



L'âme sensitive d'après le *De Anima* d'Aristote

Stanislas Cantin

Volume 3, numéro 2, 1947

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1019788ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1019788ar>

[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

Cantin, S. (1947). L'âme sensitive d'après le *De Anima* d'Aristote. *Laval théologique et philosophique*, 3(2), 149–176. <https://doi.org/10.7202/1019788ar>

L'âme sensitive d'après le *De Anima* d'Aristote

A. LES SENS EXTERNES

I. LA PASSIVITÉ DES SENS EXTERNES

1. Critique de la position des anciens

La sensation a, depuis longtemps, retenu l'attention de ceux qui ont cherché à connaître la nature de l'âme. On s'explique qu'il en ait été ainsi, étant donné que la sensation est, avec l'automotion, l'un des caractères au moyen desquels on distingue l'être animé de celui qui ne l'est pas. L'être animé diffère donc de l'inanimé par quelque chose qui est manifeste, l'automotion et la sensation, et, aussi, par quelque chose qui n'est pas manifeste, l'âme, principe de ces opérations. Comme c'est par le moyen de ce qui est manifeste qu'on arrive à connaître ce qui ne l'est pas, les philosophes de l'antiquité, désireux de connaître la nature de l'âme, se sont tournés, les uns, du côté de l'automotion, les autres, du côté de la sensation¹.

Aristote aussi s'est intéressé à la sensation. Il en aborde l'étude au chapitre cinq du deuxième livre du *De Anima*. A cette fin, il rappelle d'abord la position de ses prédécesseurs. Aux yeux de ces derniers, sentir c'est subir l'action d'un agent. D'autre part, comme ils sont convaincus qu'il y a similitude entre l'agent et le patient, ils en concluent que le semblable est connu par le semblable, le feu, par ce qui est feu, la terre, par ce qui est terre². Joignant à cet axiome le fait que l'âme connaît tous les sensibles, les premiers philosophes, Empédocle principalement, affirment que l'âme connaît tous les sensibles, précisément parce qu'elle est composée de tous les sensibles.

Quorum positio fuit quod anima cognosceret res omnes, quia cognitio fit per assimilationem, quasi hoc a longe divinantes, dicebant animam, ad hoc quod omnia cognosceret, esse compositam ex omnibus; et quod similitudo rerum omnium esset in anima secundum proprium modum essendi, scilicet corporalem. Unde, cum res constent ex elementis, dicebant, quod anima erat composita ex omnibus elementis, ut sentiat et cognoscat omnia quae sunt³.

Solution simpliste, dira-t-on, et dont l'erreur saute aux yeux. Mais comme toutes les solutions de ce genre, celle-ci pêche parce qu'on n'a pas

¹ ARISTOTE, *De l'Âme*, I, c.2, 403b24-28; S. THOMAS, *In I de Anima*, lect.3 (éd. PIROTTA), n.32.

² *Ibid.*, *In II*, lect.10, nn.350, 351.

³ *Ibid.*, *In I*, lect.12, n.179; *In II*, lect.10, n.352.

su, dès le principe, faire les distinctions fondamentales qui s'imposaient. Et si, aujourd'hui, cela nous fait sourire de savoir que les anciens ont pu penser que l'âme était constituée des choses sensibles, il n'en reste pas moins vrai que leur erreur n'était que le détournement de vérités certaines. Ainsi, affirmer que le sens et le sensible sont, l'un à l'autre, comme le patient et l'agent, n'est pas contraire aux données de l'expérience. Apparemment, du moins, sentir c'est être mû et subir l'action d'un agent, puisque la sensation est une sorte d'altération¹. Il est également vrai qu'entre l'agent et le patient il y a une similitude, à condition, toutefois, qu'on voie cette similitude là où elle se trouve, au terme de la passion, non à son principe, car là il y a contrariété².

N'empêche que l'erreur d'Empédocle et de ses disciples est une erreur capitale. C'est le subjectivisme à ses débuts. Affirmer que l'âme connaît tous les sensibles, parce qu'elle est constituée de tous les sensibles, c'est dire que les sens sont, en acte, tous les sensibles. Dès lors les sens devraient avoir la sensation d'eux-mêmes, puisque ce qui est sensible en acte peut être senti³. C'est affirmer également que les sens externes peuvent sentir en l'absence des sensibles extérieurs, étant donné que la sensation est possible quand les sensibles sont présents⁴. Or ces deux affirmations sont contraires aux faits: les sens n'ont pas la sensation d'eux-mêmes, et ils ne s'exercent (du moins les sens externes, les seuls ici en cause) qu'en présence des sensibles extérieurs. La solution d'Empédocle est donc à rejeter; l'âme sensitive n'est pas en acte les sensibles, mais en puissance seulement. Aristote affirme nettement la passivité des sens à l'égard de leur objet, le sensible⁵. Il nous montre, en même temps, qu'il y a lieu de parler de similitude entre le sens et son objet, mais non pas à la manière d'Empédocle. Il s'agit d'une similitude qui est consécutive à l'action du sensible sur le sens. Comme tout principe actif, le sensible en acte rend semblable à lui-même ce qui est en puissance à son endroit⁶.

Il ne faudrait pas conclure de ce qui précède que la sensation se réduit à une pure passion. Incontestablement ce serait se méprendre sur la pensée d'Aristote, qui voit dans la sensation une opération vitale, c'est-à-dire l'opération d'un être qui se meut lui-même, et qui est donc actif. Si les opérations de la vie végétative ont l'âme pour principe, comme Aristote l'enseigne expressément, à plus forte raison faudra-t-il en dire autant de la sensation, qui est une opération vitale beaucoup plus parfaite. Aussi est-ce afin de nous éviter cette méprise qu'Aristote affirme qu'il n'y a pas d'inconvénient à parler de la sensation en acte, après avoir dit que sentir c'est pâtir et être mû, car le mouvement est un acte. Mais c'est un acte

¹ ARISTOTE, *De l'Âme*, II, c.4, 415b24; S. THOMAS, *In I de Anima*, lect.12, n.183; *In II*, lect.7, n.323.

² *Ibid.*, lect.10, n.351.

³ ARISTOTE, *op. cit.*, 417a18; S. THOMAS, *op. cit.*, n.353; CAJÉTAN, *In II de Anima*, Vol.II (éd. COQUELLE), p.151, n.163.

⁴ S. THOMAS, *loc. cit.*

⁵ *Op. cit.*, 417a6; S. THOMAS, *op. cit.*, n.354; CAJÉTAN, *loc. cit.*

⁶ *Op. cit.*, 417a17; S. THOMAS, *op. cit.*, n.357.

imparfait¹. C'est dire que le *patis* et le *moveri* dont parle Aristote, à propos de la sensation, n'est pas un terme ultime, mais l'acheminement vers un terme qui est l'opération immanente en quoi consiste proprement la sensation.

2. Ressemblance entre la sensation et la science

a) *Double passivité de l'intelligence relativement à la science.*—Par les considérations que fait Aristote sur les notions d'acte et de puissance, on voit qu'il n'a pas l'intention de réduire la sensation à une pure passion. Pour illustrer sa pensée, il applique à la science les notions d'acte et de puissance, et nous dit comment il faut entendre le passage de l'une à l'autre. Car ce qui est vrai de la science doit se dire proportionnellement de la sensation.

En ce qui concerne la science, la puissance est de deux sortes: l'une éloignée, l'autre prochaine. La première se rencontre chez tout homme. Par le seul fait de sa nature propre, l'homme est savant en puissance, en ce sens qu'il peut acquérir l'*habitus* de science. La seconde se rencontre chez celui qui, de fait, possède cet *habitus*. Dans un cas comme dans l'autre, il y a lieu de parler de puissance, c'est-à-dire de capacité, relativement au savoir. Dans le premier cas, l'homme est capable de savoir, parce que sa nature le rend tel; dans le second, il est capable de savoir, parce qu'il peut, à volonté, si aucun obstacle ne survient, considérer actuellement ce qu'il sait d'une manière habituelle².

Il suit de là que, relativement au savoir, il y a trois manières d'être: deux extrêmes et une intermédiaire. Des deux extrêmes, l'une est seulement puissance, l'autre est seulement acte. Quant à l'intermédiaire, elle est à la fois puissance et acte, selon qu'on l'envisage par rapport à ce qui est seulement puissance ou seulement acte. En effet, la science à l'état d'*habitus* est un acte par rapport à la capacité naturelle que nous avons de savoir; mais elle est une puissance par rapport au savoir qui s'exerce par la contemplation³. Comme c'est cette dernière manière d'être qui est la plus parfaite, parce qu'elle est seulement acte⁴, et que l'intention d'Aristote est de nous faire connaître la nature de la sensation, au moyen de ce que nous savons de la science, il s'ensuit que, selon lui, la sensation proprement dite n'est pas une pure passion, mais une opération dans laquelle le savant est essentiellement actif.

Aussi ne faut-il pas être surpris de voir saint Thomas se servir de l'expression *agere* pour désigner ce qui se produit quand il y a passage de l'*habitus* de science à l'exercice. «Qui vero est in potentia *secundo modo*, ut scilicet jam habens habitum, transit ex eo quod habet sensum aut scien-

¹ *Op. cit.*, 417a14; S. THOMAS, *op. cit.*, n.356.

² *Op. cit.*, 417a21-30; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.359, 360.

³ *Ibid.*, n.361.

⁴ *Ibid.*

tiam et non agit secundum ea, in agere; quia scilicet fit agens secundum scientiam»¹. C'est dire que le *quoddam pati*, que l'on rencontre si fréquemment sous la plume d'Aristote ou de saint Thomas, à propos de la connaissance, doit s'entendre de la connaissance prise à sa phase initiale, non à son terme.

Il ne faut donc pas voir un hors-d'œuvre dans ces considérations d'Aristote sur les notions d'acte et de puissance à propos de la science. Parce que l'application qu'il fait de ces notions est facilement intelligible, elle peut nous renseigner sur la nature de la sensation. Il en est ainsi, parce que la science et la sensation sont comme deux espèces dans un même genre, le genre de la connaissance. Ce que l'une de ces espèces a de manifeste nous aide à percer l'obscurité de l'autre.

b) *Deux sortes de passion*.—Même si la connaissance ne consiste pas essentiellement dans une passion, elle la présuppose nécessairement. Il s'agit maintenant de savoir en quel sens il faut l'entendre. Car la passion, comme la puissance, revêt plusieurs formes. Il y a la passion au sens propre et la passion au sens large. Quand l'aliment, sous l'action des sucs digestifs, se transforme en la substance du vivant, il y a passion au sens propre. La passion proprement dite se fait au détriment de ce qui subit l'action d'un agent; elle comporte, pour le patient, la perte de quelque chose; c'est une corruption, soit accidentelle, soit substantielle, selon que la forme qui disparaît, pour être remplacée par une autre, est accidentelle ou substantielle. Bref, dans ce genre de passion, l'agent et le patient sont, l'un à l'autre, comme deux contraires².

On donne aussi communément le nom de passion, quoique moins proprement, à la réception de quelque chose par un sujet. Dès lors, étant donné que ce qui reçoit est, à l'égard de ce qui est reçu, comme la puissance à son acte, et que, par ailleurs, l'acte est la perfection de la puissance, il s'ensuit que la passion, ainsi comprise, n'est pas au détriment du patient, mais à son avantage. Donc ici pas de contrariété entre l'agent et le patient, mais plutôt similitude, puisque la puissance, comme telle, est ordonnée à l'acte, et que tout acte se réalise dans une puissance appropriée³.

C'est en ce second sens qu'Aristote se sert du mot *passion*, quand il parle d'un passage de puissance à acte à propos de la science. Qu'il s'agisse de la première ou de la seconde puissance, c'est-à-dire de l'ignorance ou de la science à l'état d'habitus, l'actualisation de cette potentialité ne constitue pas une action au sens propre, puisque, dans un cas comme dans l'autre, elle est un perfectionnement conforme aux dispositions de ce qui le reçoit. Aussi doit-on conclure que le passage de la puissance à l'acte, en matière de science, n'est pas une altération, ou que c'est une altération d'un genre tout à fait spécial⁴.

¹ *Op. cit.*, n.364.

² ARISTOTE, *op. cit.*, 417b2; S. THOMAS, *op. cit.*, n.365.

³ ARISTOTE, *ibid.*; S. THOMAS, *op. cit.*, n.366.

⁴ *Op. cit.*, 417b7; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.367-370.

c) *Double potentialité relativement à la sensation.*—Cette double potentialité, dont parle Aristote à propos de la science, on la retrouve dans la sensation. En effet, parler de puissance, quand il s'agit de la sensation, c'est d'abord parler de ce qui ne possède pas encore le sens, mais qui est apte à l'avoir. Dans ce cas, le passage de la puissance à l'acte se fait par la génération. Comme l'animalité se définit par la sensation, il est naturel à l'animal de sentir. C'est dire qu'en recevant sa nature, au moyen de la génération, l'animal acquiert, par le fait même, ses puissances sensitives. Une fois pourvu de telles puissances, l'animal peut sentir effectivement¹.

Comme on le voit par ce rapprochement que fait Aristote entre la science et la sensation, les sens ou puissances sensitives sont à la sensation en acte, ce que l'habitus de science est à la science en exercice; par le fait même, la génération, qui pourvoit l'animal de son pouvoir sensitif, correspond à l'étude ou à l'enseignement d'où procède l'habitus de science. Il n'y a donc pas d'habitus dans les sens externes, comme il y en a pour l'intelligence. Dire de quelqu'un qu'il voit et qu'il entend, c'est affirmer, soit qu'il a la capacité de voir et d'entendre, soit que, de fait, il exerce actuellement ces opérations; ce n'est jamais exprimer un état habituel.

La sensation ressemble donc à la science; dans sa phase initiale, elle aussi implique passion au sens large; mais en elle-même elle est une opération active, comme la connaissance scientifique. Dans un cas comme dans l'autre, connaître n'est pas purement et simplement subir l'action d'un agent. Du reste, Aristote affirme expressément que si on parle d'altération et de passion, à propos de la sensation, c'est à défaut d'un autre terme. Sentir, c'est être en acte le sensible. Le sens est donc à la sensation, ce que la puissance est à l'acte. Faute d'un meilleur terme, on se sert, pour désigner cette potentialité, des mots *passion* et *altération*².

Aristote dissipe toute équivoque à ce sujet quand il écrit, au troisième livre du *De Anima*, que le sensible fait passer le sens de la puissance à l'acte, mais que le sens ne pâtit pas et n'est pas altéré, et que le mouvement du sens est une tout autre chose que le mouvement physique³. Le langage d'Aristote est donc on ne peut plus clair: la sensation est une passion (*sentire est quoddam pati*), à condition qu'on entende le mot *passion* au sens de pure réception; mais elle n'est plus une passion si on donne à ce mot le sens qu'il a quand on veut signifier une mutation ou une altération d'ordre physique. Sentir, ce n'est pas, pour le sens, devenir autre purement et simplement, ce n'est pas perdre son entité physique pour prendre celle du sensible, ce n'est pas changer comme l'eau qui, de froide, devient chaude sous l'action du feu. Si c'était cela la sensation, il faudrait appeler sensations tous les phénomènes de génération et de corruption dont la nature est le théâtre incessant. Bref, le sens et le sensible, en tant que tels, ne sont pas l'un à l'autre comme des contraires dont l'un agit sur l'autre et le rend semblable à lui-même physiquement⁴.

¹ *Op. cit.*, 417b17; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.373, 374.

² *Op. cit.*, 417a34; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.381, 382.

³ C.7, 431a4.

⁴ S. THOMAS, *op. cit.*, n.765.

Voilà pourquoi, s'il convient de dire de la sensation qu'elle est un mouvement, il faut bien se garder d'y voir un mouvement identique à celui dont il est question dans le livre des *Physiques*. Là il s'agit du mouvement au sens strict, de celui qui se fait entre des contraires, et qui est essentiellement l'acte de ce qui est en puissance, c'est-à-dire de ce qui est imparfait. En effet, l'être qui se meut ainsi d'un contraire à l'autre est en puissance aussi longtemps qu'il n'est pas parvenu à son terme. La sensation, au contraire, est un mouvement qui est l'acte d'un être parfait: c'est l'opération du sens une fois que celui-ci a été actualisé par l'espèce, c'est-à-dire par la forme ou la similitude du sensible; c'est l'opération d'un être en acte, non celle d'un être en puissance, comme il arrive pour le mobile dans le mouvement physique. Il existe donc une différence radicale entre ce dernier et la sensation¹.

Le commentaire que fait saint Thomas de ce passage du *De Anima* est très significatif: «Sed iste motus est actus perfecti: est enim operatio sensus jam facti in actu, per suam speciem. Non enim sentire convenit sensui nisi in actu existenti; et ideo iste motus simpliciter est alter a motu physico»². Ce texte est doublement instructif, car il nous fait voir, en premier lieu, la différence essentielle qui existe entre le mouvement physique et la sensation; mais il nous fait voir aussi que la sensation proprement dite est une chose distincte de l'action du sensible sur le sens, une chose qui est postérieure à cette action. Connaître ne consiste donc pas, pour le sens, dans le fait d'être actué par l'espèce qui représente le sensible, mais dans le fait d'exercer une opération qui lui est propre consécutivement à cette actuation.

3. Différence entre la science et la sensation

a) *L'universel, objet de la science; le singulier, objet de la sensation.*— Toutefois cette similitude entre la science et la sensation ne doit pas nous faire oublier leur grande différence, laquelle provient de la différence de leurs objets. La sensation porte sur les choses sensibles; la science, sur les choses intelligibles. Or les choses sensibles sont extérieures à l'âme, tandis que les choses intelligibles sont, d'une certaine manière, dans l'âme. Il en est ainsi, parce que les choses sensibles sont singulières, alors que les choses intelligibles sont universelles. Il suit de là que celui qui possède la science à l'état d'habitus n'est pas obligé, pour se livrer à la considération actuelle, d'aller chercher ses objets au dehors. La sensation, au contraire, est impossible sans la présence des sensibles extérieurs³.

Aristote se contente d'affirmer que la sensation porte sur le singulier, et que la science a pour objet l'universel. Saint Thomas donne la raison de cette différence. C'est que les sens sont des facultés organiques, alors que l'intelligence est inorganique. Or la connaissance, qu'elle soit sensible

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, n.766.

² *Ibid.*

³ ARISTOTE, *op. cit.*, 417b20; S. THOMAS, *op. cit.*, n.375.

ou intellectuelle, exige la présence du connu dans le connaissant, puisque connaître en acte, c'est être en acte la chose connue. Cette présence se réalise par le fait que le connaissant reçoit en lui-même la similitude de la chose qu'il connaît. Il suit de là que connaître, c'est, pour le sens, recevoir la similitude de ce qu'il sent, et, pour l'intelligence, la similitude de ce qu'elle intellige. C'est dire que le sens reçoit cette similitude corporellement et matériellement; l'intelligence, au contraire, la reçoit d'une manière incorporelle et immatérielle.

C'est dire, en même temps, que la similitude reçue par le sens représente une chose individuelle, tandis que la similitude reçue par l'intelligence représente quelque chose d'universel. En effet, quand il s'agit des natures corporelles et matérielles, l'individuation vient de la matière corporelle contenue sous des dimensions déterminées; l'universalité, au contraire, est due à l'abstraction que l'on fait de cette matière, ainsi que des conditions matérielles individuanes. En d'autres termes, la connaissance sensible a pour objet le singulier, parce que le sens est corporel par l'organe auquel il est essentiellement lié. Etant corporel, ce qu'il reçoit, quand il connaît, est nécessairement corporel. Or ce qui est corporel est singulier. La connaissance intellectuelle, au contraire, a pour objet direct l'universel, parce que l'intelligence est spirituelle. Etant spirituelle, ce qu'elle reçoit, quand elle connaît, est nécessairement spirituel. Or la spiritualité ou l'immatérialité, quand il s'agit des natures corporelles, est le fruit de l'abstraction, c'est-à-dire d'une opération qui a pour effet d'enlever aux natures corporelles ce qui les rend singulières¹.

b) *L'abstraction dans la connaissance intellectuelle.*—L'abstraction, qui caractérise notre connaissance intellectuelle, nous permet de comprendre ce que veut dire Aristote quand, pour marquer la différence entre la science et la sensation, il affirme que l'objet de celle-ci est extérieur, tandis que l'objet de celle-là est intérieur à l'âme. La comparaison que fait Aristote est entre le sens externe et l'habitus de science, qui sont, l'un et l'autre, en puissance relativement à la connaissance qui s'exerce. Comme le sens externe ne comporte pas d'habitus, il faut bien que la sensation en acte porte sur des objets extérieurs. Au contraire, parce que la science, acquise par l'étude ou l'enseignement, constitue un habitus, il est normal que l'objet sur lequel elle s'exerce soit intérieur à l'âme.

Or dans l'âme cet objet ne peut exister qu'à l'état d'universalité. A ce sujet saint Thomas nous fait remarquer que l'universel peut s'entendre de deux manières. En effet, on désigne sous le nom d'universel, soit une nature commune selon ce qu'elle est en elle-même, soit cette même nature, selon qu'elle est revêtue de cette formalité qu'est l'universalité. Il en est ainsi parce que toute nature commune peut exister d'une double manière, matériellement et immatériellement, selon qu'elle est dans sa matière naturelle, ou dans l'intelligence. Dans sa matière naturelle la nature ne comporte pas l'état d'universalité, parce que la matière a pour effet de

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, n.377.

l'individuer. Ce n'est qu'une fois abstraite de cette matière individuelle, qu'elle revêt le mode de l'universalité. Comme il est impossible d'admettre l'abstraction selon le mode platonicien, il s'ensuit qu'une nature commune, séparée de ses principes individualisants, ne peut se trouver ailleurs que dans l'intelligence¹.

Mais il ne faudrait pas conclure de là que l'abstraction constitue une connaissance fautive, sous le prétexte qu'elle ne correspond pas à la réalité, où les natures communes sont toujours individualisées. L'abstraction ne consiste pas, pour l'intelligence, à appréhender *comme universel* ce qui, de fait, est singulier, mais à appréhender la nature commune *sans* appréhender les principes qui l'individualisent, ce qui est bien différent. Abstraire, c'est séparer une forme de sa matière, sans déclarer que cette forme, là où elle est réalisée, existe séparément de sa matière. La vérité de l'appréhension n'exige pas que l'on appréhende tout ce que contient la chose appréhendée. L'œil perçoit la couleur du fruit, sans en percevoir la saveur; sa perception n'est pas fautive pour autant, bien que le fruit soit savoureux en même temps qu'il est coloré. Il en est de même pour l'intelligence, quand elle abstrait le genre des espèces; elle conçoit alors le genre sans concevoir les différences. De même aussi, quand elle abstrait l'espèce des individus; elle conçoit la nature spécifique, sans concevoir les principes qui la singularisent².

Il est donc évident que la nature commune, conçue sans les principes qui l'individualisent, n'existe pas ailleurs que dans l'intelligence. Mais si on la considère en elle-même, *secundum se*, elle existe dans les choses, en dehors et indépendamment de l'intelligence. Voilà pourquoi les noms communs qui signifient la nature sont attribués aux individus, mais non ceux qui signifient l'universel, en tant qu'universel, parce que celui-ci dépend du travail de l'esprit, et constitue une intention seconde. On dit de Socrate qu'il est homme; on ne dit pas de lui qu'il est une espèce, bien qu'il soit vrai de dire que l'homme est une espèce³.

4. L'immatérialité de la sensation

a) *Nature de cette immatérialité.*—La passion, au sens large, qu'implique la sensation, est synonyme de réception. A l'égard de son objet, le sensible, le sens est un récepteur. Au dernier chapitre du deuxième livre du *De Anima*, Aristote explique comment il faut entendre cette réception. Le sens, dit-il, reçoit les espèces *sans la matière*. C'est là qu'il faut voir l'origine de cette doctrine thomiste suivant laquelle la racine de la connaissance est l'immatérialité.

Pour illustrer sa pensée, Aristote compare le sens, qui reçoit les espèces sans la matière, à la cire, qui reçoit l'empreinte du sceau, sans recevoir la

¹ *Op. cit.*, n.378.

² *Ibid.*, n.379.

³ *Ibid.*, n.380.

matière dont le sceau est fait. Peu importe que le sceau soit d'or ou de fer, ce que la cire reçoit, quand le sceau s'imprime en elle, c'est la forme seulement, non le sujet de cette forme. Ainsi en est-il dans la sensation; qu'il s'agisse d'un son, d'une couleur ou de tout autre sensible, ce que le sens reçoit, c'est la forme ou l'espèce du sensible, non sa matière.

Ici on serait tenté de se demander: mais qu'y a-t-il de particulier à dire que le sens reçoit les espèces sans la matière? N'est-ce pas ce qui arrive pour tout ce qui subit l'action d'un agent? L'agent agit par sa forme, non par sa matière. Il est donc commun à tout patient de recevoir la forme sans la matière¹. L'exemple même d'Aristote en est une preuve: en effet, la cire ne connaît pas le sceau, et cependant elle reçoit la forme du sceau, sans en recevoir la matière.

Saint Thomas, qui soulève la difficulté, apporte aussi la réponse. Il est vrai que c'est toujours la forme de l'agent qui est reçue par le patient, mais elle n'est pas toujours reçue de la même manière. Tantôt la forme que reçoit le patient existe en lui comme elle se trouve dans l'agent. Cela se réalise quand les dispositions du patient, relativement à cette forme, sont identiques à celles de l'agent. Car ici s'applique l'axiome: *quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Dans ces conditions, il n'est pas vrai de dire que le patient reçoit la forme de l'agent sans la matière. Non pas que la matière soit numériquement identique chez l'agent et chez le patient, mais en ce sens que les dispositions matérielles, à l'égard de la forme, sont semblables dans les deux cas. Sous l'action du feu, l'air devient chaud; il reçoit la chaleur *comme* le feu la possède. Il en est ainsi dans toute passion naturelle².

Parfois, au contraire, la forme que reçoit le patient n'existe pas en lui comme elle se trouve dans l'agent. Cela se réalise quand les dispositions matérielles ou subjectives du patient, relativement à cette forme, ne sont pas identiques à celles de l'agent. Dans ces conditions, la forme est reçue dans le patient, sans la matière, en ce sens que le patient est assimilé à l'agent quant à la forme, non quant à la matière. C'est ce qui arrive quand le sens subit l'action du sensible. Il en reçoit la forme, sans en recevoir la matière, car en lui la forme n'existe pas de la même manière que dans le sensible. Dans le sensible, la forme existe d'une existence naturelle; dans le sens, elle existe d'une existence intentionnelle. Saint Thomas parle même d'une existence spirituelle³. Il arrive souvent à saint Thomas de qualifier de spirituelle la manière d'exister que les choses revêtent dans la connaissance, même sensible. Non pas qu'il veuille, par là, signifier la spiritualité au sens strict, mais pour montrer que la connaissance, de soi, appartient aux natures spirituelles, et que les êtres matériels n'en sont pourvus que dans la mesure où ils participent, d'une certaine façon, à la spiritualité.

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, n.551.

² *Ibid.*, n.552.

³ *Ibid.*, n.553.

Quant à l'exemple d'Aristote, celui de la cire qui reçoit la forme du sceau, sans en recevoir la matière, on ne peut s'empêcher de le trouver juste. Il est vrai que cette réception n'est pas un acte de connaissance; mais c'est précisément ce qui donne de la valeur à l'exemple. En effet, parce que recevoir les espèces sans la matière est commun à notre connaissance sensible et intellectuelle¹, il fallait un exemple pris en dehors de la connaissance. Quand le sceau s'imprime dans la cire, il la rend semblable à lui-même, non quant à la matière dont il est fait, mais quant à l'image gravée en lui. Un phénomène analogue se produit dans la sensation: quand le sensible agit sur le sens, il le rend semblable à lui-même, non quant à sa matière, mais quant à sa forme. Il est clair que, pour Aristote, cette réception en est une d'un caractère tout à fait spécial. D'une part, en effet, elle n'est pas celle que l'on rencontre dans la passion naturelle, comme il arrive, quand, sous l'action de la chaleur, l'air froid devient chaud; d'autre part, ce n'est pas davantage une réception en tous points semblable à celle de la cire qui reçoit l'empreinte du sceau. La sensation est une passion *sui generis*, quelque chose qui se passe sur un plan supérieur à celui de la pure existence entitative, et qui consiste, selon la formule thomiste on ne peut plus heureuse, à *devenir l'autre en tant qu'autre*. Car connaître, c'est être l'autre, sans cesser d'être soi, et sans que l'autre cesse d'être lui-même.

b) *Le caractère organique de la sensation.*—De ce qui précède, il ne faudrait pas conclure à l'absence de distinction entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, sous prétexte que, dans un cas comme dans l'autre, les espèces sont reçues sans la matière. Même s'il reçoit les espèces sans la matière, le sens n'en est pas moins lié à un organe, ce en quoi il diffère essentiellement de l'intelligence. Pour Aristote, le sens et son organe ne font qu'un subjectivement, mais ils répondent à des concepts différents: l'un est, en quelque sorte, forme; l'autre, matière. Aristote dit expressément que l'organe est étendu, tandis que la puissance ne l'est pas².

Ce caractère organique de la puissance sensitive explique comment il se fait que le sensible, en certains cas, est un obstacle à la sensation: une lumière trop brillante nous éblouit; un son trop fort nous assourdit. C'est que l'organe sensoriel joue le rôle de matière relativement à la puissance sensitive; quand cette matière reçoit un choc trop violent de la part du sensible, elle n'est plus proportionnée à sa forme, et la sensation devient impossible³.

Bref, l'organe sensoriel, selon Aristote, est un corps, mais un corps qui est essentiellement ce qu'il est grâce à la forme qui l'actue. C'est elle qui le rend apte à recevoir les formes sans la matière. Et c'est parce qu'une telle actuation leur fait défaut que les plantes ne sentent pas, quoiqu'elles

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, n.284; *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.2, a.2.

² *Op. cit.*, 424a24; S. THOMAS, *op. cit.*, n.555.

³ *Op. cit.*, 424a28; S. THOMAS, *op. cit.*, n.556.

subissent l'action de certains sensibles, tels que la chaleur et le froid; mais c'est là une réception purement matérielle¹.

Remarquons ici que les plantes pâtissent sous l'action des tangibles, mais qu'elles ne sentent pas. On pourrait se demander si un phénomène de ce genre se produit, dans le cas des autres sensibles: si, par exemple, un corps dépourvu de sens pâtit sous l'action de la couleur, de l'odeur ou du son. Non, répond Aristote, parce que la passion correspondante à l'action de ces sensibles est une sensation; or, pour sentir il faut être pourvu de sens. Du reste, l'expérience l'atteste: quand le tonnerre déchire un arbre, l'effet produit n'est pas dû au son, mais au mouvement de l'air². Il faut cependant faire une exception pour l'odeur qui, on le sait, affecte l'air et l'eau. Cela s'explique par le fait que l'air et l'eau, n'ayant pas la consistance des solides, sont facilement altérables³. Mais, d'une manière générale, c'est le propre des tangibles d'agir physiquement sur les corps qui sont incapables de sentir. Il ne faut pas s'en surprendre, puisque les qualités tangibles sont les qualités des éléments dont les corps sont constitués, et que c'est par elles que s'explique l'altération dans la nature. Du reste, comme l'observe saint Thomas, ces qualités élémentaires sont causes des autres sensibles, ce qui explique qu'elles soient plus actives que ces derniers⁴. Retenons, comme une chose manifeste, que, pour Aristote, la sensation est une passion d'un caractère tout à fait spécial. Parce qu'organique, elle s'accompagne d'une altération physique due aux qualités corporelles élémentaires; mais on ne saurait s'empêcher de voir une différence essentielle entre ce qui arrive quand l'odeur s'imprègne dans l'air, et ce qui arrive quand on la perçoit: ici il y a sensation; là, non⁵.

5. L'identité du sens et du sensible en acte

a) *Nature de cette identité.*—A ces considérations sur la passivité des sens externes, il faut joindre cette autre affirmation d'Aristote, savoir que le sens en acte et le sensible en acte s'identifient. C'est là une application à la sensation de ce qu'il enseigne au troisième livre des *Physiques*, où il montre que l'action et la passion s'identifient subjectivement mais différemment quant à leur quiddité; et aussi que l'action est dans le patient, et le mouvement, dans le mobile.

Etant donné que sentir c'est pâtir, le sens et le sensible sont l'un à l'autre comme l'agent et le patient, ou encore, comme le moteur et le mobile. S'il s'agit de la sensation auditive, on dira que la résonance, c'est-à-dire le son en acte, aussi bien que l'audition, c'est-à-dire l'ouïe en acte, sont dans ce qui est en puissance, à savoir l'organe auditif, puisque l'acte de l'agent ou du moteur se réalise dans le patient, non dans l'agent ou le mo-

¹ *Op. cit.*, 424a33; S. THOMAS, *op. cit.*, n.557.

² *Op. cit.*, 424b3; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.558-560.

³ *Op. cit.*, 424b15.

⁴ *Op. cit.*, n.562.

⁵ *Op. cit.*, 424b20.

teur. Il suit de là que l'action et la passion ne font qu'un subjectivement, mais différent par leur quiddité: la même réalité s'appelle action, en tant qu'elle procède de l'agent; elle s'appelle passion, en tant qu'elle est reçue dans le patient; on a ainsi la résonnance ou l'audition, selon le cas. Et ce qui est dit de la sensation auditive, il faut l'étendre aux autres, même si, dans le cas de quelques-unes, il n'y a pas de nom pour désigner l'acte du sensible; ainsi l'acte de la vue s'appelle vision, mais celui de la couleur reste innommé¹.

b) *L'idéalisme subjectif des anciens*.—Quand Aristote affirme l'identité du sens et du sensible, il s'agit expressément du sens et du sensible en acte. Mais le sens et le sensible en puissance ne sont pas identiques: ce qui est en puissance à produire un son et ce qui est en puissance à l'entendre sont choses différentes. Il importe donc au plus haut point de faire la distinction entre le sens et le sensible en acte, et le sens et le sensible en puissance. Faute de faire cette distinction, certains philosophes de la nature, prédécesseurs d'Aristote, ont affirmé que le sensible n'existe qu'au moment où nous le percevons, qu'il n'y a pas de couleur sans vision, ni de saveur sans gustation². Comme ces philosophes croyaient qu'il n'y avait d'êtres que les êtres sensibles, et de connaissance que celle des sens, l'être et la vérité des choses se réduisaient, pour eux, aux apparences, ce qui les amenait à soutenir la vérité simultanée des contradictoires³.

II. L'OBJET DES SENS EXTERNES EN GÉNÉRAL: LE SENSIBLE

1. La division du sensible

On appelle sensible ce qui est connaissable par les sens. Relativement aux sens externes, ce qui est sensible l'est de soi ou par accident, *per se* ou *per accidens*. S'il l'est de soi, ce peut être une chose connaissable par un seul ou par plusieurs sens. De là la division aristotélicienne du sensible en sensible *propre*, *commun* et *par accident*.

a) *Le sensible propre*.—Deux choses caractérisent le sensible propre: d'abord, comme son nom l'indique, il n'est perceptible que par un seul sens; en second lieu, il n'y a pas d'erreur à son sujet. La couleur est propre à la vue; le son, à l'ouïe; la saveur, au goût, . . . etc., et aucun de ces sens ne se trompe relativement à son objet: « . . . Sicut visus non decipitur quod sit talis color, neque auditus decipitur de sono⁴. Il est normal qu'il en soit ainsi. En effet, chaque sens est naturellement ordonné à la perception d'un objet qui lui est proportionné. S'il y a une vision, c'est qu'un objet est perçu par cette puissance qu'on appelle la vue. Et l'on doit en

¹ ARISTOTE, *De l'Ame*, II, c.2, 425b26-426a15; S. THOMAS, *In III de Anima*, lect.2, nn.592-594.

² *Op. cit.*, 426a15-27.

³ S. THOMAS, *op. cit.*, nn.594-596.

⁴ *Ibid.*, nn.383, 384.

dire autant de chaque sens. Bref, l'erreur du sens, à l'égard de son objet propre, consisterait à sentir une chose inexistante; c'est cela qu'Aristote déclare impossible. En d'autres termes, il nie la possibilité de l'illusion pour le sens externe, quand ce dernier s'exerce sur son objet propre. C'est ainsi que l'a compris saint Thomas; autrement il n'aurait pas écrit: «... Visus non decipitur quod sit talis color».

Du reste, on sait que, selon Aristote, le sens est en puissance à l'égard du sensible. S'il y a sensation, c'est qu'il y a passage de puissance à acte sous l'action d'un principe actif. Ce principe actif, sans lequel la sensation est impossible, n'est pas autre que le sensible propre. Comme tout principe actif, il agit selon ce qu'il est: *operatio sequitur esse*. Dès lors, ou le principe actif meut la puissance, ou il ne la meut pas: s'il ne la meut pas, il n'y a pas de sensation; s'il la meut, il y a sensation, et cette sensation est nécessairement celle de l'objet propre; ce qui revient à dire que cette sensation ne saurait être fausse.

A l'égard des sensibles commun et par accident, il en va tout autrement. Ici l'erreur est normale, voire fréquente. Nos sens sont sujets à l'erreur en ce qu'ils donnent lieu à des jugements qui ne sont pas conformes à la réalité¹. La couleur que je vois est la couleur de quelque chose, et ce quelque chose est localisé. Ce sujet de la couleur est un sensible par accident, et le lieu qu'elle occupe est un sensible commun. Ni l'un ni l'autre n'est l'objet d'une perception immédiate; ce n'est que moyennant la couleur que ma vue les perçoit. Rien d'étonnant alors que je puisse me tromper en déclarant que la couleur que je vois est la couleur de ceci, ou qu'elle est située à cette distance-là, puisque ce sont là des déterminations au sujet desquelles ma puissance visuelle n'a pas d'information immédiate.

b) *Le sensible commun*.—Aristote énumère cinq sensibles communs: le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur. Ces sensibles ne sont propres à aucun sens, mais communs à plusieurs. Ainsi, tous les sens perçoivent le nombre, le mouvement et le repos; le toucher et la vue perçoivent, en outre, la figure et la grandeur².

c) *Le sensible par accident*.—Aristote appelle sensible par accident ce qui survient à ce qui est sensible de soi. Ainsi, le blanc est sensible de soi mais il est accidentel au blanc d'être Socrate; il arrive, *accidit*, que le blanc soit Socrate; il peut tout aussi bien lui arriver d'être une pierre. Aussi le sensible par accident, en tant que tel, n'agit pas sur le sens³. La pierre que je vois n'agit pas sur ma puissance visuelle en tant que pierre, mais en tant que colorée. A ce point de vue, il est vrai de dire que ce qui est sensible par accident ne tombe pas sous les sens. Mais parce que ce qui est sensible par accident est réellement le sujet de la forme que perçoit le sens, on a raison de dire, par exemple, qu'on voit une pierre ou Socrate. En d'autres termes, dans le sensible par accident il y a deux choses à considérer:

¹ ARISTOTE, *op. cit.*, c.6, 418a16; S. THOMAS, *op. cit.*, n.385.

² *Op. cit.*, 418a18; S. THOMAS, *op. cit.*, n.386.

³ *Op. cit.*, 418a23; S. THOMAS, *op. cit.*, n.387.

la forme et la matière, c'est-à-dire le sujet de cette forme. Comme c'est à la forme que le sens est naturellement ordonné, c'est elle qu'il reçoit; quant à la matière, il l'atteint, non comme sensible, c'est-à-dire comme objet, mais comme *sujet*, ce qui revient à dire qu'il ne la sent pas.

d) *La perception du sensible par accident.*—Conséquemment à ce qui précède, deux conditions sont requises, selon saint Thomas¹, pour qu'on puisse parler de sensible par accident. La première est que ce qui est appelé sensible par accident survienne à ce qui est sensible de soi, comme il arrive au blanc d'être un homme. En second lieu, il faut que ce même sensible par accident soit connu de quelque façon, puisqu'il n'est pas atteint par le sens propre. Je ne pourrais pas dire que je vois un homme, si ma puissance visuelle était seule à s'exercer, étant donné que celle-ci ne perçoit que du coloré. Il faut donc qu'une autre faculté de connaissance entre en jeu. Ce sera, soit un autre sens externe, soit un sens interne tel que l'estimative ou la cogitative, soit l'intelligence.

Nous disons: «un autre sens externe», parce que nous songeons ici à ce qui est improprement appelé sensible par accident. C'est le cas du fruit qui est à la fois savoureux et coloré. On dit alors, quoique improprement, que la saveur est sensible par accident pour la vue. Il serait plus exact de dire qu'elle est *visible* par accident. Mais à parler proprement, il n'y a de sensible par accident que si la faculté de connaissance qui entre en jeu, outre le sens propre, est, soit l'intelligence, soit la cogitative, soit l'estimative. C'est l'intelligence, quand la chose que le sens propre ne perçoit pas est un universel. Toutefois ce n'est pas tout ce que l'intelligence perçoit dans une chose sensible qu'on peut appeler sensible par accident, mais seulement ce qui se présente aussitôt à l'esprit, à l'occasion d'une sensation. Ainsi, quand je vois quelqu'un qui parle ou qui se meut lui-même, aussitôt mon esprit conçoit qu'il vit, ce qui me permet de dire que je le *vois* vivre. En ce cas la vie est un sensible par accident. Il est accidentel à ce qui est coloré d'être quelque chose qui vit².

Il y a encore lieu de parler de sensible par accident, quand la chose qui échappe au sens propre est perçue dans sa singularité. La faculté qui entre alors en jeu est la cogitative, chez l'homme, l'estimative, chez la brute. Il est accidentel au coloré d'être cet homme déterminé; ma puissance visuelle n'atteint pas cet homme, en tant que tel, mais en tant que coloré. Je ne pourrais pas dire que je *vois* cet homme, si ma puissance visuelle était seule en cause. Une autre faculté de connaissance intervient qui me permet de dire que je vois cet homme, et c'est ma cogitative, ce sens interne qu'on appelle aussi raison particulière, parce que, à l'instar de la raison, dont c'est le propre de recueillir les intentions universelles, elle recueille les intentions particulières.

Ce que fait la cogitative pour l'homme, l'estimative le fait pour la brute. C'est par l'estimative que la brute reconnaît ses petits, lesquels,

¹ *Op. cit.*, n.395.

² *Ibid.*, n.396.

en tant que tels, échappent à sa perception visuelle, comme à sa perception auditive. Mais il ne faudrait pas croire que l'estimative et la cogitative sont deux facultés absolument identiques, et qu'elles ne diffèrent l'une de l'autre que par le nom qu'on leur donne, suivant qu'elles se rencontrent chez l'homme ou chez la brute. La cogitative, tout en étant une faculté sensible, est beaucoup plus parfaite que l'estimative. Par la cogitative nous percevons l'individuel, en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'il existe sous une nature commune. Il en est ainsi, parce que la cogitative est unie à l'intelligence dans le même être et s'exerce conjointement avec elle.

L'estimative, au contraire, ne permet pas à la brute de saisir l'individu en tant qu'il existe sous une nature commune, mais seulement en tant qu'il est le principe ou le terme d'une action ou d'une passion. Dans cet agneau dont elle entend la voix, la brebis ne distingue pas l'individu d'une espèce, mais seulement celui qu'elle peut allaiter. De même, dans cette herbe qu'elle voit, elle ne distingue pas autre chose que sa nourriture. Voilà pourquoi l'estimative de la brute ne lui est d'aucune utilité relativement aux choses individuelles qui ne sont pour elle, ni le principe d'une passion, ni le terme d'une action.

e) *Sensible propre et sensible commun.*—Le sensible propre et le sensible commun se ressemblent en ce que l'un et l'autre sont sensibles de soi. Toutefois il faut bien noter que c'est au sensible propre que convient d'abord la qualification de sensible *per se*, car c'est de lui que le sens reçoit sa détermination spécifique, et c'est par lui qu'on le définit¹. Toute puissance, en effet, est spécifiée par son objet propre. Or le sensible commun n'est pas pour le sens un principe spécifique, puisqu'il est objet de puissances spécifiquement distinctes.

N'empêche que le sensible commun est sensible *per se*, car il donne à la sensation une modalité qui l'affecte réellement. La chose que l'on voit est au repos ou en mouvement; elle a telle dimension, telle figure déterminée; elle est une ou multiple. Aucune de ces déterminations, à elle seule, ne fait passer le sens de la puissance à l'acte. Cela appartient au sensible propre. Mais celui-ci ne peut agir sans le concours de l'une ou l'autre d'entre elles. Il y a donc, dans la sensation, une modalité qui lui vient du sensible commun. Voilà pourquoi on dit de lui qu'il est sensible *per se*. C'est en cela, du reste, que le sensible commun diffère du sensible par accident, lequel ne modifie en rien la sensation. Il ne faut pas oublier que la sensation est un *quoddam pati*. Sentir, c'est, en quelque sorte, subir l'action d'un agent. Les sensibles propres font que les actions soient essentiellement distinctes les unes des autres; les sensibles communs donnent à ces actions leur manière d'être; ainsi l'action de la couleur sur la vue varie selon que l'objet est grand ou petit. Quant aux sensibles par accident, ils n'agissent pas sur le sens².

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, n.387.

² *Ibid.*, nn.393, 394.

f) *Sensible commun et sensible par accident.*—Il importe de ne pas confondre le sensible commun et le sensible par accident, car la confusion est possible. Ce qui rend possible cette confusion, c'est que les deux ont quelque chose de commun. En effet, la perception du sensible commun, aussi bien que celle du sensible par accident, n'est possible que moyennant la perception préalable du sensible propre. Ainsi, la vue ne peut percevoir la figure ou la grandeur d'un objet qu'à la condition d'en percevoir la couleur¹. Il en est de même du sensible par accident. La pierre, sensible par accident, n'est vue que moyennant la couleur. Faut-il conclure de là que tout sensible commun est sensible par accident? Non, parce que le sensible commun est sensible de soi, ce qui l'oppose au sensible par accident.

Gardons-nous, cependant, de voir la différence là où elle n'est pas, en disant, par exemple, que les sensibles communs sont propres à ce sens interne qu'on appelle le sens commun; ou encore, que les sensibles propres ne peuvent pas exister sans les sensibles communs, tandis qu'ils peuvent exister sans les sensibles par accident².

D'abord, il est faux de dire que les sensibles communs sont l'objet propre du sens commun. Le sens commun est ce sens interne auquel aboutissent, comme à leur terme, les perceptions de chaque sens externe. Il n'a donc pas d'objet propre qui soit autre que celui de chaque sens externe. Ce qui est propre au sens commun, c'est la sensation même de chaque sens externe, ce qui revient à dire que le sens commun connaît le sensible propre à chaque sens, en tant que ce sensible est senti. Sa fonction en est une de conscience sensible, de même que de discernement entre les objets de chaque sens externe³.

Du reste, à supposer que les sensibles communs soient l'objet propre du sens commun, cela ne les empêcherait pas d'être sensibles par accident relativement aux sens externes, puisque l'objet propre d'un sens est sensible par accident pour un autre sens. La saveur d'un fruit est sensible par accident pour la vue. Donc, si la grandeur, par exemple, était l'objet propre du sens commun, elle serait sensible par accident pour la vue, le toucher, etc., ce qui est manifestement faux⁴.

Enfin remarquons qu'il ne faut pas voir la différence entre le sensible commun et le sensible par accident dans le fait que les sensibles propres ne peuvent pas exister sans les sensibles communs, tandis qu'ils peuvent exister sans les sensibles par accident. Ce serait identifier le sensible par accident avec ce qui n'est que d'une manière contingente sujet d'une qualité sensible. Or rien n'empêche que le sujet propre d'une qualité sensible soit sensible par accident. Le feu, par exemple, est le sujet propre de la chaleur, ce qui ne veut pas dire qu'il est sensible *per se*. On appelle sensible par accident le sujet du sensible propre, qu'il le soit *per se* ou non⁵.

¹ S. THOMAS, *op. cit.*, n.388.

² *Ibid.*, n.389.

³ *Ibid.*, n.390.

⁴ *Ibid.*, n.391.

⁵ *Ibid.*, n.392.

Tel est l'enseignement d'Aristote touchant les sens externes en général, tel qu'il apparaît dans son traité de l'âme. A la suite de ces considérations générales, le Stagirite aborde l'étude de chaque sens externe¹. Il est incontestable qu'une connaissance parfaite de la sensation doit s'étendre à chaque sens et nous en faire voir toutes les particularités. Mais il est non moins incontestable qu'une telle connaissance repose sur des observations que seule la science expérimentale est en mesure de nous fournir. Et même alors cette connaissance reste toujours perfectible, vu le caractère essentiellement provisoire des théories scientifiques. C'est ce qui explique que l'enseignement d'Aristote touchant les sens externes en particulier soit en grande partie périmé: aussi avons-nous jugé à propos de n'en rien dire ici.

B. LES SENS INTERNES

I. LE SENS COMMUN

1. La conscience sensible

Après avoir démontré, au moyen d'un raisonnement dialectique, qu'il n'existe que cinq sens externes, Aristote se demande de quel sens relève la perception que nous avons de notre sensation. Car nous ne faisons pas que voir; nous sentons aussi que nous voyons; et il en est de même pour l'opération de chaque sens. Il y a donc lieu de se demander si la perception de la sensation est le fait de chacun des cinq sens ou celui d'une autre puissance. A lire Aristote, on serait tenté de croire, au premier abord, qu'il laisse cette question sans réponse. Mais il n'en est rien; la réponse est là, mais voilée sous le mode disputatif adopté par le Stagirite. Raisonnant sur la vision, il montre qu'à des points de vue différents, il est vrai et faux de dire que la vue sent qu'elle voit. Ses considérations laissent voir, à n'en pas douter, qu'à son avis le sens qui perçoit la vision est une puissance qui, sans être la vue, est de même nature qu'elle. Voyons son raisonnement.

a) *Raisons de croire que la vue sent qu'elle voit.*—Pour montrer que c'est par la vue que l'homme sent qu'il voit, Aristote procède à partir de l'hypothèse contraire. Supposons donc que c'est par un autre sens que la vue que nous percevons notre vision. Qu'en résulte-t-il? Il s'ensuit que cet autre sens sera à la fois sens de la vision et sens de la couleur; il sera sens de la couleur, étant donné que voir c'est sentir la couleur; c'est dire qu'il y aura deux sens différents pour le même sensible, ce qui est inadmissible. La conclusion s'impose: c'est par la vue qu'on sent que l'on voit².

Aristote arrive à la même conclusion au moyen d'un autre raisonnement. Si c'est par un autre sens que la vue que nous percevons notre

¹ II, cc.7-12.

² *Op. cit.*, III, c.2, 425b11; S. THOMAS, *In III de Anima*, lect.2, n.585.

vision, il faudra se demander, à propos de cet autre sens, s'il a la sensation de son acte. S'il ne l'a pas, on devra attribuer cette sensation à un troisième sens, à propos duquel la même question va encore se poser; c'est la régression à l'infini, chose qui répugne, car un fait aussi déterminé que la sensation de nos actes ne peut pas dépendre d'actions non finies. Puisqu'il faut en arriver à un sens qui a la sensation de son acte, il n'y a pas de raison de croire que la vue en est incapable¹.

b) *Objection aux raisons de croire que la vue sent qu'elle voit.*—La sensation visuelle est vision. Donc, si c'est par la vue que nous sentons que nous voyons, cette sensation est vision; il s'ensuit que nous voyons notre vision. Mais comment cela est-il possible, quand on sait que voir c'est sentir la couleur, et que, d'autre part, ce qui voit la couleur doit d'abord être dénué de couleur. Car la sensation, selon Aristote, est une passion qui est synonyme de réception, et l'on ne reçoit pas ce que l'on possède déjà. Il est donc impossible que quelqu'un voie qu'il voit, car, alors, ce qui voit et ce qui est vu seraient l'un et l'autre colorés, contrairement à la doctrine aristotélicienne de la sensation, et même de la connaissance en général².

c) *Réponse à l'objection.*—Aristote répond à cette difficulté en déterminant la signification qu'il faut donner à l'expression *sentir par la vue*. Tantôt cette expression signifie proprement la vision, c'est-à-dire l'opération de la vue s'exerçant en présence de son sensible propre, la couleur. Parfois, au contraire, il arrive qu'on sente par la vue, sans que cette sensation s'appelle vision. Ainsi, c'est par la vue qu'on perçoit les ténèbres, quoiqu'on ne dise pas qu'on voit les ténèbres³. De même en est-il pour la vision: on ne la voit pas, mais on la sent quand même par la vue; et c'est à cette sensation que saint Thomas donne le nom de *judicium sensus*, pour signifier l'opération de la vue, et même de chaque sens externe, après que l'organe a pâti sous l'action du sensible, et que ce dernier n'est plus présent⁴.

Voilà donc une première manière de résoudre la difficulté; elle consiste à dire que c'est par la vue que nous sentons que nous voyons, même si cette sensation n'est pas synonyme de vision, étant donné qu'en l'occurrence la chose perçue n'est pas colorée. Mais cette réponse est incomplète, car, en un sens, il est vrai de dire que celui qui sent qu'il voit est coloré. C'est que la couleur revêt une double modalité existentielle, l'une naturelle, l'autre intentionnelle; dans la chose colorée, la couleur existe naturellement; dans celui qui la voit, elle existe intentionnellement. Il suit de là que celui qui voit la couleur est, d'une façon, coloré, puisqu'il a en lui-même la similitude de la couleur. En ce sens, il est vrai de dire que sentir que l'on voit c'est percevoir du coloré⁵. Par conséquent, saint Thomas exprime bien la pensée d'Aristote quand il affirme que la puissance, au moyen de

¹ ARISTOTE, *op. cit.*, 425b15; S. THOMAS, *op. cit.*, n.586.

² *Op. cit.*, 425b17; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.589, 590.

³ *Op. cit.*, 425b20.

⁴ *Op. cit.*, nn.384, 587.

⁵ ARISTOTE, *op. cit.*, 425b23; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.589, 590.

laquelle nous sentons que nous voyons, est génériquement semblable à celle au moyen de laquelle nous percevons la couleur¹.

L'exactitude de l'interprétation de saint Thomas est confirmée par les considérations qu'ajoute Aristote sur l'identité du sens et du sensible en acte. Ces considérations seraient hors de propos, si elles ne se rattachaient pas à ce qui précède. A quoi bon, en effet, parler ici de l'identité du sensible en acte et du sens en acte, si ce n'est pas pour montrer que, lorsque nous percevons notre sensation, il y a similitude entre la puissance qui perçoit et l'objet perçu. Cela revient à dire que le sens, au moyen duquel nous percevons notre vision, ne saurait échapper totalement à la nature de la puissance visuelle². Pour s'en convaincre, on n'a qu'à se rappeler que sentir la vision, c'est sentir le *coloré* en tant que *vu*. Il y a donc, dans la puissance qui perçoit la vision, quelque chose de la puissance qui perçoit la couleur. Et ce qui est vrai de la vision l'est aussi de chacune des autres sensations, car ce n'est qu'à titre d'exemple qu'Aristote s'en tient à la vision. Par conséquent, la perception de notre sensation est le fait d'une puissance autre que chaque sens externe, mais qui possède la vertu de chacun, et qui, pour cette raison, a reçu le nom de *sens commun*.

2. Le discernement des sensibles

a) *Nécessité d'une puissance d'ordre sensible pour le discernement des sensibles.*—Dans son investigation de la conscience sensitive, Aristote procède par étapes successives. La première concerne l'expérience que nous avons de percevoir notre sensation. Il constate d'abord que sentir que l'on voit est une sorte de vision, tout en étant quelque chose d'autre que la vision pure et simple. Cependant, il n'affirme pas tout de suite explicitement que la perception de notre sensation est le fait d'une seule puissance commune à tous les sens. Cette affirmation constitue la seconde étape de son investigation, celle où il examine un autre fait d'expérience, le discernement que nous faisons entre les sensibles propres à chaque sens. Car c'est un fait que nous faisons la différence entre un son, une couleur, une saveur... etc. Il existe bien un premier discernement dont chaque sens est capable dans les limites de son objet propre: la vue différencie le blanc du noir, et il en est de même des autres sens. Il n'y a là rien que de normal, puisque toutes ces différences ne constituent qu'un seul objet formel. Mais le son et la couleur sont des formalités diverses, et nous percevons leur diversité. Il y a donc une puissance à qui revient cette perception. Et cette puissance sera nécessairement d'ordre sensible, car il s'agit bien d'une sensation, non d'un jugement de l'esprit affirmant la différence entre la nature de la couleur et celle du son³.

b) *Le caractère fondamental de cette puissance.*—Quelle est cette puissance? Une réflexion d'Aristote nous invite à croire que c'est le toucher:

¹ *Op. cit.*, nn. 589, 590.

² *Op. cit.*, 425b26; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.590, 591.

³ *Op. cit.*, 426b9-15; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.599-602.

«par où il est évident, dit-il, que la chair n'est pas l'organe sensoriel dernier, car il serait, en ce cas, nécessaire que ce qui juge jugeât par contact avec le sensible»¹. Aristote répète ici ce qu'il a dit précédemment, en parlant de l'organe du toucher². Puisqu'il mentionne, comme une nouvelle preuve que la chair n'est pas l'organe du toucher, le fait qu'en ce cas le discernement des sensibles devrait se faire par contact, c'est qu'il attribue ce discernement au toucher. Il y a là de quoi nous surprendre: comment, en effet, le toucher peut-il percevoir la différence entre un son et une couleur? La seule interprétation plausible de la pensée d'Aristote est celle que lui donne saint Thomas, quand il affirme que le toucher n'est pas pris ici en sa qualité de sens propre, mais en tant qu'il est le premier des sens externes, celui qu'il est à la fois indispensable et suffisant d'avoir pour participer à la vie sensitive³. Incontestablement, l'idée d'Aristote est que le discernement des sensibles est le fait d'un sens qui est fondamental comparativement à chaque sens propre. Le toucher aussi est fondamental comparativement aux autres sens; il est fondamental parce qu'il est indispensable: l'animalité, qui se conçoit sans la puissance visuelle, ne se conçoit pas sans le toucher. Mais il y a quelque chose de plus fondamental encore que le toucher, à savoir ce qui donne au toucher comme aux autres sens la capacité qu'ils ont de sentir. Ainsi s'explique l'affirmation d'Aristote que la chair, c'est-à-dire ce que l'on croit spontanément être l'organe du toucher, n'est pas l'organe sensoriel dernier.

c) *L'unité de cette puissance.*—Affirmer le caractère fondamental de la puissance par laquelle nous distinguons l'un de l'autre deux sensibles divers, ce n'est pas affirmer nécessairement que cette opération est le fait d'une seule et même puissance; mais c'est déjà l'insinuer. Aussi Aristote affirme-t-il expressément qu'il est impossible de juger, par des facultés séparées, que le doux est différent du blanc⁴. C'est dire que, selon lui, le discernement des divers sensibles est une synthèse qui est autre chose que l'opération conjointe de plusieurs sens externes. Il manifeste sa pensée par un exemple qui ne laisse place à aucun doute, celui de deux personnes dont l'une perçoit le doux, l'autre, le blanc; à deux elles perçoivent des choses diverses, mais cette diversité ne devient manifeste qu'au moment où elle est affirmée par l'une ou l'autre de ces deux personnes. Rien n'empêche que l'une perçoive le blanc, l'autre, le doux, car ce sont là deux actes de connaissance; mais percevoir que l'un est différent de l'autre n'en constitue qu'un seul; il appartient donc au même d'affirmer cette diversité⁵.

d) *Simultanéité de la perception de deux sensibles divers.*—Non content d'affirmer que le discernement de deux sensibles est le fait d'une seule et même puissance, Aristote ajoute que c'est dans le même temps que cette puissance connaît l'un et l'autre. Tout ici est ramené à l'unité: unité de

¹ ARISTOTE, *op. cit.*, 426b15.

² *Ibid.*, 423a1-10.

³ *Op. cit.*, n.602.

⁴ ARISTOTE, *op. cit.*, 426b17-23.

⁵ *Ibid.*; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.603-604.

l'objet connu (le fait qu'un sensible est différent d'un autre); unité de la puissance qui perçoit cette différence; unité du temps dans lequel la perception a lieu. Sur ce dernier point, la pensée d'Aristote est d'une précision remarquable. Quand la puissance affirme que l'un est différent, dit-il, elle déclare aussi que l'autre l'est, et alors, ajoute-t-il, le quand n'est pas accidentel à l'assertion; ce qui veut dire, selon sa propre explication, que non seulement la puissance affirme actuellement la différence entre deux sensibles, mais encore que ces deux sensibles sont actuellement différents¹.

e) *Solution d'une objection.*—Mais, dira-t-on, affirmer que le discernement de sensibles divers est le fait d'une seule et même puissance qui les perçoit simultanément, c'est affirmer que, dans un temps indivisible, une même chose également indivisible peut être mue de mouvements opposés; car il ne faut pas oublier que sentir c'est pâtir et être mû. N'est-ce pas alors affirmer l'impossible²?

A cette difficulté, on est tenté de répondre que la puissance en question est subjectivement ou numériquement une et indivisible, mais que formellement et quant à son essence, elle est divisible et multiple. Ainsi, en un sens, il serait vrai de dire que ce qui est indivisible perçoit des choses diverses; mais, en un autre sens, il serait encore vrai de dire que ce qui est divisible perçoit des choses diverses³.

Mais que vaut cette solution, se demande Aristote? Car, s'il est vrai qu'un même et indivisible sujet peut avoir en puissance deux contraires, il est faux qu'il puisse les avoir en acte. Et comme il est impossible qu'une seule et même chose soit à la fois blanche et noire, il est également impossible qu'une seule et même puissance reçoive simultanément leurs espèces, s'il est vrai que la sensation, aussi bien que l'intellection, est une passion⁴. Aussi Aristote propose-t-il une autre solution; elle consiste à comparer le sens commun au point mathématique, dont on peut dire qu'il est un et deux, selon qu'on l'envisage comme terme commun à deux parties d'une même ligne, ou qu'on l'utilise deux fois, c'est-à-dire comme principe d'une ligne et terme d'une autre.

Selon saint Thomas, la pensée d'Aristote est que la vertu sensitive, diffusée dans les organes sensoriels, procède d'une seule source commune, et c'est à cette même source qu'aboutissent les excitations de chacun des organes. Cette source commune, on peut donc l'envisager soit comme principe et terme unique de toutes les sensations, soit comme principe et terme de cette sensation-ci et de cette sensation-là. Dans ce dernier cas, ce principe commun est pris deux fois, et alors il connaît simultanément plusieurs choses; dans l'autre, il est considéré en tant qu'un, et alors il connaît leur différence⁵.

¹ ARISTOTE, *op. cit.*, 426b23-29; S. THOMAS, *op. cit.*, n.605.

² ARISTOTE, *op. cit.*, 426b29.

³ *Ibid.*, 427a1-5.

⁴ *Ibid.*, 427a6.

⁵ *Ibid.*, 427a9-14; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.609, 610.

A propos de cette difficulté, notons qu'en rejetant la première solution, Aristote semble abandonner une manière de voir qu'il soutient expressément ailleurs¹. La chose est d'autant plus surprenante que la raison sur laquelle il fonde le rejet de cette solution, est que la même et unique puissance ne peut pas recevoir simultanément des espèces contraires, pas plus qu'une même chose ne peut être en même temps noire et blanche. Or, c'est un fait que le connaissant, en tant que tel, peut recevoir simultanément des espèces contraires: la vue perçoit simultanément le blanc et le noir et juge de leur différence. C'est, du reste, ce qu'Aristote lui-même insinue quand, après avoir dit que la même puissance ne peut pas recevoir simultanément les formes du blanc et du noir, il ajoute: «... Si c'est dans une réception de ce genre que consistent la sensation et l'intellection»². L'importance de cette conditionnelle est soulignée par saint Thomas³ et Cajétan⁴. Tous deux affirment qu'en s'exprimant comme il le fait, Aristote veut dire tout simplement qu'il serait impossible pour une seule et même puissance de recevoir simultanément des espèces contraires, si les formes étaient reçues dans le connaissant de la même manière qu'elles existent dans les choses. C'est, en effet, parce que le corps naturel reçoit les formes naturellement et matériellement, qu'il ne peut simultanément être blanc et noir, car, dans l'ordre de l'existence matérielle, ces formes sont contraires entre elles. Mais dans le sens et dans l'intelligence, la contrariété disparaît, parce que, là, les formes sont reçues sans la matière, c'est-à-dire sans le sujet qui fait sienne la forme qu'il reçoit. Aussi devons-nous conclure avec Cajétan qu'Aristote ne rejette pas la première solution purement et simplement; il ne fait que lui en joindre une autre qui fait mieux voir l'unité du sens commun.

f) *La supériorité du sens commun sur les sens externes.*—Le sens commun est le terme auquel aboutissent les excitations de chaque sens externe; il est donc passif à leur égard. S'ensuit-il qu'il soit inférieur aux sens externes, étant donné que le patient est moins noble que l'agent? Evidemment non, pas plus que chaque sens externe n'est inférieur à son objet, quoiqu'il soit mû par lui; mais c'est là une supériorité purement relative. La supériorité absolue revient au sens qui, dans la mesure où il est connaissant, possède immatériellement ce que le sensible ne possède que matériellement. De même en est-il du sens commun à l'égard des sens externes: dans la mesure où il est mû par eux, il leur est inférieur; mais il l'emporte simplement sur eux par le fait qu'il est la racine d'où dérive en chaque sens externe le pouvoir qu'il a de connaître: bref, il est un tout dont chaque sens n'est qu'une partie⁵.

¹ *De Sensu et Sensato*, 449a14-20.

² *De l'Ame*, III, c.2, 427a9.

³ *In de Sensu et Sensato*, lect.19, n.291.

⁴ *Commentaria in de Anima Aristotelis* (éd. P. I. COQUELLE), Rome 1939, Vol. II, p.285, n.301.

⁵ S. THOMAS, *op. cit.*, n.612.

II. L'IMAGINATION

1. *Ce qu'elle n'est pas*

L'étude de l'imagination, dans le traité de l'âme d'Aristote, vient après celle des sens externes et du sens commun, et précède celle de l'intelligence. Aristote en parle une première fois lorsqu'il veut montrer que l'intellection est autre chose que la sensation externe; à cette fin, il fait voir que l'imagination, qui est d'ordre sensible, diffère de l'opinion, laquelle est d'ordre intellectuel¹.

L'imagination est, aux yeux d'Aristote, une opération d'ordre sensible caractérisée par la formation d'une image en nous. Par elle nous discernons les choses, et par elle aussi nous pouvons être dans la vérité ou dans l'erreur, deux caractéristiques qui appartiennent aussi à la sensation, à l'opinion, à la science et à l'intelligence². Il est évident que cette énumération est une allusion à la doctrine de Platon, pour qui l'âme connaît toutes choses parce qu'elle est composée des principes de toutes choses, lesquels principes s'identifient avec les nombres: à l'unité correspond l'intelligence, c'est-à-dire l'appréhension de ce qui est un; à la dualité correspond la science, c'est-à-dire la connaissance des principes et de la conclusion; à la trinité correspond l'opinion, c'est-à-dire la connaissance qui va des principes à une double conclusion; enfin à la quaternité correspond la sensation, c'est-à-dire la connaissance des corps dont la première figure, la pyramide, comporte quatre angles³.

a) *L'imagination n'est pas la même chose que le sens externe.*—Aristote en voit une première preuve dans le fait que l'imagination s'exerce pendant le sommeil. Si l'imagination était la même chose que le sens externe, elle devrait s'identifier soit avec le sens pris comme puissance, soit avec l'opération de cette puissance; or, les deux sont impossibles, puisque rien n'apparaît à la puissance qui n'opère pas, et que la sensation n'a pas lieu pendant le sommeil⁴.

L'imagination n'est pas la même chose que le sens en puissance, étant donné que celui-ci est toujours présent à l'animal, tandis qu'il n'en est pas ainsi de l'imagination⁵. En d'autres termes, l'animal est toujours pourvu de ses sens externes, tandis qu'il n'y a pas toujours en lui de représentations imaginatives.

On ne peut davantage identifier l'imagination avec le sens en acte; Aristote le prouve de multiples façons. La première raison qu'il apporte est que si l'imagination était la même chose que le sens en acte, elle se

¹ III, c.3, 427b14-24.

² *Ibid.*, 427b26-428a5.

³ *Ibid.*, 404b15-27; S. THOMAS, *In I de Anima*, lect.4, n.51; *In III*, lect.5, n.640.

⁴ *Op. cit.*, III, c.3, 428a5; S. THOMAS, *op. cit.*, n.641.

⁵ *Op. cit.*, 428a8.

rencontrerait chez toutes les bêtes. Or, apparemment, elle fait défaut à quelques-unes, telles que la fourmi, l'abeille et le ver¹.

On serait tenté de contester cette affirmation d'Aristote, du moins en ce qui concerne l'abeille et la fourmi, étant donné que leur activité dénote une remarquable prévoyance, ce qui implique qu'elles connaissent l'avenir et que, par conséquent, elles se le représentent par l'imagination. Aussi saint Thomas juge-t-il à propos de préciser cette affirmation d'Aristote, en recourant, du reste, à ce que celui-ci enseigne à la fin de son traité de l'âme, quand il reconnaît que même les animaux imparfaits, c'est-à-dire ceux qui n'ont que le sens du toucher, sont pourvus d'imagination, mais d'une imagination qu'il qualifie d'indéterminée². Tous les animaux, en effet, sont pourvus d'imagination puisqu'ils sont tous doués d'appétit; mais cette imagination est quelque chose de déterminé chez les uns, d'indéterminé chez les autres. Entre l'imagination déterminée et l'imagination indéterminée, il y a cette différence que celle-ci ne s'exerce qu'en présence des sensibles, tandis que celle-là s'exerce même en leur absence. Aussi quand Aristote refuse à la fourmi et à l'abeille la capacité d'imaginer, doit-on comprendre que c'est l'imagination déterminée qu'il a en vue. Quant à la prévoyance que manifestent les animaux dont l'imagination ne s'étend pas au-delà de leur activité présente, elle s'explique par le fait que cette activité est naturellement ordonnée à une fin³.

Une seconde preuve de l'absence d'identité entre l'imagination et le sens externe est que celui-ci est toujours dans la vérité, puisqu'il n'y a pas d'erreur sur le sensible propre, tandis que les représentations imaginatives sont fausses dans la plupart des cas⁴.

Cette absence d'identité entre le sens en acte et l'imagination apparaît encore dans le fait que nous nous servons de la même expression pour signifier l'incertitude, s'il s'agit de l'opération du sens externe, et la certitude s'il s'agit de celle de l'imagination. En effet, quand la sensation externe s'exerce dans des conditions défavorables, et qu'elle donne lieu à une connaissance incertaine, nous ne disons pas, s'il s'agit, par exemple, de la vision: ce que je vois *est* telle chose, mais me *paraît* être telle chose. Or, c'est là précisément la formule que nous employons pour signifier ce que nous représente notre imagination, quand il est manifeste que nous imaginons. En d'autres termes, quand nous avons conscience que notre connaissance est purement imaginative, nous ne disons pas des choses que nous nous représentons qu'elles *sont* ceci ou cela, mais bien qu'elles ont l'*apparence* de ceci ou de cela. Imaginer est donc autre chose que sentir par le sens externe⁵.

Enfin, l'imagination s'exerce pendant le sommeil, ce qui n'est pas le cas des sens externes.

¹ *Op. cit.*, 428a9.

² *Ibid.*, 433b30-434a5.

³ S. THOMAS, *op. cit.*, n.644.

⁴ ARISTOTE, *op. cit.*, 428a11.

⁵ *Ibid.*, 428a13; S. THOMAS, *op. cit.*, n.646.

b) *L'imagination n'est par la même chose que l'intelligence et la science.*—L'intelligence et la science sont toujours vraies; l'imagination, au contraire, est tantôt vraie, tantôt fausse; elles ne sont donc pas identiques. Il est évident qu'ici l'intelligence ne signifie pas une faculté de connaissance, puisque Aristote l'oppose à la science et à l'opinion, mais cette opération intellectuelle qui nous procure une connaissance certaine, sans qu'il nous soit nécessaire de raisonner, comme il arrive dans la saisie des premiers principes. Quant à la science, c'est la connaissance certaine que nous procure la démonstration, et qui porte sur les conclusions¹.

c) *L'imagination n'est pas la même chose que l'opinion.*—L'imagination ne s'identifie ni avec l'intelligence, ni avec la science, parce que celles-ci sont toujours vraies, tandis qu'elle-même est tantôt vraie, tantôt fausse. Mais ne serait-elle pas la même chose que l'opinion qui, elle aussi, est tantôt vraie, tantôt fausse? Ici encore la réponse est négative, pour deux raisons, dont la première est que l'opinion s'accompagne de croyance: il est, en effet, inconcevable qu'on ait une opinion sans y ajouter foi. Or, il n'y a pas de croyance chez les bêtes, et pourtant beaucoup d'entre elles sont capables d'imagination².

L'opinion ne va pas sans la croyance; la croyance, à son tour, s'accompagne de persuasion: on croit les choses dont on est persuadé; enfin, la persuasion s'appuie sur la raison. Il suit de là que pour être capable d'opinion, il faut être doué de la raison. Or les bêtes, qui sont capables d'imagination, sont dépourvues de la raison: autre preuve que l'imagination n'est pas la même chose que l'opinion³.

d) *L'imagination n'est pas un composé d'opinion et de sensation.*—Puisque l'imagination n'est ni la sensation, ni l'intelligence, ni la science, ni l'opinion, on pourrait se demander si elle n'est pas un composé de ces différentes formes de connaissance, en particulier de la sensation et de l'opinion.

Supposons donc que l'imagination soit un composé d'opinion et de sensation. Dans ces conditions, imaginer consiste à avoir une opinion jointe à une sensation au sujet d'une même chose. Or, c'est un fait qu'à propos d'une même chose nous pouvons avoir une sensation fausse et une opinion vraie: si je m'en remets à ma vue, le diamètre du soleil n'excède pas un pied, alors que je suis d'opinion que cet astre est plus grand que la terre. Que conclure de là, sinon qu'en certains cas l'imagination peut être vraie et fausse en même temps, ce qui prouve qu'elle ne saurait être un composé de sensation et d'opinion. Aristote prouve qu'on est forcé d'en venir à cette conclusion, au moyen d'un syllogisme disjonctif ainsi construit: ou bien il y a eu abandon de l'opinion vraie qu'on avait, bien que l'objet n'ait subi aucun changement et qu'il n'y ait ni oubli ni changement de conviction de la part de l'opinant; ou bien l'opinion vraie persiste,

¹ *Op. cit.*, 428a17; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.639, 648.

² ARISTOTE, *op. cit.*, 428a20.

³ *Ibid.*, 428a22.

et alors la même opinion est nécessairement à la fois vraie et fausse¹. En effet, si l'imagination est ce que l'on suppose, un composé d'opinion et de sensation au sujet d'un même objet, il faudra tout de même que les deux éléments dont elle se compose soient compatibles. Or, il arrive qu'ils ne le soient pas, et qu'à propos d'un même objet on ait une sensation fautive jointe à une opinion vraie. Pour faire concorder les deux connaissances, il faudrait l'abandon de l'opinion vraie. Mais l'abandon d'une opinion ne se conçoit pas autrement que de l'une ou l'autre des trois manières suivantes: soit que l'objet ait changé, soit qu'on ne se souvienne plus, soit que, pour une raison ou pour une autre, on cesse de croire ce que l'on croyait. Or, dans l'hypothèse présente rien de cela ne se produit; l'abandon de l'opinion vraie est donc chose impossible. Mais l'opinion vraie se maintenant conjointement avec la sensation fautive, il s'ensuit nécessairement que la même opinion est à la fois vraie et fautive, puisque la même apparition ou représentation imaginative est vraie et fautive et que, par hypothèse, cette imagination est opinion. La conclusion s'impose: l'imagination n'est ni la science, ni l'intelligence, ni la sensation, ni l'opinion, ni un composé de ces quatre formes de la connaissance².

2. Ce qu'elle est

a) *L'imagination est un mouvement causé par le sens externe en acte.*— Cette définition de l'imagination est la conclusion à laquelle on arrive, si l'on admet certaines prémisses. Au nombre de ces prémisses, il y a d'abord le fait qu'une chose mue peut en mouvoir une autre, car il est démontré au huitième livre des *Physiques* qu'il existe deux espèces de moteurs, le moteur immobile et celui qui meut en vertu de la motion qu'il reçoit³. Un autre fait non moins certain est que l'imagination est un mouvement: celui qui imagine est mû par les choses qui lui apparaissent, c'est-à-dire par des images ou des phantasmes, comme celui qui sent est mû par les sensibles. Un autre fait qui paraît hors de doute est la connexion qui existe entre l'imagination et la sensation: l'imagination, en effet, ne se produit que chez les êtres capables de sensation, les animaux, et n'a pour objet que les choses capables d'être senties: les choses purement intelligibles ne sont pas imaginables⁴. Enfin, on ne saurait nier que le sens en acte est en mouvement, puisqu'il est mû par les sensibles, ni qu'il peut être moteur à son tour, puisqu'une chose mue peut en mouvoir une autre. Il suit de là que le mouvement causé par le sens en acte sera semblable à la sensation, vu que l'agent, en tant que tel, produit un effet qui lui ressemble. Un tel mouvement ne saurait donc exister sans une sensation, ni se trouver ailleurs que chez un être capable de sentir. Or, il n'y a que l'imagination qui réponde

¹ *Op. cit.*, 428b1-10.

² S. THOMAS, *op. cit.*, n.653.

³ ARISTOTE, *Physiques*, VIII, c.5.

⁴ La pensée d'ARISTOTE est sans doute que les choses purement intelligibles ne sont pas directement imaginables.

à ces données; on a donc raison de la définir: un mouvement causé par le sens en acte¹.

b) *Vérité et fausseté de l'imagination.*—Si l'imagination est ce que l'on vient de dire, on comprendra qu'elle soit tantôt vraie, tantôt fausse, car le sens, dont l'acte est cause de l'imagination, revêt lui-même diverses manières d'être relativement à la vérité, selon que son opération porte soit sur le sensible propre, soit sur le sensible par accident, soit sur les sensibles communs. En ce qui concerne le sensible propre, la sensation est toujours vraie, ou, du moins, très peu sujette à l'erreur. Aristote a déjà défini le sensible propre celui qui ne donne pas lieu à l'erreur². Sous ce rapport, il en est des sens externes comme des puissances naturelles: à moins d'être défectueuses, ce qui n'est pas le cas le plus fréquent, celles-ci produisent leurs opérations propres; il en est de même du sens externe: si son jugement relativement au sensible propre n'est pas conforme à la vérité, cela provient d'une défectuosité organique et constitue un cas d'exception. Mais avec les sensibles communs et par accident il en va tout autrement. Ainsi, la vue ne ment pas en jugeant que ce qu'elle voit est blanc; mais ce jugement peut donner lieu à une affirmation mensongère, quand il s'agira de déterminer si ce blanc est de la neige, de la farine ou autre chose, parce qu'ici c'est le sensible par accident qui entre en jeu: il est, en effet, accidentel au blanc d'être ceci ou cela. Le sens externe perçoit aussi le sensible commun. Par sensibles communs, on entend certaines modalités, telles que la grandeur et le mouvement, qui accompagnent les sujets dans lesquels se trouvent ces accidents que sont les sensibles propres. C'est surtout à propos de ces sensibles communs que l'erreur se produit; ainsi la distance est facilement une source d'erreur, car ce qu'on voit de loin on le voit moins bien que ce que l'on voit de près³.

L'imagination aussi est sujette à l'erreur; elle l'est même plus que le sens externe; cela résulte de sa nature même. Si, en effet, elle est un mouvement produit par le sens en acte, elle diffère de l'opération de celui-ci comme l'effet de sa cause. Or, c'est un fait que l'effet est moindre que sa cause, et que plus une chose est éloignée d'un premier agent, moins elle participe à la vertu et à la similitude de cet agent. Déjà, pour le sens externe, la fausseté consiste dans une dissimilitude entre le sens et le sensible, c'est-à-dire dans le fait que la forme sensible est reçue dans le sens autrement qu'elle n'est dans le sensible; avec l'imagination cette dissimilitude sera normalement plus accentuée, puisque l'imagination est plus éloignée de l'action du sensible que ne l'est le sens externe; ce qui revient à dire que l'imagination est plus facilement erronée que le sens externe⁴.

De ce qui précède il résulte que la vérité de la connaissance imaginative est proportionnée à celle de la sensation externe. En ce qui concerne les

¹ ARISTOTE, *De l'Âme*, III, c.3, 428b10-15; S. THOMAS, *In III de Anima*, lect.6, nn.655-659.

² *Op. cit.*, 418a10.

³ *Ibid.*, 428b18-25; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.661-663.

⁴ *Ibid.*, n.664.

sensibles propres, l'imagination est vraie, *ut in pluribus*, à condition qu'elle s'exerce en leur présence, c'est-à-dire qu'elle ait lieu en même temps que la sensation externe. Mais s'il s'agit des sensibles par accident et communs, l'erreur est possible tant en présence qu'en l'absence des sensibles, quoiqu'elle le soit davantage en leur absence.

c) *L'influence de l'imagination.*—Aristote termine ses considérations sur l'imagination en affirmant l'influence qu'elle exerce sur la conduite de l'homme aussi bien que de la brute. Il attribue cette influence à la persistance des représentations imaginatives de même qu'à la similitude qu'elles accusent avec la sensation¹. C'est affirmer implicitement qu'en l'absence des sensibles les représentations de l'imagination produisent sur l'appétit le même effet que les sensibles quand ceux-ci sont présents; de là vient que les animaux font beaucoup de choses sous l'influence de ces représentations imaginatives. Mais, ajoute Aristote, cette influence est due à ce que l'intelligence fait défaut. Aux bêtes, elle fait défaut absolument; aux hommes, elle fait défaut en ce sens qu'elle est obscurcie soit par les passions, soit par le sommeil, soit par la maladie².

STANISLAS CANTIN.

¹ *Op. cit.*, 429a4.

² *Ibid.*; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.669, 670.