simple effet de langage, une quelconque communauté entre une position moyenne dans l'espace, un moyen terme logique ou encore un moyen instrumental. En interrogeant à nouveaux frais cette assumption, le présent essai trouve dans l'intuition suivante son horizon : à côté du *problème de l'être* et de sa plurivocité, la pensée aristotélicienne soulève le *problème de la médialité*. Non contente de le soulever, elle parvient également à l'articuler de façon fort originale, donnant lieu à une véritable *pensée de la médialité* dont il reste encore à apprécier la portée. Si cette intuition constitue bien l'horizon du présent essai, son objectif premier est plus modeste : établir une première classification des différentes figures de la médialité récurrentes à travers l'œuvre.

Parmi ces différentes figures, la *mesotês* éthique est sans doute la plus connue. Si Delabays pouvait encore affirmer en 1946 que la « bibliographie du sujet lui-même est des plus restreintes »<sup>3</sup>, il en va tout autrement aujourd'hui et l'on ne compte plus les études qui y sont dédiées<sup>4</sup>. Développée dans l'*Éthique à Nicomaque* et reprise dans l'*Éthique à Eudème*, la doctrine de la *mesotês* consiste en l'ajout d'une nouvelle dimension à l'éthique. En lieu et place d'un axe ne laissant d'alternative qu'entre le « Bien » (*agathon*) et le « Mauvais » (*kakon*), Aristote prend en considération une pluralité de variables en étayant l'espace éthique sur deux dimensions. Ainsi, le « Bien » ne se situera plus à l'opposé de la mauvaise, mais à bonne distance des deux opposés.

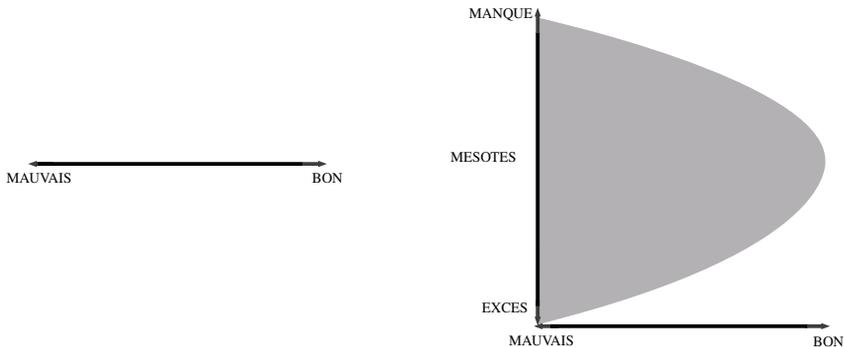
Entre excès (*uperbolê*) et manque (*elleipsis*), il s'agit d'observer le « juste milieu », la *mesotês*, bref : atteindre « un équilibre entre deux extrêmes »<sup>5</sup>. Bien

3. G. DELABAYS, 1946, p. 9.

4. Pour une synthèse de l'état actuel des recherches, cf. R. HURSTHOUSE, 2006.

5. *Éthique à Nicomaque*, II, 6 ; 1107a1-8 (trad. Tricot). Cf. aussi plus généralement II, 5 à 9.

que topologique, cette médiété n'est toutefois guère arithmétique, car toujours relative «à nous» (*pros hemas*)<sup>6</sup>. Selon la personne et les circonstances de l'action<sup>7</sup>, la *mesotês* se rapprochera parfois plus d'un extrême ou d'un autre. La courbe doit dès lors être conçue comme mobile le long de l'axe vertical ; ce n'est qu'exceptionnellement qu'elle se trouve être symétrique.



Or, si certains travaux ont cru pouvoir réduire le problème de la médiété chez Aristote à la simple médiété des vertus<sup>8</sup>, les travaux d'historiens de la médecine antique ont démontré que même la doctrine de la *mesotês* devait être d'emblée située sur le fond d'une réflexion plus générale sur la condition humorale et, par conséquent, sur la *phusis* en tant que telle. Malgré ces démonstrations qui remontent aux travaux pionniers de Tracy et Wehrli<sup>9</sup>, le problème de la plurivocité de la médiation déjà souligné par Aristote lui-même n'a toutefois donné lieu, à ce jour, à aucune étude exhaustive quant à ses formulations et ses figures à travers le corpus aristotélicien.

En vue d'une compréhension plus complète des figures de la médiation chez Aristote, nous délaïsserons donc la *mesotês* éthique, bien connue et amplement commentée, pour développer plus en détail deux figures majeures de la médiation opérative : l'intermédiaire logique ainsi que le milieu de la perception. Une

6. *Éthique à Nicomaque*, II, 6 ; 1106a30.

7. Exception faite pour la justice qui ne s'oppose qu'à l'injustice et ne peut donc, selon Aristote, être un moyen terme au même titre que les autres (*Éthique à Nicomaque*, III, 5 ; 1133b30-33).

8. Cf. par exemple encore l'étude de J. VAN DER MEULEN, 1951.

9. Theodor J. Tracy a établi que la théorie du moyen terme procédait chez Aristote (comme par ailleurs déjà chez Platon) immédiatement d'une certaine conception de la *phusis*, elle-même redevable à certains concepts de la médecine archaïque à partir d'Alcméon (T. TRACY, 1969). Avant Tracy, le lien avec les doctrines archaïques du *meson* fut déjà avancé par W. Jaeger, mais il reviendra à Fritz Wehrli (F. WEHRLI, 1951) de l'avoir clairement établi. Pour une discussion de ces résultats ainsi que de ceux de Tracy, cf. plus récemment Hutchinson (D.S. HUTCHINSON, 1988).

reconstruction du rôle que jouent successivement ces figures permet de distinguer deux opérations qui se différencient non seulement quant au statut opératoire qui leur revient, mais également quant à la communauté des termes qu'elles relient.

## I. LES INTERMÉDIAIRES DANS LE SYLLOGISME

L'intermédiaire occupe une fonction précise dans le cadre de la logique aristotélicienne où il nomme le point médian (*meson*) de toute relation d'opposition. Opposition n'est pas à confondre ici avec contradiction, cette dernière – l'*antiphrasis* – n'étant qu'une des modalités de rapports entre des opposés (*ta antikeimena*) qui peuvent être également des contraires (*enantiôsis*), ou encore opposés sur le mode de la privation ou encore de la relation. Si la logique aristotélicienne repose bien sur l'idée d'interrogation disjonctive (*to poteron*) et par conséquent sur l'idée d'opposition, cette opposition ne saurait être réduite à la contradiction. Seul dans un strict rapport de contradiction, il n'y a entre *p* et *non-p* aucun tiers (*antiphaseôs mèn ouk esti metaxu*), la contradiction excluant tout passage de l'un à l'autre. Comment rendre compte alors – la question se voit soulevée en *Métaphysique*, Γ 4 – de tous les processus de mutation, de modification et de transformation<sup>10</sup> ? Dans une perspective aristotélicienne, il ne peut y avoir, on le rappellera, de transformation (*metabolê*) qu'entre deux opposés : on aura ainsi affaire à un moyen terme entre le grand et le petit, mais guère entre connaissance et connaissable. En outre, les moyens termes doivent appartenir au même genre que les termes dont ils sont les intermédiaires. De la sorte, le blanc peut devenir noir en passant par le brun et le gris, mais il ne peut y avoir de passage d'un genre à l'autre, de la couleur à la figure par exemple (sauf par accident, *kata sumbebêkos*). La transformation s'opère ainsi toujours à l'intérieur d'un même genre et à travers des intermédiaires eux-mêmes situés entre des opposés. *Natura non fecit saltus* : pour que le joueur de lyre puisse changer de tonalité, il faudra que la corde accordée en aigu passe par des tons intermédiaires pour parvenir aux sons inférieurs.

L'idée de passage est tout aussi déterminante dans le domaine de la logique argumentative. Dans les *Premiers Analytiques*, Aristote expose le principe sur lequel repose la science démonstrative, le syllogisme. Le *sullogismos* est en effet ce qui permet de lier ensemble (*sun-legein*) le distinct, d'établir un lien entre ce qui est séparé ; il enchaîne deux termes par le truchement d'un troisième. « On n'engendre la conclusion qu'au moyen d'au moins trois termes et

10. Cette question est soulevée en *Métaphysique*, Γ 4 et se voit développée en I, 7.

deux intervalles [*diastêmata*] ou prémisses.»<sup>11</sup> Elliptique de prime abord, cette phrase indique que l'on ne saura jamais tirer de conclusion d'une seule prémisse et que «deux thèses constituent le point de départ premier et minimum»<sup>12</sup>. Autrement dit : la thèse *Socrate est un homme* ne serait au sens kantien qu'un jugement analytique, déjà contenu dans les termes, or il ne peut y avoir gain de connaissance que si deux thèses sont posées, afin que «quelque chose d'autre que ces données en résulte»<sup>13</sup>, pour qu'on puisse donc, au sens moderne, parler d'un jugement synthétique. Dès lors qu'il y a deux prémisses, «nécessairement par le seul fait de ces données», il en découlera une conclusion<sup>14</sup>.

Avec Gilles Gaston-Granger, on soulignera que l'existence de trois termes ne constitue qu'un corollaire de l'existence de deux intervalles, le syllogisme opérant moins sur des termes que sur leurs intervalles, ces *diastêmata* qui qualifient également l'intervalle musical<sup>15</sup>. Tout syllogisme – mais par extension toute démonstration (*apodeixis*), celle-ci prenant toujours implicitement la forme d'un syllogisme<sup>16</sup> – engage un rapport par-delà la distance. Le moyen terme (*to meson*) permet donc en un premier temps de relier, par un double intervalle, deux termes «extérieurs» (*ta akra*), pour ensuite s'effacer lui-même au profit d'un intervalle direct entre ceux-ci. Ainsi le syllogisme classique, composé de la majeure (prémisse Pr1), de la mineure (prémisse Pr2) et de la conclusion (C), et dont l'exemple suivant (lui-même post-aristotélicien) est une illustration :

- Pr1 Tous les hommes (m) sont mortels (p)
- Pr2 Socrate (s) est un homme (m)
- C Socrate (s) est mortel (p)

«Être-mortel» est ici *prédicat* (p), «Socrate» le *sujet* (s). Ensemble, ils forment les termes extérieurs. Pour les mettre en relation, un *terme moyen* (m) est nécessaire, fonction remplie ici par l'«homme». Après avoir établi un rapport entre sujet et prédicat, le moyen terme s'éclipse toutefois dans la conclusion. Le *meson* se révèle ainsi n'être qu'un «moyen» provisoire voué à la disparition après avoir accompli sa fonction, à l'instar de l'échelle de Wittgenstein dont il faut, après y être grimpé, se séparer<sup>17</sup>. L'idée d'une neutralisation des intermédiaires en vue du savoir trouve son expression dans un tout autre cadre encore lorsque, à la fin des *Seconds Analytiques*, Aristote quitte le cadre strict du

11. *Premiers Analytiques*, II, 2 ; 53b19 (traduction Tricot légèrement aménagée).

12. *Seconds Analytiques*, I, 3 ; 73a7.

13. *Premiers Analytiques*, I, 1 ; 24b18.

14. *Premiers Analytiques*, I, 1 ; 24b19.

15. G. GASTON-GRANGER, 1976, p. 110.

16. *Premiers Analytiques*, I, 4 ; 25b30.

17. L. WITTGENSTEIN, 1918, 6.54.

sylogisme. Ce dernier semble encore demeurer extérieur à la recherche des causes premières ne pouvant faire l'objet d'aucune démonstration, car la démonstration est par principe infinie (sa prémisse est à son tour une conclusion médiée précédemment). La « remontée » (*epagogê*) vers les causes premières au contraire a pour objectif d'établir ce qui ne peut être qu'« immédiat » (*amesos*) car non dérivé<sup>18</sup>.

De ce bref rappel, on retiendra que l'intermédiaire constitue au mieux un moyen, au pis un obstacle dans le rapprochement des deux termes. Qu'il s'agisse d'un *meson* comme stade intermédiaire d'un mouvement continu (le musicien qui, en accordant, fait passer la corde d'une note à l'autre), d'un *meson* comme opérateur de rapprochement de deux éléments discontinus comme les termes du syllogisme ou encore d'un *meson* comme extériorité empêchant la remontée aux causes premières, bref : qu'elle soit constituante ou contrariante, la médiation est appelée à s'effacer. Plus que d'un « *principe du tiers exclu* », il faudrait parler à propos de la logique aristotélicienne d'un « *principe du moyen exclu* » (Bugault)<sup>19</sup>. Ou plus exactement encore : d'un moyen qui, en s'éclipsant, s'auto-exclut. Le corpus aristotélicien recèle cependant encore une autre modalité importante de la médiation qui se manifeste dans la théorie du sensible.

## II. LA MÉDIALITÉ CONSTITUTIVE DE L'ĀĪSTHESIS

L'objectif du *De anima* ou *Traité de l'âme* consiste à démontrer le rôle unificateur joué par l'âme dans l'exercice des facultés. Or, établir l'unité dans l'exercice des facultés sensibles est bien ce qui cause le plus d'embarras sur le plan théorique et il n'est donc guère surprenant que près de la moitié du traité soit dédiée à leur analyse. Si les sens sont les instruments par lesquels nous appréhendons la multiplicité du sensible, leur mode opératoire doit être différencié. Selon le Stagirite, cette distinction se manifeste à l'intérieur même du sensible. On distinguera d'une part les sensibles qui ne sont pas spécifiques à un sens, mais qui se donnent à tous et sont dès lors dits *communs* (*koïna aïstheta*), tels que le nombre (*arithmos*), la grandeur (*megethos*), la forme (*skhêma*), l'être-en-mouvement (*kinesis*), le repos (*êremia*)<sup>20</sup>. Viennent d'autre part les sensibles *propres* à chacun des cinq sens (*idia aïsthêta*), ainsi le visible (*horaton*) ou la couleur (*chrôma*) qui n'est

18. *Seconds Analytiques*, I, 3 ; 72a15 et 72b20. Cf. également I, 9 ; 93b22.

19. C'est le résultat auquel parvient Guy Bugault dans son analyse comparée des logiques aristotélicienne et indienne (G. BUGAULT, 1994, p. 240 ainsi que pp. 263-287).

20. Ainsi, on dira d'un quatuor à cordes qu'il est un quatuor parce que nous voyons et nous entendons à la fois que quatre musiciens jouent. Dans la cage qui est séparée de notre regard par une

donnée qu'à la vision (*opsis*), l'audible (*psophêtikos*) ou le son (*psophos*) qu'à l'ouïe (*akoê*), mais encore le sapide ou la saveur (*chumos*) qu'au goût (*geusis*) et ainsi de suite<sup>21</sup>. Si les « termes extérieurs » de la relation sont ainsi établis, rien n'est pourtant encore dit sur la modalité de leur mise en relation. Car si Aristote est à peu de chose près en accord avec ses prédécesseurs sur l'identité des *relata*, c'est sur la nature de leur relation qu'il divergera.

La majorité des traités de philosophie de la nature dont nous avons connaissance explique principalement la sensation par une théorie du contact. Qu'il s'agisse d'effluves empédocléens émanant des choses ou de pellicules démocritéennes se détachant de leur surface, les objets opèrent par contact direct sur les organes des sens, ils agissent en quelque sorte par eux-mêmes et immédiatement. Dans le *De sensu*, Aristote opine que les « Physiologues » archaïques prennent le toucher pour étalon de tous les autres sens<sup>22</sup>. Nous aurions donc ici affaire à une première version d'une théorie mécaniste de la perception. Tout en parvenant à expliquer l'unité des sens, celle-ci sacrifie cependant la spécificité de chacun. L'objection d'Aristote est explicite : « ils font en effet de tous les sensibles des objets du toucher »<sup>23</sup>.

C'est d'une telle position matérialiste que se distanciera non seulement la dialectique platonicienne, mais vraisemblablement aussi le jeune Aristote lors de sa période passée à l'Académie. Si l'on s'en tient au *Philèbe*, les cinq sens se voient répartis en deux catégories : d'un côté les sens immédiats comme le toucher et le goût, considérés comme impurs parce que liés au besoin, et d'autre part les sens nobles parce que désintéressés comme l'odorat, l'ouïe et la vue<sup>24</sup>. C'est cette dernière qui, contre le modèle tactile des Physiologues, constitue l'idéal platonicien, cette vision-*theoria* prenant ses distances vis-à-vis du sensible pour s'élever vers la contemplation des formes. Dans le *Protreptique*, rédigé sans doute encore lors de son séjour à l'Académie, Aristote exprimera ce rapprochement dans des termes explicites : « Les pensées sont les actes de l'intellect, étant visions des intelligibles, tout comme l'acte de la vue est de voir les objets visibles »<sup>25</sup>, et cette contiguïté du voir et du savoir se répercutera jusque dans le célèbre début de la

cloison, nous *sentons* et nous *entendons* que l'animal se déplace le long des grillages, qu'il doit avoir telle et telle taille.

21. *De anima*, II, 6 ; 418a13sqq. Nous laissons ici de côté la perception par accident (*kata sumbebêkos*) qui revient à dire que quand nous percevons la blancheur du fils de Diarès, nous ne percevons pour elle-même que la blancheur d'un corps. Que ce corps soit celui du fils de Diarès et non celui de Cléon ou de quiconque d'autre (cf. également III, 1 ; 425a25-27) est ici accidentel, car indirect.

22. *De sensu*, IV, 442b1.

23. *De sensu*, IV, 442b1.

24. *Philèbe*, 51a-52a.

25. *Protreptique* (Düring, frag. B 24).

*Métaphysique* dont le premier livre appartient sans doute encore à la même période<sup>26</sup>. Aristote a-t-il épousé l'intellectualisme de Platon faisant du détachement le critère de validité d'un sens ? Vision et tact constitueraient alors les deux pôles autour desquels s'organisent les autres sens : comme la vision, l'ouïe exige également le désintéret et se trouve donc, toujours dans le premier livre de la *Métaphysique*, admise comme source de connaissance permettant l'apprentissage<sup>27</sup>. Ce critère épistémologique – la primauté du distancié par rapport à l'immédiat – prendra la forme d'un critère moral venant justifier la polarisation des deux types de sens : les deux sens inférieurs (toucher et goût) rapprochent l'homme de l'animal car ils sont susceptibles de débauche, tandis qu'il ne saurait y avoir d'excès de plaisir dans la vue, l'ouïe ou l'odorat. On ne saurait nommer intempérants « ceux qui se plaisent à l'odeur des pommes, ou des roses ou de l'encens »<sup>28</sup>, alors qu'on considérera comme déréglés ceux qui s'adonnent aux débauches gustative ou tactile, « celles que l'homme partage avec les derniers des animaux, et qui par suite apparaissent serviles et bestiales »<sup>29</sup>. Aristote prend cependant soin de préciser que le goût n'est à réprimander que s'il s'apparente au toucher et qu'il se voit réduit à une sensation de contact<sup>30</sup>.

Peut-on de ce fait parler d'un dénigrement du toucher au profit de la vision ? Si certains commentateurs l'ont affirmé, les recherches génétiques rendent impossible une telle généralisation pour l'ensemble de l'œuvre. Tandis qu'une certaine prééminence du modèle intellectualiste est indéniable dans les premiers écrits, il semble que les longues années d'études biologiques aient corrigé ce tableau. Suite aux analyses sur les facultés phonatoires et haptiques dont on retrouve les traces dans *De partibus animalium*, Aristote paraît avoir revu son jugement dépréciatif sur la langue et la main. Tandis que goût et toucher rapprochaient l'homme de l'animal, c'est par la sensibilité particulière de ces sens qu'il se distingue désormais des animaux<sup>31</sup>. Preuve s'il en faut que la théorie du sentir d'Aristote ne se laisse réduire ni au mécanisme ni à l'intellectualisme, qu'elle n'a pour modèle unique ni le toucher ni la vision. Reste-t-il néanmoins quelque chose comme un modèle commun à toute perception ? Aristote lui-même soulèvera cette question dans *De anima*, II, 11.

26. *Métaphysique*, A, 1 ; 980a23-29.

27. *Métaphysique*, A, 1 ; 980b. Cf. *De sensu* II, 437a12.

28. *Éthique à Nicomaque*, III, 1118a10.

29. *Éthique à Nicomaque*, III, 1118a25-26.

30. C'est sans doute ce contact que cherchait le légendaire goinfre Philoxène évoqué dans l'*Éthique à Eudème* (III, 2, 1 ; 231a17) quand celui-ci rêvait d'avoir un cou aussi long que celui d'une cigogne. Mais le goût est également évoqué comme sens de la culture, quand il est utilisé comme moyen de discrimination (cf. *De anima*, III, 13 ; 435b16sq.), par l'échanson par exemple.

31. Dans le *De anima*, l'intelligence de chaque être humain se mesure même au degré de la sensibilité de sa chair (421a22sq) !

## III. DI'AUTÊS ET DI'HETEROU : DEUX SCHÉMAS ?

« Est-ce que tous les objets de la sensation sont perçus de la même façon ou certains le sont-ils d'une manière et les autres autrement, d'après l'opinion aujourd'hui commune : le goût et le toucher grâce au contact [*haptomenon*] et les autres à distance [*apothên*] ? »<sup>32</sup> En retardant pour l'instant la réponse à la question si *kathaper nun dokei* (cette « opinion aujourd'hui commune ») doit être lu comme une position critiquée ou assumée par Aristote lui-même, il faut avant tout s'interroger sur ce que veut dire respectivement *par contact* et *par distance*. Le sens du toucher serait défini et tirerait son nom du fait qu'il « touche » directement les objets. « Certes, les autres organes sensoriels aussi perçoivent par un toucher, c'est à travers autre chose, tandis que lui, semble le seul à percevoir de lui-même » (435a17). Il faudrait par conséquent distinguer le sens – ou les sens, si le goût est « comme une sorte de toucher » (434b18) – qui opèrent par soi (*di'autês*) et ceux qui opèrent indirectement, par un autre (*di'heterou*). Mais quelle est précisément la portée du « par un autre » ? Faut-il y voir un retour du sens commun qui n'est, rappelons-le, précisément pas un sens propre mais permet la perception de ce qui n'est pas spécifique à un sens ? Ce serait mettre en branle toute l'architecture du *De anima*.

Peu de temps avant, Aristote avait distingué la perception par contact et la perception par distance. Si la perception par contact correspond à la perception par soi, percevoir « par un autre » reviendrait alors tout simplement à souligner la distance nécessaire entre objet de sensation et organe de sensation. Pour que l'acte de vision puisse avoir lieu, un écart entre voyant et visible est nécessaire. Affirmation étayée par une de ces phrases apodictiques aussi surprenantes que sans appel : « Il y a pour cela un signe incontestable. Quand on pose l'objet coloré directement sur l'œil, on ne voit rien du tout » (419a12-14).

*A priori*, le postulat d'une nécessaire distance n'est pas en contradiction avec ce qu'affirmaient les physiologues comme Démocrite, c'est la nuance du *di'heterou* qui fera la différence. Aussi, l'espace démocritéen serait – tout au moins dans la présentation que nous en donne Aristote – un espace vide, exempt de « tout autre », et c'est à condition que rien ne s'y interpose qu'une perception pure sera possible<sup>33</sup>. Point contesté par le *De anima* : « Démocrite, en effet, n'a pas raison lorsqu'il croit que si l'intermédiaire était vide, on verrait avec préci-

32. *De anima*, II, 11 ; 423b1-4 (trad. Bodéüs légèrement modifiée).

33. Pour une discussion des possibles sens de l'espace intermédiaire chez Démocrite et des forçages probables dans la lecture d'Aristote, cf. P.-M. MOREL, 1996, pp. 177-245, et P.-M. MOREL, 2002.

sion même une fourmi qui serait dans le ciel » (419a15-17). L'intervalle ne saurait être vide, il doit comporter une certaine densité ou « texture » (*plexis*, 419b22)<sup>34</sup>. L'espace vide est non seulement une pure idéalité, mais même, nous explique Aristote, « si l'espace était vide, nous ne verrions pas mieux mais rien du tout » (419a20sq.). Pas plus que la colombe de Kant ne peut voler dans l'espace vide, pas plus il ne peut y avoir de vision sans une certaine résistance du *metaxu* qui indique sa capacité d'être-mû.

Dans le cas de la vision, ce *metaxu* est appelé par Aristote *to diaphanês*, le diaphane. À la fois ce-qui-est-transparent quand il est en puissance et ce-qui-laisse-transparent quand il est en acte, le diaphane n'est ni purement idéal ni simplement matériel, « ni feu ni un corps quelconque ni son émanation, car ce serait encore un corps » (418b14-16). Contre l'interprétation réifiante des atomistes mais aussi contre la doctrine platonicienne<sup>35</sup> voulant que de l'œil s'échappe un rayon de feu qui rejoint le semblable, c'est-à-dire le visible<sup>36</sup>, Aristote insiste d'une part sur l'*extériorité* irréductible du sensible par rapport au sentant et d'autre part sur l'*hétérogénéité* nécessaire entre organe de sensation et milieu de sensation. « Il est nécessaire, insiste Aristote, que le sensible soit donné » (*uparchein to aistheton*) et ce sensible n'est donné que comme quelque chose d'à la fois singulier (*hekaston*) et extérieur (*exôten*) par rapport à l'être percevant (417b26-28). En outre, la perception ne s'opère pas – comme certains physiologues ont pu l'affirmer – « par le semblable », mais par une hétérogénéité de l'organe et du milieu, garantissant la distance effective entre percevant et perçu<sup>37</sup>.

Se référant à la doctrine archaïque qui établissait une correspondance entre les cinq sens et les cinq éléments, Aristote oppose le milieu diaphane relevant de l'air d'une part et l'organe de la vue, l'œil, rempli d'eau d'autre part. De la sorte, chaque sens ne serait pas seulement défini par un organe et un objet propre mais encore par un milieu qui le caractérise. Le *diaphane* sera le titre donné à cette « chose sans nom » qui constitue le milieu visuel<sup>38</sup>, tandis que le milieu auditif prendra le nom de *diêches* et le milieu de l'odorat celui de *diosmôs* – pour reprendre les étiquettes proposées par Themistius et Théophraste, Aristote ne leur ayant pas attribué de nom<sup>39</sup>.

34. Que Bodéüs va même jusqu'à traduire par « résistance » du milieu sensible.

35. Doctrine encore défendue dans le *Traité du ciel* et les *Météorologiques*.

36. Pour l'histoire des théories dites d'« introumission » et d'« extroumission », de l'Antiquité jusqu'à Kepler, cf. LINDBERG, 1976.

37. Cf. G. ROMEYER-DHERBEY, 1983, qui résume d'une phrase sa percutante analyse sur l'hétérogénéité du médium : « La leçon du percevoir pour Aristote est qu'il n'y a pas de possibilité d'une auto-affection » (p. 162).

38. Hormis à son ouvrage *Du diaphane* (1997), nous renvoyons, sur la question de l'« anonymité » du *diaphanês*, plus spécifiquement à un autre article d'Anca Vasiliu (A. VASILIU, 2004).

39. Pour le *diêchês* : Themistius : *In de anima*, éd. Heinze, 62, 31. Pour le *diosmôs* : selon le

#### IV. LE TOUCHER ET LE GOÛT PEUVENT-ILS AVOIR UN MILIEU ?

Si notre analyse aura permis d'observer qu'Aristote remplaçait ce que l'opinion nomme « les sens de distance » par « les sens par milieu », la fracture qui séparait les sens reste toutefois inchangée et n'aura été que déplacée. Tandis qu'odorat, ouïe et vue opèrent « à travers des milieux extérieurs » (*dia tôn exôten*, 436b18), les deux sens les plus « corporels » (toucher et goût) percevraient immédiatement et « par eux-mêmes » (*autê*, 436b16). Aristote fournit un argument de poids : tout corps est un être de profondeur (*bathos echei*) et se déploie en trois dimensions. S'il y a entre deux corps un *metaxu*, ceux-ci seront dans l'impossibilité de se toucher mutuellement (423a23-24). Les sens de contact (toucher et goût) devraient donc – d'éminents spécialistes ont défendu cette lecture<sup>40</sup> – être strictement distingués des sens opérant par le truchement d'un intermédiaire. Autrement dit : Aristote se bornerait à énoncer une théorie restreinte de la médialité.

À l'évidence, le Stagirite semble d'abord rétif à l'idée d'un milieu du toucher ou du goût. Dans la première partie du *De partibus animalium*, le toucher est uniquement défini par l'organe de sens qu'est la chair (*sarx*). Un changement semble s'opérer dans le chapitre étudiant plus spécifiquement la chair dans les différents animaux. Survient alors un moment d'indécision où la chair peut être à la fois l'organe du tact et son milieu, « comme si l'on ajoutait à la pupille le diaphane dans son ensemble »<sup>41</sup>. Aristote semble se rendre compte que cette assertion risque de faire périliter toute la distinction préalable entre organe et milieu. Il procédera alors à ce qui s'apparente à une véritable délocalisation de l'organe du toucher à l'intérieur du corps : « L'organe premier de ce sens n'est pas la chair ou une partie analogue, mais cet organe est interne. »<sup>42</sup> Le *De anima* confirmera cette thèse en localisant plus exactement le siège de l'organe interne près du cœur, ce qui par ailleurs le rapprochera du sens commun, logé lui au sein du cœur. De la sorte, la chair ne sera « pas [...] l'ultime organe sensoriel » (*to eschaton aisthêtêrion*, 426b15) mais « l'intermédiaire du sens tactile » (423b26). Ou en des termes encore plus explicites, on dira avec les mots de Suárez au XVI<sup>e</sup> siècle : *caro non*

témoignage de Themistius, c'est Théophraste qui aurait forgé ce néologisme. Le *diosmôs* revient chez Alexandre (*In de sensu*, 185, 9) et chez Philoïon (*In de anima*, éd. Hayduck, 601, 28).

40. Cf. par exemple E. BERTI, 1977, p. 380 : « Aristotele mostra che certi sensi abbisognano di un mezzo interposto tra il sensorio e il sensibile, per esempio nel caso della vista e dell'udito, mentre altri non ne hanno bisogno. »

41. *De partibus animalium*, I, 8 ; 653b25-27.

42. *De partibus animalium*, I, 10 ; 656b36.

*est organum, sed medium*<sup>43</sup>. Même dans le toucher, organe et objet de sens ne sont donc jamais en contact immédiat<sup>44</sup>. La condition de l'intermédiaire est donc qu'il puisse être altéré selon la forme qu'il transmettra à l'organe.

Pour le dire autrement : le *metaxu* doit *laisser passer* la forme, mais inversement ce n'est que *par lui* que quelque chose passe. Aussi, Aristote explique qu'il ne suffit pas que l'aliment soit placé sur la langue : encore faut-il que la salive transmette le goût. Trop diluée, elle empêchera la sensation, trop sèche, elle préviendra le goût (422b5). Bien que la démonstration ne soit ici qu'esquissée (et cette brièveté a sans doute induit les commentateurs tels que Suárez à en déduire qu'Aristote fit du goût un sens im-médiat), on tient ici l'amorce d'une explication. On comprend dès lors pourquoi « pour le toucher et le goût, il en va de même, malgré les apparences contraires » (419a30). On peut donc arriver à la conclusion suivante : contrairement à « l'opinion aujourd'hui commune » (423b2), il n'y a guère de distinction entre sens de contact et sens de distance ; pour tout sens, au contraire, « la réalité d'un intermédiaire est donc nécessaire » (419a20). Bref, de l'énoncé d'une théorie restreinte on sera ainsi passé à une théorie généralisée de la médialité<sup>45</sup>.

## V. MÉDIALITÉ ET PHÉNOMÉNALITÉ

Aussi bien dans la théorie du syllogisme que dans la théorie du sentir, Aristote aura tenté de penser la relation par-delà la distance. Le rôle dévolu à la distance se distingue cependant foncièrement dans les deux cas de figure. Autant la théorie de l'intermédiaire logique visait le rapprochement des termes et permettait ainsi l'acte d'intellection (*\*inter-legere*), autant la variante esthésique se distingue des doctrines archaïques par ceci que l'écart doit demeurer entier. Autant le *meson* logique devait appartenir au même genre que les opposés, autant il y a hétérogénéité entre organe, objet et leur milieu perceptif.

Prendre au sérieux la notion de *metaxu* permet dès lors de dépasser les clivages qui depuis Themistius et Philopon divisent jusqu'à nos jours l'interpréta-

43. F. SUÁREZ, 1621, disp. 7<sup>o</sup> : « De sensibus exterioribus in particulari », a. 5. Sur la longue et tortueuse histoire de la réception de la chair aristotélicienne, cf. J.-L. CHRÉTIEN, 1992.

44. Aristote va même jusqu'à concevoir la possibilité de prolonger la chair naturelle par une prothèse extérieure : « Car, en réalité, si l'on entoure la chair d'une sorte de membrane artificielle, on donnera pareillement le signal de la sensation dès qu'on la touche » (423a2-3).

45. Nous rejoignons ici Jean Clam qui tente de repenser le *metaxu* comme figure élémentaire d'une « médiologie » philosophique (cf. J. CLAM, 2006, chap. III, en particulier pp. 239-257). Pour une autre lecture « médiologique » d'Aristote, nous renvoyons au beau travail d'Emanuele Coccia sur la lecture averroïste de l'intellect comme médium de pure puissance (E. COCCIA, 2005, en particulier pp. 108-143). Le prix à payer pour une théorie de la médialité conçue à partir du *nous* est toutefois de perdre l'extériorité (*l'exothen*), fondamentale dans le médium sensible.

tion de la signification de ce pâtir (*paskhein*) qui caractérise, selon Aristote, toute perception. Aujourd'hui encore, le camp se scinde entre ceux qui retiennent que le pâtir constitue une altération somato-physiologique des organes sensoriels et ceux qui considèrent qu'il s'agit d'une « physique des formes pures, sans processus matériel »<sup>46</sup>. Reconstituer le pâtir (*paskhein*) à nouveaux frais à partir de l'idée de *metaxu* permet d'ouvrir une troisième voie qui, bien qu'indiquée, reste à ce jour et pour l'essentiel sous-explorée<sup>47</sup>. Aristote précise bien que l'air ou l'eau sont autant de milieux qui ne sauraient être rabattus ni du côté des corps ni du côté de l'immatérialité ; ils reçoivent la forme du sensible mais la transmettent, la laissent passer, bref : ils constituent littéralement des *transformateurs*<sup>48</sup>. Ainsi, le milieu représente la suture de l'âme avec les choses, elle fait en sorte – selon la célèbre formule – que « l'âme est en quelque sorte les êtres eux-mêmes » (*De anima*, 431b21). Sans que les deux viennent jamais à coïncider – la modalisation de la particule *pôs* (« en quelque sorte ») en étant le garant –, il y a donc bien une *koinônia*, une communauté du percevant et du perçu, non pas malgré, mais grâce au *metaxu*.

Tranchant la querelle lancinante entre les tenants d'une perception d'égal à égal ou de différent à différent, Aristote opine qu'à l'instar des *antikeimena* logiques les termes de la relation esthétique ne peuvent être ni identiques ni sans rapport aucun : s'ils étaient absolument différents, il n'y aurait aucune affection (*pathos*), s'ils étaient parfaitement identiques, ils ne pourraient connaître d'altération (*alloiôsis*). Ce que l'on pourrait nommer la proto-phénoménologie du Stagirite devra dès lors répondre à une exigence double : celle de rendre compte d'une *différence dans la co-appartenance*. La solution consistera – voilà notre hypothèse qui reprend sur ce point précis l'interprétation proposée récemment par Hilt – en une « dynamisation » de l'espace sensible<sup>49</sup>. En tant que *dunamis*, le médium de la sensation marquera la différence entre organe sentant et objet senti ; en tant qu'*energeia*, il établira un rapport de continuité (*sunechês*, 419b35 et 420a3), condition selon *Physique*, V 4 de la transmission d'un mouvement<sup>50</sup>. En

46. La première thèse est comme on le sait défendue par Sorabji, la seconde par Myles Burnyeat. Les deux se sont exprimées en toute clarté dans R. SORABJI, 1992, et M. BURNYEAT, 1992, respectivement. On trouvera un compte rendu succinct des deux positions ainsi qu'un renvoi à la discussion nourrie qui en découle dans S. EVERSON, 1997, pp. 56-60.

47. Même Johansen, qui dédie une longue partie de son étude informée au *metaxu* (T.K. JOHANSEN, 1998, pp. 116-147), se rallie pourtant en fin d'analyse à une position sorabjienne.

48. Cf. également la notion de *metaschematisis*, habituellement associée à la mobilité des mots dans la phrase, et qu'Aristote compare dans le *De sensu* (VI, 446b8) au transfert de la forme dans le milieu.

49. A. HILT, 2005, pp. 220 *sqq.* Cf. également notre discussion de cette interprétation dans *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 33.1 (2008), pp. 85-88.

50. Le diaphane – pour ne prendre que le *metaxu* de la vue – sera dès lors incolore ou transparent en puissance, mais prendra la couleur du visible en acte.

tant que tiers, le médium constitue à la fois le tissu commun et le fond de différenciation du sentant et du senti ; l'unité du monde sensible, la communauté du sentant et du senti, n'est jamais posée *a priori* et ne se donne que dans l'acte.

Les deux figures de la médialité analysées ici – le syllogisme et le *metaxu* perceptif – renvoient ainsi encore à deux usages différents du commun (*to koinon*). Tandis que, dans le syllogisme, l'opération médiatrice dépend de la présence préalable du moyen terme qui n'est autre que le terme commun aux deux prémisses, dans le champ perceptif, la *koinônia* du sentant et du sensible ne sera inversement qu'un effet de l'opération de l'intermédiaire. Dans le premier cas, le commun est posé comme pivot qui s'effacera pour faire place à ce qui n'était contenu dans aucune des prémisses, dans le second, il est lui-même l'aboutissement d'un processus qui met en rapport ce qui n'a, en toute rigueur et en tant qu'il ne se touche pas, aucun « point commun »<sup>51</sup>.

Enfin, si le *meson* logique a ceci de commun avec le *metaxu* esthésique qu'il indique moins une médiété topologique qu'une médialité opérative, il s'en différencie également dans la mesure où, en restant dans le cadre d'une médialité instrumentale, il demeure *privatif* (ou encore *stérétique*, selon la conceptualité aristotélicienne). Toute modification impliquant une *sterêsis* ou « privation » signifie, dans le passage au nouvel état, la perte de la disposition initiale, tandis qu'une modification impliquant une *sôteria* ou « conservation » maintient cette disposition (II, 5 ; 417b1-5). L'exemple d'une modification stérétique est donné par l'assimilation de l'aliment : dans la nutrition, le vivant dépouille l'aliment de sa forme pour faire de sa matière un moyen pour sa propre subsistance. Dans l'assimilation esthésique, non seulement la forme de l'objet est maintenue (en le libérant cette fois de sa matière, *aneu tês hulês*), mais encore la faculté assimilatrice de l'âme elle-même. En assimilant la forme d'un objet sensible spécifique, l'âme sensitive ne perd pas la faculté d'en assimiler d'autres.

L'âme ne *devient pas* l'objet sensible : grâce au *metaxu*, à la fois médiateur et transformateur, elle s'« assimile à » (*homoiota*) et devient « comme » (*hoion*) le sensible (II, 5 ; 418a6) : l'*homoiosis* ouvre le champ de la *psuché* comme champ de la phénoménalité. Un apparemment a ainsi lieu dans l'apparaître, mais sa modalité indique également que l'assimilation n'est jamais intégrale ou intégrante, mais plus exactement : médiatisée. C'est parce que le *metaxu* ne possède aucun rapport de participation avec une forme (qu'il est donc littéralement *in-forme*) qu'il constitue une potentialité pure pour accueillir toute forme. Puissance du visible, le diaphane analysé dans le *De anima* indique la direction d'une

51. Condition pour toute transmission du mouvement, la continuité (*sunechês*) est définie dans *Physique*, VI, 1 ; 231a23 comme ce qui non seulement se touche aux extrémités (ce serait encore le cas de l'*ephexês* ou « série »), mais dont les extrémités (*eschata*) sont partagées et donc communes.

authentique *pensée de la médialité*. Son axiome central se résumerait alors à l'assomption suivante : la médialité indique la capacité de pouvoir *prendre la forme de quelque chose sans l'être*.

Emmanuel ALLOA  
Université de Bâle

## BIBLIOGRAPHIE

### Traductions citées

- ARISTOTE, *Traité du ciel*, trad. C. Dalimier et P. Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2004.  
 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.  
 ARISTOTE, *Organon II : Les Premiers Analytiques*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1936 (1992).  
 ARISTOTE, *Organon IV : Les Seconds Analytiques*, trad. J. Tricot, Paris Vrin, 1938 (2000).  
 ARISTOTE, *Organon V : Les Topiques*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1939 (1990).  
 ARISTOTE, *La Physique*, trad. A. Stevens, introd. L. Couloubaritsis, Paris, Vrin, 1999.  
 ARISTOTE, *Protreptique*, éd. I. Düring, *Aristotle's Protrepticus. An Attempt at Reconstruction*, Göteborg, Studia Graeca et Latina Gothoburgensia, 1961.  
 ARISTOTE, *De anima. De l'âme*, trad. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 1993.  
 ARISTOTE, *De partibus animalium. Les parties des animaux*, trad. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1956.  
 ARISTOTE, *De sensu. Petits traités d'histoire naturelle*, trad. P.-M. Morel, Paris, GF Flammarion, 2000.

### Commentateurs

- Alexandre d'APHRODISE, *In de sensu. Commentaria in Aristotelem Graeca. Volumen 3.1*, éd. P. Wendland, Berlin, Reimer, 1901.  
 PHILOPONUS, *In Aristotelis de Anima libros commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca* 14.1, hg. v. M. Hayduck, Berlin, 1897.  
 THEMISTIUS, *In Libros Aristotelis De Anima Paraphrasis. Commentaria in Aristotelem Graeca* 5.3, éd. R. Heinze, Berlin, Reimer, 1899.  
 SUÁREZ Francisco, *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De anima*, éd. B. Alvares, Lyon, 1621, repris dans *Obras filosóficas*, éd. S. Castellote, Madrid, Labor, 1992, 3 vol.

### Études critiques

- BERTI Enrico (1977), *Aristotele. Dalla dialettica alla filosofia prima*, Padoue, Cedam.  
 BUGAULT Guy (1994), *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, PUF.  
 BURNYEAT Myles (1992), «Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible? (A Draft)», *Aristotle's De Anima*, sous la dir. de M. Nussbaum et A.O. Rorty, Oxford, Clarendon Press, pp. 15-26.

- CHRÉTIEN Jean-Louis (1992), « Le corps et le toucher », in *L'Appel et la réponse*, Paris, Minuit, pp. 101-154.
- CLAM Jean (2006), *Sciences du sens. Perspectives théoriques*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.
- COCCIA Emanuele (2005), *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, avec une préface de G. Agamben, Milan, Bruno Mondadori.
- DELABAYS Georges (1946), *La Notion de milieu dans la philosophie pratique d'Aristote*, Fribourg, Saint-Paul.
- EVERSON Stephen (1997), *Aristotle on Perception*, Oxford, Oxford University Press.
- GASTON-GRANGER Gilles (1976), « La forme syllogistique », *La Théorie aristotélicienne de la science*, 2<sup>e</sup> éd. revue, Paris, Aubier, 1976, pp. 107-147.
- HILT Annette (2005), *Ousia-Psyché-Nous. Aristoteles' Philosophie der Lebendigkeit*, Fribourg/Munich, Alber.
- HURSTHOUSE Rosalind (2006), « The Central Doctrine of the Mean », *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, sous la dir. de R. Kraut, pp. 96-115.
- HUTCHINSON D.S. (1988), « Doctrines of the Mean and the Debate Concerning Skills in Fourth-Century Medicine, Rhetoric and Ethics, in « Method, Medicine and Metaphysics », *Apeiron*, vol. 21, n<sup>o</sup> 2, pp. 17-52.
- JOHANSEN Thomas K. (1998), *Aristotle on the Sense-Organs*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LINDBERG, David C. (1976), *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago, University of Chicago Press.
- MOREL Pierre-Marie (1996), *Démocrite et la recherche des causes*, préface de J. Brun-schwig, Paris, Klincksiek.
- MOREL Pierre-Marie (2002), « Démocrite dans les *Parva naturalia* d'Aristote », *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ?*, sous la dir. d'A. Laks et C. Louguet, Villeneuve-d'Ascq, Septentrion, pp. 449-464.
- ROMEYER-DHERBEY Gilbert (1983), *Les Choses mêmes. La pensée du réel chez Aristote*, Lausanne, L'Âge d'Homme.
- SORABJI Richard (1992), « Intentionality and physiological processes : Aristotle's theory of sense perception », *Aristotle's De Anima*, sous la dir. de M. Nussbaum et A.O. Rorty, Oxford, Clarendon Press, pp. 195-225.
- TRACY Theodor J. (1969), *Physiological Theory and the Doctrine of the Mean in Plato and Aristotle*, Chicago-La Haye-Paris, Mouton.
- VAN DER MEULEN Jan (1951), *Aristoteles. Die Mitte in seinem Denken*, Meisenheim, Hain.
- VASILIU Anca (1997), *Du diaphane*, Paris, Vrin.
- VASILIU Anca (2004), « Autour d'un anonyme aristotélicien. Nouvelles perspectives sur le diaphane », *Du visible à l'intelligible. Lumière et ténèbres de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Honoré Champion, pp. 31-62.
- WEHRLI Fritz (1951), « Ethik und Medizin. Zur Vorgeschichte der aristotelischen Mesonlehre », *Theoria und Humanitas*, Zurich-Munich, Artemis, 1972, pp. 177-206.
- WITTGENSTEIN Ludwig (1918), *Tractatus logico-philosophicus suivi de « Investigations philosophiques »*, trad. fr. P. Klossowski, introd. B. Russell, Paris, NRF, 1961.