

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN PHILOSOPHIE

PAR

IVAN BENDWELL

LE JUGEMENT DANS LE TRAITÉ *DE L'ÂME*
D'ARISTOTE

25 DÉCEMBRE 1998

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

Remerciements :

Je tiens à remercier Claude Panaccio pour sa patience et son encadrement exceptionnel. Grâce à ses commentaires, toujours pertinents, j'ai réussi à remettre en question plus d'une fois ce mémoire au point où finalement, il est terminé. Je voudrais également remercier tous les gens qui m'ont soutenu, particulièrement ma conjointe et surtout mon enfant qui m'a permis de passer les dernières nuits blanches à corriger les derniers chapitres.

Table des matières :

- Remerciement.....	p.2
- Introduction.....	p.4
- Chapitre 1 : Jugement sensitif.....	p.12
Le mécanisme physiologique de la sensation...	p.14
Le mécanisme de la sensation (suite).....	p.19
Les sensibles communs.....	p.24
Le jugement sensitif.....	p.28
Conclusion.....	p.33
- Chapitre 2 : L'imagination.....	p.35
Penser et sentir.....	p.38
Distinction entre imagination, sens, opinion et intelligence ou science.....	p.41
La problématique de l'illusion et de l'erreur....	p.43
Définition de l'imagination.....	p.46
L'imagination, la mémoire et les rêves.....	p.48
Conclusion.....	p.52
- Chapitre 3 : Le jugement prédicatif.....	p.53
La saisie conceptuelle et la pensée discursive...	p.55
La potentialité intellectuelle.....	p.57
Comparaison entre l'intelligence et la sensation	p.60
L'intellection des simples et la combinaison spéculative.....	p.63
Les intelligibles, les combinaisons conceptuelles et propositionnelles et le langage.....	p.64
Conclusion : le jugement prédicatif de l'intellect.....	p.70

- Chapitre 4 : La faculté appétitive.....	p.71
Les principes du mouvement.....	p.73
La faculté appétitive, l'intelligence et l'imagination dans le mouvement.....	p.77
Le processus de délibération chez l'animal et chez l'homme.....	p.80
Conclusion.....	p.84
- Conclusion.....	p.86
- Notes.....	p.91
- Bibliographie.....	p.97

Introduction

Ce mémoire constitue une étude préliminaire de la notion de jugement dans le traité *De l'âme* d'Aristote. Le jugement, dont il est question ici, est un acte simple produit par l'âme et qui consiste essentiellement à juger soit des objets sensibles, soit des objets intelligibles. Dans le vocabulaire d'Aristote, cet acte s'exprime par le verbe grecque *krinein*, verbe qui, traditionnellement est traduit en français par le verbe « juger ». Certains traducteurs utilisent plutôt une double traduction, par exemple R. Bodéüs traduit *krinein* par le verbe « juger » ou par le verbe « discerner » pour bien marquer la distinction qui existe entre une opération qui consiste à « discerner » les objets sensibles et une opération qui consiste à « juger » les objets intelligibles. Nous allons voir, dans les pages qui suivent, que l'acte de « discerner » implique une opération antéprédicative de la faculté sensitive et que l'acte de « juger » implique une opération prédicative de la faculté intellectuelle. Notons également que la faculté intellectuelle se distingue par son champ d'application. Elle sera dite spéculative lorsqu'elle considère les objets intelligibles et elle sera dite exécutive lorsqu'elle considère l'action à accomplir. Un autre acte de « juger » sera ainsi étudié, il s'agit du jugement portant sur l'agréable et le pénible ou portant sur le bien et le mal.

Avant d'aller plus loin, j'aimerais spécifier que l'objectif principal de ma première recherche philosophique était d'acquérir une meilleure compréhension des thèmes importants de la philosophie grecque antique. Je m'intéressais particulièrement aux problèmes de la connaissance, de la conception de l'esprit en général, de la notion de langage mental et de la conception de la pensée. Suite à des lectures rapides de quelques œuvres de Platon comme le *Timée* et la *République* ainsi que de quelques œuvres d'Aristote comme la *Métaphysique* et *Les analytiques seconds*, ma curiosité se porta sur le texte dense et difficile du traité *De l'âme*. N'eût été de la traduction de R. Bodéüs et surtout de ses commentaires, jamais je ne me serais

engagé dans une lecture plus approfondie de cette œuvre. En effet, cette traduction offre au lecteur ce que j'attendais de ma première expérience de recherche, c'est-à-dire une compréhension globale du texte constamment mis en parallèle avec une vue d'ensemble des autres écrits d'Aristote. Ce furent les raisons principales de mon choix de traduction pour ce mémoire.

À ma première lecture du traité, une notion très peu exploitée par notre philosophe m'intrigua beaucoup. Il s'agit, bien entendu, de la notion de jugement. Cette notion m'intrigua parce qu'elle semble avoir une importance majeure pour expliquer ce qu'est l'âme. En effet, après avoir analysé la faculté sensitive, Aristote dira : « mais on sait que l'âme se définit couramment par deux traits distinctifs principaux : le mouvement, qui est déplacement, et la pensée, le discernement et la sensation » (427a17-19)¹. Par la suite, après avoir analysé la faculté intellectuelle, il dira : « mais la définition de l'âme se réfère à deux capacités, dès lors qu'il s'agit de l'âme des animaux : la capacité de juger, qui est affaire de réflexion et de sensation, et, en outre, celle d'imprimer le mouvement de déplacement » (432a15-18). Or, à l'inverse de la capacité d'imprimer le mouvement de déplacement, la capacité de juger n'est jamais thématifiée dans le traité.

Ces deux passages sont assez énigmatiques puisqu'ils se situent après la définition classique de l'âme présentée de 412a6 à 415a13 où il n'est nullement question de jugement ou de mouvement de déplacement. Au contraire, on nous y propose plutôt une définition de l'âme commune à tous les vivants, c'est-à-dire une définition qui englobe les propriétés les plus générales des vivants. Cette formule correspond à l'application des notions découvertes dans la *Physique* de réalisation, d'actualité, potentialité, d'altération et d'acte au sujet de l'âme. L'âme sera définie comme « la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie »

(412a30). Or, à partir de cette définition générale, Aristote poursuivra son étude avec les caractéristiques plus spécifiques et propres à différents types de vivants. Nous devons comprendre les deux passages cités ci-haut dans le contexte de cette recherche spécifique de ce qui convient en propre aux animaux; de connaître la « marque primordiale », expression de R. Bodéüs dans sa présentation du traité *De l'âme*, de ce que possèdent en propre les animaux. Pour les animaux (y compris l'homme), cette « marque primordiale » n'est ni plus ni moins que « la capacité de juger, qui est affaire de réflexion et de sensation, et, en outre, celle d'imprimer le mouvement de déplacement » (432a17-18). Notons que cette capacité de juger correspond à une des opérations cognitives permettant à l'animal et à l'homme d'obtenir la connaissance des sensibles et des intelligibles. Comme nous le dit R. Bodéüs :

Aristote associe, en effet, volontiers le sensitif et l'intellectif (cf. 402b13,16); leurs activités sont traitées de pair (cf. 426b22; b31-427a1 et 9; 431b20,24; 432a2) et ces deux facultés sont réunies sous une même appellation générique : le « cognitif » (cf. 404b28) ou le « judiciaire » (cf.432a15). Or leur rapprochement vient précisément du fait que l'activité de l'intelligence, comme celle du sens, peuvent s'analyser en termes d'altérations du sujet par l'objet (cf. 424a21-28; 429a14; 415b24; 416b34), non évidemment au sens propre (cf. 431a5), car l'activité n'est pas assimilable au mouvement, mais dans un sens dérivé (cf. 417b3-5,7,16-17). Et, au bout du compte, le sujet est « altéré par l'acquisition des connaissances » (417a31)².

Cette notion de jugement nous aide donc à comprendre ce que signifient penser et connaître pour Aristote. En effet, connaître c'est être altéré par les objets du monde et penser c'est les juger. Le projet du traité *De l'âme* devient d'autant plus intéressant puisqu'il porte sur une étude du monde des vivants en général et non pas seulement sur l'homme. Ainsi, la pensée (*noein*), bien qu'à première vue propre à l'homme, sera analysée dans une recherche générale des principes constitutifs de tous les vivants. La pensée est peut-être un principe constitutif de



l'homme, mais elle est en premier lieu un phénomène naturel de la vie dont les animaux peuvent, à des degrés différents, participer. Plusieurs enjeux philosophiques sont ainsi directement ou indirectement impliqués par cette notion de jugement. Au terme du présent mémoire, j'essaierai en conclusion d'énumérer quelques-uns d'entre eux et surtout de les rapporter aux enjeux philosophiques contemporains.

Les chapitres sont divisés suivant l'ordre hiérarchique des facultés établi par Aristote. J'ai laissé de côté la première partie du traité qui concerne la doxographie et la critique des opinions des prédécesseurs d'Aristote au sujet de l'âme. Je n'ai pas cru bon également d'analyser la faculté nutritive. Le premier chapitre débute avec une présentation du mécanisme physiologique de la sensation ainsi qu'un résumé de l'application des notions d'acte, de potentialité, d'altération, de capacité et d'affection au sujet de la faculté sensitive. J'analyse également la distinction entre les différents types de sensibles et le cas des sensibles communs. Par la suite, il est question du jugement sensitif où, après avoir cité quelques passages discutant du discernement et des sens, je distingue la capacité des sens de discerner les différentes qualités à l'intérieur de leurs champs d'application, la capacité des sens de discerner l'absence et la présence de sensation et l'instance unique de discernement qui discerne les sensibles, provenant de différents sens, entre eux. J'ai tenté ici de noter l'importance du schéma général explicatif de la sensation pour comprendre le discernement et son mode de fonctionnement au niveau de la faculté sensitive. Le deuxième chapitre pose la question de l'existence d'un jugement prédicatif au niveau de la faculté imaginative. Je défends la thèse forte qu'il n'existe pas un tel jugement dans l'imagination. Je présente alors la différence entre penser et sentir, la différence entre l'imagination et la sensation, l'imagination et l'intelligence et l'imagination et l'opinion, la problématique de l'illusion et de l'erreur, la définition de l'imagination et le rôle

de l'imagination dans la mémoire et les rêves. Au cours de ce chapitre, j'ai eu le souci de ne pas intervenir dans les débats actuels complexes concernant le pouvoir interprétatif de l'imagination. Le troisième chapitre examine directement le jugement prédicatif dans le contexte de l'analyse des diverses capacités de la faculté intellectuelle. Il s'agit d'étudier la différence entre la saisie conceptuelle et la pensée discursive, de résumer la potentialité intellectuelle, le type d'altération qui affecte l'intelligence et la première capacité de l'intellect qui consiste à saisir les intelligibles. Nous verrons également la comparaison entre l'intelligence et la sensation pour pouvoir, par la suite, analyser l'intellection des intelligibles simples et la deuxième capacité de la faculté intellectuelle qui consiste à combiner des intelligibles entre eux. Cette capacité comporte une double activité c'est-à-dire, celle de créer des combinaisons conceptuelles et celle de créer des combinaisons propositionnelles, entendons par combinaisons propositionnelles des jugements prédicatifs. Avant de conclure avec une définition du jugement prédicatif, je vais traiter des rapports entre les combinaisons propositionnelles, les combinaisons conceptuelles et le langage pour montrer que ce dernier doit être vu comme modèle linguistique qui sert à comprendre les processus cognitifs.

Finalement, il sera question au quatrième et dernier chapitre de la faculté appétitive, du mouvement de déplacement, du rôle du jugement antéprédicatif et prédicatif dans le processus de décision et du jugement concernant le bon ou le mauvais et le bien ou le mal. J'analyse ainsi les principes du mouvement et le modèle général qui régit le mouvement de locomotion, le rôle de la faculté appétitive et le rôle de l'intellect ou l'imagination dans le mouvement, une distinction entre ce qui imprime le mouvement chez l'animal et chez l'homme et, en dernier lieu, le processus de délibération comportant la distinction entre l'imagination sensitive et l'imagination calculatrice-délibérative. J'affirme à la fin du chapitre que je ne crois pas à

l'existence d'un jugement prédicatif ou antéprédicatif spécifique pour la faculté appétitive. La conclusion générale de ce mémoire résume la différence entre le jugement antéprédicatif et prédicatif pour Aristote ainsi que le statut ambigu de l'instance unique de discernement.

En terminant, j'aimerais que mon lecteur garde à l'esprit en lisant ce texte que l'œuvre d'Aristote est dense, complexe et difficile d'interprétation. Ce travail est avant tout un exercice de rédaction qui, je m'en excuse, sera plus utile pour moi que pour vous.

Chapitre 1

Le jugement sensitif

La première partie de ce mémoire sera consacrée à l'étude de l'acte de juger au niveau de la faculté sensitive, acte qu'on nommera le discernement. Si je dis acte, c'est bien parce qu'il s'agit ici pour Aristote d'une opération impliquant la capacité d'un organe sensoriel et la capacité de la faculté sensitive elle-même. Une définition des notions d'acte, de potentialité, d'altération, de capacité et d'affection semble s'imposer d'emblée pour délimiter le champ d'action de ce type de jugement. Dans un premier moment, je tenterai de les exposer dans le contexte d'une analyse du mécanisme physiologique de la sensation ou, en termes plus aristotéliens, de la cause matérielle de la sensation. Je pense que c'est surtout à partir de la notion d'altération qu'on peut mieux élucider le type d'opération qu'est le jugement au niveau sensitif. Nous verrons, par la suite, le cas des sensibles communs.

De longues études ont déjà été consacrées à la différence entre sentir et juger chez Aristote. Pour ma part, dans le second moment du présent chapitre, je vais analyser, le plus systématiquement possible, deux passages spécifiques où notre philosophe fait intervenir ce type d'acte. Il ne s'agit pas de s'en tenir à une taxinomie mais plutôt d'étudier et d'extraire du texte même une interprétation de la théorie aristotélienne du jugement sensitif. Comme on pourra le constater en conclusion, je crois que nous n'avons pas à faire intervenir une action quelconque de la faculté intellectuelle pour comprendre l'analyse aristotélienne d'un jugement sensitif et que ce dernier peut être compris comme un jugement antéprédicatif. Nous ne pouvons naturellement laisser de côté tous les enjeux philosophiques mais, par crainte d'écrire un galimatias, je préfère n'évoquer que les débats soulevés par les commentateurs aristotéliens là où je crois qu'ils peuvent éclairer notre propos.

Présentons donc d'abord une vue d'ensemble du projet aristotélicien concernant l'étude de l'âme, pour ensuite analyser le mécanisme physiologique de la sensation. Cette section nous permettra, du moins je l'espère, de mieux comprendre le schéma général dans lequel s'insère la théorie aristotélicienne de la faculté sensitive.

Le mécanisme physiologique de la sensation

Les deux textes de référence où Aristote développe sa pensée concernant la faculté sensitive sont le traité *De l'âme* et les *Parva Naturalia* (communément appelé *Les petits traités d'histoire naturelle*). Le traité *De l'âme* est considéré comme une recherche psychologique au sens où il s'agit de l'étude de l'âme et de ses attributs. Chez Aristote, cette étude est avant tout englobée dans un vaste projet dit naturaliste: projet d'envergure consacré à une compréhension globale du monde des êtres vivants. Ce projet regroupe des recherches autant en biologie, en physique (*De la génération et de la corruption*) qu'en psychologie. Rappelons qu'un naturaliste pour Aristote est celui qui considère et étudie l'âme et le corps, la matière et la forme dans une unité et une globalité. Le médecin, lui, considère seulement le corps séparé de la forme et le mathématicien considère seulement la forme séparée du corps. Il n'existe pas, chez notre auteur, de science psychologique au sens où nous l'entendons aujourd'hui, c'est-à-dire comme une science de l'homme. Il est plutôt question dans le traité *De l'âme* de construire une science de l'être animé et de l'âme en général entendue comme le principe premier de tous les vivants. Dans les *Parva Naturalia*, le premier petit traité intitulé *du sens et des sensibles* semble compléter les idées exposées au livre II, sections six à onze du traité *De l'âme*. Comme si notre auteur, insatisfait de ne pas exposer toutes les nuances de sa théorie, se contraignait à écrire un traité en entier sur cette question. Il faut dire que, puisque le propos du traité *de l'âme* est l'étude

du statut ontologique de l'âme et de ses facultés à travers la perspective de la philosophie naturelle, l'analyse ne laisse guère de place à une large digression sur une étude plus approfondie des sens et des sensibles eux-mêmes.

Le traité *De l'âme* est ainsi consacré à l'étude de l'âme en général. Traditionnellement, on divise le traité en trois livres soit, une section consacrée à la doxographie, une section consacrée à la définition de l'âme, aux facultés nutritive et sensitive, une section consacrée aux sensibles communs, à l'imagination, aux facultés intellectuelle et appétitive. Mais il me semble, pour les fins de cette étude, qu'on peut le diviser en huit grandes parties soit: une introduction, une doxographie (ou critique des opinions reçues concernant une définition de l'âme), une définition de l'âme en général, une analyse de la faculté nutritive, une analyse de la faculté sensitive, la question litigieuse des sens communs et de l'imagination, une analyse de la faculté cognitive et finalement une analyse de la faculté appétitive.

Dans ce qu'on peut appeler « À la recherche de la nature de l'âme perdue », une première distinction importante concerne l'être animé et l'être inanimé. Qu'est-ce que posséder la vie? Posséder la vie signifie pour Aristote avoir «la propriété de par soi-même se nourrir, croître et dépérir »(412a14). Ce sont ici les manifestations élémentaires que l'on retrouve chez tout être animé et qui rendent possibles d'autres manifestations secondaires, comme par exemple l'intelligence. À ces manifestations sont reliées quatre facultés élémentaires soit : la faculté nutritive, la faculté sensitive, la faculté cognitive et la faculté appétitive. Nous faisons écho à la démarche inductive décrite dans l'introduction du traité *De l'âme* où la recherche philosophique débute avec l'étude des objets simples (ex: les sensibles, les intelligibles, les manifestations élémentaires etc.) pour déterminer, par la suite, le type d'opérations cognitives correspondant à ces objets et, de ces opérations, induire le type de faculté ou de capacité permettant la réalisation

de ces opérations. Je crois que l'on peut comprendre le concept de faculté dans la philosophie d'Aristote par la notion de capacité fonctionnelle des êtres vivants, sans pour autant faire ici d'Aristote un fonctionnaliste du vingtième siècle. Cette idée de capacité fonctionnelle semble être évoquée par cette phrase: «par facultés, nous voulons dire ce qui permet la nutrition, l'appétit, la sensation, le mouvement local, la réflexion» (414a33).

En s'attardant un peu plus à la partie du traité concernant la définition de l'âme en général, les passages de 412a6 à 415a13 du traité *De l'âme*, nous découvrons une première notion clef pour la compréhension du modèle aristotélicien de la faculté sensitive. Nous parlons ici des notions de réalisation première et de réalisation seconde. La nature de l'âme est définie à l'aide de l'application aux corps animés de la théorie hylémorphique. Je me réfère à l'idée de substance, notion élaborée dans les traités de physique et de métaphysique d'Aristote. On peut parler de la substance de trois façons: la substance comme matière, la substance comme forme et la substance comme le composé matière-forme. Est substance entendue comme composé matière-forme toute réalité particulière qui existe dans le monde. Le problème consiste à savoir quel est le type de substance qui correspond à l'âme. Pour y répondre, Aristote fait une distinction entre la matière qui est une puissance et la forme qui est une réalisation³. Il existe deux types de réalisation, la réalisation première définie comme une capacité ou une disposition et la réalisation seconde définie comme l'exercice de la capacité ou de la disposition. Par exemple, un enfant qui apprend à écrire développe une capacité ou disposition à l'écriture. Lorsqu'il est en train d'écrire, il exerce cette disposition. Je laisse de côté la question philosophique de la différence entre les dispositions innées et les disposition acquises chez Aristote. Il va sans dire que tout ce qui est substance est une réalisation. Nous disons ainsi que posséder la vie potentiellement correspond à une réalisation première. Le corps naturel ayant

cette vie en puissance correspond à la substance entendue comme matière. Le corps animé, vivant (l'animal ou le végétal) correspond, comme nous l'avons mentionné ci-haut, à la substance entendue comme composé matière-forme. L'âme sera donc «substance comme forme d'un corps naturel qui a potentiellement la vie» (412a20) et sera «la réalisation première d'un corps naturel qui a potentiellement la vie» (412a29). Elle est ce qui fait qu'un corps est ce qu'il est, qu'il se réalise conformément à ses potentialités. Dans sa traduction du traité *De l'âme*, R. Bodéüs note que «le terme " réalisation " (*entelecheia*) traduit l'état résultant de l'activité (*energeia*) ou des opérations conformes aux potentialités du corps»⁴. Prenons la comparaison de l'œil utilisée par Aristote au passage 412b19 pour préciser davantage cette définition de l'âme. On nous dit que:

Si l'œil, en effet, était un animal, la vue en serait l'âme, car c'est elle la substance de l'œil qui correspond à sa raison, tandis que l'œil, lui, est matière de la vue. Et quand cette dernière disparaît, il n'y a plus d'œil, sauf de façon nominale... (412b19 à b23)

On comprend ici que la vue se présente comme la raison d'être de l'œil tout comme l'âme est la raison d'être du corps, ce qui fait qu'il est ce qu'il est. L'œil correspond à la matière de la vue, la vue correspond à la forme de l'œil ainsi que sa réalisation première et la vision sera ni plus ni moins que la réalisation seconde du composé œil-vue. Ce schéma général appliqué à la définition de l'âme et rapporté au niveau de la faculté sensitive nous permet d'induire que les organes sensoriels sont la matière, les sens sont la forme et la sensation est la réalisation seconde du composé organes-sens. La sensation est alors une opération de la faculté sensitive entendue comme une réalisation seconde de celle-ci. Notons que chez Aristote, pour qu'il puisse y avoir passage de la potentialité à l'actualisation de cette potentialité, on doit toujours retrouver au préalable quelque chose en acte qui intervient. Le passage à l'acte se fait par

quelque chose de déjà actualisé⁵. Je pense qu'avec ces précisions apportées au sujet de la notion de réalisation nous pouvons avancer vers une explication complète de la faculté sensitive et de ses opérations.

Dans le but de bien suivre la démarche inductive proposée par Aristote⁶, présentons maintenant les objets de la sensation: les sensibles. Il existe dans le monde trois différents types de sensibles, dont deux qui ont la caractéristique commune d'être perçus en soi par le sens, c'est-à-dire ceux qui affectent proprement et essentiellement chaque sens. Il s'agit, premièrement, des sensibles propres qui sont les sensibles perçus par un sens en particulier et seulement par ce sens (ex: la couleur pour la vue, le son pour l'ouïe, le goût pour la saveur, l'odeur pour l'odorat et les tangibles pour le toucher). Il s'agit, deuxièmement, des sensibles communs perçus en soi mais par plusieurs ou par tous les sens, ces derniers « ne sont propres à aucun sens, mais sont communs à tous » (418a19) (ex: le mouvement, la grandeur, le nombre). Le troisième type de sensible n'est pas un sensible perçu en soi mais plutôt perçu accidentellement. Ce phénomène se produit lorsqu'un sens associe accidentellement une substance à une qualité sensible. Aristote donne l'exemple de la couleur blanche qui est perçue par la vue, et où le blanc se trouve identifié au fils de Diarès. Aristote veut, ici, référer au cas des substances qui sont perçues par l'intermédiaire des sensibles. Ce sensible appartient à la substance, mais de façon accidentelle. Dans l'exemple du fils de Diarès, on dira que c'est « par accident que ce dernier fait l'objet d'une perception, parce qu'il se trouve accidentellement lié au blanc » (418a21). Les sens ne peuvent percevoir la substance qu'accidentellement par le biais de ses qualités sensibles qui elles, sont perçues en soi.

Au sujet de l'erreur de perception ou de l'illusion, Aristote ne situe pas l'illusion au niveau de la perception des sensibles propres. Pour expliquer le phénomène d'illusion, notre

philosophe fait intervenir l'idée que, dans les organes sensoriels, les sensations peuvent continuer d'exister après l'altération des sens et que, dans certains cas, il peut y avoir rémanence d'une sensation dans l'organe sensoriel, ce qui entraîne un jugement erroné du sens à propos de la réalité extérieure. En ce qui concerne la perception des sensibles propres, les sens ne se trompent jamais parce que cette perception est simple. Finalement, précisons que les sensibles ont la caractéristique intéressante de n'exister dans le monde que sous le mode du particulier (nous n'avons pas d'expérience sensible de quelque chose comme l'Idée du Bleu). Rappelons qu'ontologiquement les sensibles ne sont jamais que des qualités des substances et non les substances en tant que telles.

Le mécanisme de la sensation (suite)

Le mécanisme produisant la sensation tel que décrit par Aristote dans le traité *De l'âme* et le traité nommé *De Sensus*, semble être une clef pour une partie de la compréhension des problématiques traditionnelles concernant l'idée de jugement au niveau des sens. Ce mécanisme physiologique nous montre comment est activée la faculté sensitive, ce qui la met en mouvement, et nous démontre que la sensation doit être considérée comme un acte ou une opération de celle-ci. La sensation est étudiée dans le traité *De l'âme* au chapitre 5 de ce que l'on a appelé la deuxième partie du traité. Essentiellement, Aristote nous dit que la sensation «réside dans le fait de recevoir un mouvement et d'être affecté [...] puisqu'elle passe pour être une sorte d'altération» (416b34). Ce fait de recevoir un mouvement produisant la sensation implique l'existence d'une capacité de sentir qu'on nomme la faculté sensitive. Comme nous l'avons mentionné ci-haut, il existe deux types de capacités : une capacité correspondant à une réalisation dite première où c'est le genre même du vivant qui fournit la matière de la capacité,

par exemple: l'être humain est capable de science; et une capacité correspondant à une réalisation dite seconde où la capacité s'effectue ou s'actualise, par exemple: lorsqu'un être humain ayant acquis la science de l'écriture active cette capacité et donc écrit quelque chose. Le concept d'altération est le concept central pour comprendre le mécanisme de la sensation. Cette «sorte d'altération» fait référence à une distinction entre deux types d'altération qu'Aristote introduit au passage 417b1 à b16. Un premier type d'altération correspond à une destruction sous l'effet d'un contraire (la science détruisant l'ignorance). Cette altération se produit lorsqu'un être vivant possédant une capacité quelconque en puissance sous forme de réalisation première acquiert par apprentissage la potentialité d'exercer cette capacité. Prenons un exemple concret: un individu possédant la capacité d'écrire mais n'ayant jamais encore écrit apprend par un agent extérieur comment écrire. Dans un langage aristotélicien, on dira que cet individu a acquis une disposition; la disposition (ou *habitus*) de l'écriture. Précisons que pour la plupart des facultés, comme la faculté sensitive, l'être vivant n'a pas besoin d'actualiser cette capacité par un apprentissage quelconque. Immédiatement à la naissance la faculté sensitive est prête à être actualisée. Il existe un deuxième type d'altération correspondant à un changement sous l'effet d'un semblable qui, elle, actualise une disposition acquise; l'individu en train d'écrire. Ces distinctions sont importantes car la sensation est une altération du deuxième type. Notons qu'à la différence de la science, la sensation ne peut être produite que par un agent extérieur à la capacité sensitive alors que la science s'actualise par notre propre volonté.

Analysons maintenant l'idée qui veut que la sensation réside dans le fait de recevoir un mouvement. Ce mouvement, comme altération du deuxième type, constitue le passage de la puissance à l'acte. Pour Aristote, ce qui est affecté ne peut l'être que par un agent susceptible de produire l'affectation en question. Quel est donc cet agent sinon les sensibles, c'est-à-dire les

qualités sensibles de la matière comme les couleurs, les sons, les odeurs, le mouvement, etc. Ces qualités impriment ainsi un mouvement non pas directement sur les sens mais sur un milieu ou un espace entre les sensibles et les sens. Aristote doit postuler l'existence d'un milieu pour expliquer des phénomènes physiologiques observés, comme le fait qu'il n'y ait aucune sensation qui se produise lorsqu'on se met le doigt sur l'œil. Ce milieu sera, soit l'air (pour la couleur, les odeurs et le son), soit l'eau (pour le son et la couleur), soit la chair (pour les tangibles). G. Romeyer-Dherbey⁷ note de façon très pertinente que la nécessité d'un milieu à tous les sens est capitale,

[...] puisqu'elle unifie la théorie du sentir et explique la perception dans son ensemble. Le propre de toute perception en effet est de nous livrer l'extériorité, tout comme elle nous livre la particularité [...] Seul le *metaxu* peut expliquer que ce que je perçois reste toujours dehors et constitue le monde *extérieur* [...] Le *metaxu* est ce que nous avons proposé d'appeler un «concept biface» : il sépare, mais il unit tout en même temps ; il est un milieu porteur, il transmet l'ébranlement produit par le perçu ; il nous fait tressaillir avec le monde (p.452)

Ainsi, le mouvement engendré par les sensibles va ébranler les sens par le biais de l'organe sensoriel. L'organe sera affecté par la matière du mouvement et le sens, lui, sera affecté par la forme du mouvement. Aristote veut expliquer que la faculté sensitive n'est pas un corps mais une capacité du corps qui peut assimiler formellement ce qui détermine les objets extérieurs tout en restant formellement soi-même. Cette idée de l'immatérialité des sens est primordiale. Aristote utilise l'exemple d'une marque dans la cire pour expliquer comment le sens reçoit les formes sensibles sans la matière. L'organe sensoriel, lui, composé de matière, peut être dans une certaine mesure affecté par la matière et par la forme. Par exemple, Aristote dira que la vue en recevant le sensible sans la matière, se trouve elle-même d'une certaine manière colorée ce

qui explique que, « même après que les objets s'en sont allés, les sensations et [images] demeurent dans les organes sensoriels » (425b25). Nous retrouvons donc un modèle général qui s'applique et qui fonctionne de la même façon pour tous les sens. Le sensible affecte l'organe sensoriel, le sens s'active et produit la sensation et finalement l'ensemble des sensations provenant des cinq sens s'unifie dans un organe spécial qui sera le centre de la sensation.

Je voudrais ici ouvrir une petite parenthèse, Ce qui m'intéresse lorsque je parle du mécanisme physiologique de la sensation c'est de voir comment cette faculté s'actualise par le biais d'un mouvement. Je m'intéresse moins à la distinction que J. Thorp⁸ fait entre une théorie d'ordre physiologique et une théorie d'ordre métaphysique. Il s'agit ici de deux stratégies pour comprendre ce que veut dire Aristote en affirmant que le sens reçoit la forme de l'objet perçu sans la matière. Brièvement, l'interprétation physiologique soutient que lorsqu'un homme perçoit une chose, en lui sont reproduites dans l'organe central de la perception (le cœur) les qualités de cette chose perçue. En ouvrant la poitrine de cet homme, nous verrions la forme de cette chose perçue avec toutes ses qualités. De plus, selon cette interprétation, les organes sensoriels portent en eux les formes qu'ils transmettent, «un œil qui regarde un cube rouge devient (du moins en partie) rouge cubique...»⁹. L'interprétation métaphysique soutient, elle, que la doctrine d'Aristote au sujet de la sensation est compatible avec nos connaissances physiologiques actuelles, mais qu'il faut placer l'organe central dans la tête et non dans le cœur. Le problème intéressant soulevé par l'article de J.Thorp concerne le lien qui existe entre l'organe central et le perçu entendu comme entité mentale. L'auteur se demande (je paraphrase ici son questionnement) lequel, entre l'organe central et le perçu, représente les qualités ressemblant à la chose perçue et lequel représente une qualité qui est le corrélât de la chose perçue. Ou encore, «les formes du monde extérieur sont-elles transmises à l'esprit (*mind*) telles

quelles ou sont-elles transmises par code ; et si elles sont codifiées par le mécanisme perceptuel, sont-elles décodifiées à la fin pour ressembler dans l'esprit à ce qu'elles étaient dans le monde»¹⁰. Notre auteur pense qu'Aristote n'a pas vu cette problématique; pour ce dernier, la forme perçue par l'organe central n'était pas autre chose que la forme perçue. Il avance quatre arguments démontrant l'absence d'une distinction aristotélicienne entre l'organe central et le perçu comme entité mentale. En effet, le perçu comme entité mentale n'intervient pas dans le mécanisme physiologique que nous venons de résumer, s'il existe quelque chose comme une entité mentale, il faut plutôt chercher du côté de la faculté imaginative, ce que nous verrons au chapitre deux du présent mémoire.

Je vous réfère à l'article de J. Thorp pour plus d'informations sur cette problématique, mais terminons en disant qu'il soutient l'idée que, pour Aristote, les qualités de la chose sont reproduites dans l'organe central de la sensation et que la capacité des sens à recevoir une forme «consiste en la possession par l'organe d'une qualité moyenne entre deux extrêmes contraires. Par exemple, la couleur de l'œil doit être un intermédiaire entre le noir et le blanc et la transparence qui est la couleur de la pupille répond à cette condition»¹¹. Ainsi, l'organe possède une qualité moyenne non perçue par cette dernière. En découle une conclusion primordiale pour notre étude : les sens posséderaient également la capacité de revenir à la qualité moyenne et cette activité de retour serait l'acte de discerner la sensation présent dans l'organe sensoriel. Pour soutenir cette dernière idée, il se réfère au passage 424a5, or il est question ici du sens du toucher. Qu'en est-il pour les autres sens ? Pour ma part, je ne trouve pas de passage significatif qui corrobore l'idée que tous les sens répondent à ce modèle, mais Aristote ayant le souci de formuler un modèle général d'explication de la sensation, il pourrait bien en être ainsi.

Nous venons de résumer brièvement comment fonctionne le mécanisme de la sensation selon Aristote; les sensibles impriment un mouvement au milieu, ce mouvement affecte les sens par le biais des organes sensoriels et produit ainsi la sensation. Les sens en acte ne sont rien de plus que la sensation elle-même, et ce que reçoivent les sens n'est rien de plus que les formes des sensibles. Retenons une idée importante pour la suite de notre étude sur le jugement; la sensation porte toujours sur la forme des objets particuliers, Aristote l'affirme clairement au passage 417b23-24: «la sensation en acte porte sur les objets particuliers, alors que la science porte sur les universels. Or, ces derniers résident en quelque sorte dans l'âme elle-même».

Les sensibles communs

Une lecture attentive du modèle du mécanisme physiologique de la sensation proposé par notre auteur montre qu'un problème concernant l'entité qui subit l'altération pour les sensibles communs apparaît. Nous nous demandons par exemple : est-ce que les sensibles communs affectent un sixième sens propre seulement à ceux-ci ? Aristote va consacrer le passage 424b22 à 427a17 du traité *De l'âme* à démontrer qu'il n'existe pas de sixième sens propre aux sensibles communs. Après une analyse détaillée des cinq sens répertoriés au livre deux, le traité se poursuit par la présentation de six propositions tentant de démontrer cette thèse. Notons que ces propositions inscrites au passage 424b22 à 425a11 sont d'une interprétation assez malaisée. L'exposé de cette thèse se présente d'ailleurs de façon un peu obscure. Certains commentateurs, nous fait du moins remarquer R. Bodéüs dans sa traduction, pensent qu'«il n'y a pas de sixième sens possible, parce que tout sensible connaissable est épuisé par la connaissance que fournissent les cinq sens que nous avons»¹². Lui-même pense que les sensibles communs ne peuvent être mis sur le compte d'aucun sens, mais qu'Aristote

veut seulement signifier que la nature corporelle ne permet pas de supposer un autre organe que ceux des cinq sens.

Je résume les six propositions comme suit: a) toutes les déterminations tangibles sont sensibles par le toucher, b) si un sens fait défaut il faut également que l'organe sensoriel qui lui est attribué fasse défaut, c) tout ce qui est senti sans intermédiaire est sensible par le toucher, d) ce qui est perçu à travers les intermédiaires est accessible grâce aux éléments simples (l'air et l'eau), e) si un intermédiaire peut laisser percevoir plusieurs types de sensibles (ex : dans l'air, le son et la coloration), alors on peut les percevoir tous à la fois avec l'organe sensoriel approprié, f) «si plusieurs milieux supportent le même sensible (ainsi, pour la coloration, l'air et l'eau [...]), alors celui qui contient l'un des deux éléments seulement percevra le sensible qui se perçoit à travers les deux» (425a1-3). Notons que les seuls milieux corporels intermédiaires entre les sens qui perçoivent à distance et les sensibles sont l'eau et l'air. Lorsque les sensibles mettent en mouvement ces éléments, ces derniers vont directement affecter un organe sensoriel corporel. L'organe sensoriel détient la capacité d'être affecté ou de pâtir sous l'effet de son semblable, donc matériellement, cet organe sera constitué par les mêmes éléments que les intermédiaires¹³. Dans la première partie de l'argumentation, Aristote va régler le cas des sensations produites par un milieu conjoint et démontrer que le sens du toucher et celui du goût (le sapide étant une sorte de tangible) embrassent l'ensemble de cette connaissance. Dans la seconde partie il va régler le cas des sensations qui nous proviennent par milieu extérieur et démontrer que les sens de la vue, de l'ouïe et de l'odorat suffisent pour embrasser l'ensemble de ce type de connaissance.

Un deuxième argument utilisé pour démontrer l'inexistence d'un sixième sens se retrouve au passage 425a14-a30. D. Lories présente, dans son excellent article « *Des sensibles*

*communs dans le De anima d'Aristote*¹⁴ », deux grandes familles d'interprétation de ce passage, une première famille représentée par D. Ross et D. Modrak et une deuxième famille représentée par G. Rodier. Le philosophe M. De Corte se range un peu entre les deux sur cette question. Tous ces interprètes s'accordent sur l'enjeu de cette problématique qui est de rendre compte de la perception des sensibles communs sans faire intervenir un organe sensoriel qui leur est assujéti. Leurs divergences concernent l'argumentation elle-même. La première famille tente de montrer qu'il n'y a pas de sixième sens assujéti aux sensibles communs en accordant une importance au fait que ces sensibles ne peuvent être perçus par accident et que, pour Aristote, par accident seulement, un sixième sens pourrait percevoir ces sensibles. La deuxième famille s'efforce de montrer que parce que les sensibles communs provoquent un mouvement qui affectent les sens, ils ne peuvent être des sensibles par accident. Quelle que soit la validité de ces interprétations, Aristote se positionne fermement en ne postulant pas l'existence d'organe corporel propre aux sensibles communs. Les cinq sens permettent accidentellement de percevoir ces types de sensibles. Par exemple : en reprenant les propositions (e) et (f), R. Bodéüs nous fait remarquer qu'«un même organe peut percevoir deux affections sensibles (l'une propre et l'autre commune), et deux organes différents peuvent percevoir la même affection (commune)» (p. 201 note 2 de sa traduction). Si Aristote insiste sur le caractère accidentel de cette perception, à ne pas confondre avec les sensibles par accident, c'est que les sens ont comme objets principaux leurs sensibles propres. Par exemple, la vue qui perçoit une couleur en mouvement perçoit également le mouvement accidentellement. Ainsi, les sensibles communs sont toujours perçus en liaison soit avec un sensible propre, soit avec plusieurs sensibles propres¹⁵. J. Brunshwig¹⁶ dans son article *Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune*, note qu'«un sensible commun n'agit pas en tant que tel sur l'organe de la vue, parce qu'il ne l'affecte que

dans la mesure où il est associé à la couleur ; en ce sens, le sensible commun est vu par accident par un sens spécial comme la vue»¹⁷. De plus, thèse assez intéressante, la perception des sensibles communs se réduit en dernière analyse à la perception du mouvement. En effet, grâce au mouvement, nous percevons les sensibles comme la grandeur, la figure, le nombre, etc. Dans sa traduction du traité *De l'âme*, R. Bodéüs présente deux interprétations de cette idée. Premièrement, le mouvement dont il est question ici serait celui de l'objet sensible ou deuxièmement, ce mouvement serait celui du sujet sentant, «c'est-à-dire l'impression mobile reçue par l'organe et déclenchée par tous les sensibles communs» (p.201 note 4 de sa traduction). Ici, R. Bodéüs opte pour la première interprétation, tout en considérant que la notion de mouvement est un concept sous lequel on peut connaître de différentes façons les autres sensibles communs comme la grandeur, la figure; ces derniers sont donc en rapport cognitif avec le mouvement. La deuxième interprétation impliquerait que la marque d'un sensible commun sur l'organe sensoriel soit elle-même un mouvement. Or, si tel est le cas, comment la perception de la grandeur ou de la figure pourra-t-elle passer pour un mouvement? On comprend plutôt que le déplacement local d'un sensible propre aboutisse à la première perception du mouvement et que cette perception entraîne ou laisse percevoir les autres types de sensibles communs. Percevoir une grandeur correspond à la saisie d'une durée de déplacement et percevoir le nombre correspond à une négation du continu ou à une interruption du continu. Une double perception peut également entraîner la perception du nombre selon un mouvement puisqu'il ne peut y avoir de sensation simultanée.

Le jugement sensitif

Après ce tour d'horizon de la faculté sensitive en général et de son fonctionnement en particulier, nous pouvons analyser plus en détail les différents types de jugement opérant au niveau de la faculté sensitive. Notons que dans les multiples traductions du traité *De l'âme*, le verbe *krinein* est parfois traduit par le verbe « juger » et est parfois traduit par le verbe « discerner ». Je crois préférable, pour cette partie du traité, d'utiliser le plus possible le verbe « discerner » parce que celui-ci montre bien que l'action dont il est question n'est pas un acte de type prédicatif impliquant le vrai et le faux. Le jugement prédicatif se réalise plutôt au niveau de la faculté intellectuelle. Le jugement comme type de discernement se situe, lui, au niveau de la faculté sensitive. Pour bien comprendre ce type d'acte, commençons par un premier lieu d'application. Lorsqu'Aristote distingue les différentes sortes de sensibles au livre II, 6, 418a7 et qu'il définit les sensibles propres comme étant ce qui ne se laisse pas percevoir par un autre sens, il continue en affirmant :

[...]la vue perçoit la couleur, l'ouïe le son et le goût la saveur. Le toucher, lui, comporte effectivement un plus grand nombre de différences. Mais il n'en reste pas moins que chaque sens est juge de ces différences. Et, s'il se trompe, ce n'est pas sur le fait d'une couleur ou d'un son, mais bien sur l'identité ou la localisation du coloré ou du sonore. (418a13-a17)

À chaque sens se trouvent assujetties des qualités sensibles propres et, chaque sens possède une première capacité d'être affecté par ses qualités sensibles propres. Ce passage nous explique que chaque sens détient également une capacité de discerner différentes qualités à l'intérieur même de son champ de compétence. Prenons par exemple le cas du toucher : le passage 424a3-12

explique comment ce sens, qui en acte sera semblable aux sensibles qui l'affectent (sans que l'organe lui-même soit une des qualités qui l'affectent), va sentir les excès des qualités puisqu'il est comme une sorte d'état moyen entre les extrêmes (le chaud, le froid et le dur, le mou). Ainsi, la moyenne nous permet de juger des sensibles tangibles, c'est-à-dire qu'il y a jugement de la qualité tangible lorsqu'il y a une activité de retour allant d'un certain degré de l'extrême vers la moyenne. À la différence des autres sens, remarquez que le toucher peut discerner plusieurs contraires comme par exemple, le chaud et le froid, le sec et l'humide, le dur et le mou, le lourd et le léger. G. Romeyer-Deherbey rappelle, dans son article analysant le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote¹⁸, que le texte de la *Métaphysique* A énonce comme critère de supériorité d'un sens sur un autre son pouvoir de discrimination ou de discernement à distinguer les différences de qualités. Notons que ce type de discernement a comme limite la dimension des objets. Par exemple, les objets de petite dimension ne pourront affecter les sens. Aristote explique également ce phénomène dans le traité *Du ciel* (I11,281a110-11) et dans le traité *De la sensation* (6,445b31-446a15), où il fait intervenir la distinction entre le sensible en puissance et le sensible en acte. Les sens possèdent également la capacité de discerner la présence ou l'absence de la sensation correspondant à leur activité propre, par exemple : la vue discerne le visible et l'invisible, le toucher discerne le tangible et l'intangible, etc. Pour corroborer cette idée, je me réfère au passage 422a22 où Aristote tente de définir le goût et la saveur. Il nous mentionne que le goût est une réalité tangible qui, comme le sens du toucher, s'altère sous l'effet d'un milieu intermédiaire conjoint, au contraire de la vue qui s'altère par un milieu intermédiaire avec présence d'une distance entre le sensible et le sens. Le passage se lit comme suit :

Mais la comparaison va plus loin. La vue porte ensemble sur le visible et l'invisible,

puisque l'obscurité est invisible et que c'est la vue qui en juge. (422a20-22) Et c'est ainsi que le goût, lui aussi, concerne ensemble ce qui a de la saveur et ce qui est insipide, mais celui-ci peut être une chose qui a peu de saveur ou une mauvaise saveur, ou encore une chose susceptible de faire disparaître le goût. (422a29-32)

Aristote décrit ici l'obscurité comme étant invisible (une privation du visible) et cette absence de visible est jugée par la vue. Le goût peut également juger qu'il y a insipidité lorsqu'il y a peu de saveur ou une mauvaise saveur ainsi que lorsqu'il y a absence de saveur. Dans les deux cas, le sens possède cette capacité de discerner l'absence ou la présence de la sensation

Le dernier type de discernement est expliqué à la section 426b9 à 427a15 que des traducteurs du traité, comme R. Bodéüs, ont intitulé *l'instance unique de discernement* ou, comme E. Barbotin, *le sens commun juge des sensibles et unifie la connaissance*. Ici, le terme de sens commun traduirait la notion de *koinè aisthèsis*. Une différence assez marquée, dans la façon de comprendre le texte, mais ce qui importe, c'est que ce passage traite directement de la problématique d'une instance capable de juger ou discerner les différentes sensations entre elles. Cette instance va discriminer, unifier, recouper, peut-être même identifier les mêmes types de sensibles pour présenter, dans et à travers la sensation, la chose perçue. D.K.W. Modrak note dans le livre *Aristotle : The Power of Perception*¹⁹ que «le problème principal qu'ait à affronter l'interprète de la notion aristotélicienne de *koinè aisthèsis* est la diversité de ses fonctions. Celles-ci comprennent la perception des sensibles communs, la conscience réflexive (*reflexive awareness*) de la perception, les jugements sur l'unité des objets sensibles complexes, et la discrimination des différences entre les objets propres». J. Brunschwig note sur ce passage qu'il n'est pas certain qu'Aristote ait confié toutes ces fonctions au *koinè aisthèsis*. Il n'est pas

évident qu'on doit appeler ce pouvoir sensation commune ou sens commun. Pour plus d'informations sur ce point, voir son article : « *Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune* ». Pour ma part, je pense que cette instance ne joue aucun rôle au niveau du discernement des sensibles communs. Les cinq sens suffisent pour expliquer ce type de discernement. L'instance unique jouera plutôt un rôle au niveau de l'unification des diversités de sensibles propres et de sensibles communs. Par l'exemple : la sensation qu'on a d'une pomme est visuelle, tangible, olfactive et gustative. L'instance de discernement possède la capacité d'unifier les quatre sensations de la pomme pour connaître les caractéristiques générales de ce qu'est une pomme.

Finalement, ces trois activités de discernement (discernement de chaque sensible, discernement de la présence ou de l'absence de sensation et instance unique de discernement) impliquent et supposent ce qu'on pourrait appeler un deuxième niveau de capacité, niveau qu'on nomme la conscience de sentir ou encore le sentiment de sentir. Je pense qu'on peut affirmer que discerner les qualités sensibles signifie posséder la conscience du sentir et posséder la capacité de comparer consciemment les sensibles entre eux. La problématique concernant ce type de conscience se retrouve au passage 425b12 et s'énonce à peu près comme suit : est-ce le sens lui-même qui permet le sentiment de sentir ou est-ce un autre sens ? D'emblée, Aristote postule la véracité de cette expérience de conscience et tentera de démontrer plutôt qu'elle n'implique pas un autre sens distinct de ceux déjà répertoriés. Dans le traité *Du sens* (2,455a17), nous fait remarquer R. Bodéüs dans sa traduction (p.204 note3), Aristote affirme que ce n'est pas proprement par la vue qu'on voit que l'on voit. Mais, dans l'éventualité où il existe un autre sens, alors on doit admettre que deux sens porteront sur le même objet sensible. L'argument utilisé pour réfuter l'existence d'un deuxième sens est celui de la régression à l'infini ; un

troisième sens sera nécessaire pour percevoir le deuxième sens et ainsi de suite. On pourrait toujours postuler l'existence d'un sens de départ possédant la capacité de se sentir. Or, ce dernier devra pouvoir, comme nous venons de le dire, percevoir l'objet sensible également. La fin de cette réfutation semble très mitigée; disons seulement qu'on reste dans l'embarras. La solution se trouve au niveau de l'activité même de la sensation. Reprenant notre résumé sur le mécanisme physiologique produisant la sensation, on se rappelle qu'il y a d'un côté les sensibles possédant la capacité d'affecter les sens via un milieu et de l'autre côté les sens qui sont affectés par les sensibles. Lorsque cette affectation sont actualisées dans la sensation, lorsqu'elles prennent place dans le sujet qui subit, elles sont simultanées puisqu'il ne peut y avoir de sensation sans objet sensible, ni de sensation sans les sens et leurs organes sensoriels. La sensation produite comporte une dimension consciente parce que les sens ne sont pas uniquement une réceptivité mais surtout une actualisation de la puissance de sentir. Sur ce point R. Bodéüs affirme que :

[...]l'être humain, sous l'impression qu'il reçoit, par exemple, d'un objet sensible, réalise (fonction de la conscience) l'acte corrélatif de connaissance qu'il fait de ce sensible, acte tenu pour le signe, mieux : pour l'essence de son être ; et, révélé de la sorte à lui-même comme *être percevant* (ce qui est une définition de l'homme), le sujet sait qu'il appréhende quelque chose de réel (donc qu'il existe). La conscience ainsi entendue, répétons-le, n'est jamais regardée par Aristote comme preuve d'existence dans quelque raisonnement que ce soit. Elle est analysée seulement comme instrument de connaissance de l'acte. [...] L'agir humain étant regardé par Aristote comme le «support» de la conscience, que l'homme cesse un instant toute activité, la conscience alors s'estompe...²⁰

Donc, comme je le dis ci-haut, je pense qu'Aristote ne remet pas en question l'existence d'une dimension consciente du sentiment, il essaie plutôt d'expliquer comment ce phénomène se réalise lorsque le sujet passe de la réalisation première à la réalisation seconde par l'actualisation de la puissance de sentir. J. Brunschwig²¹ discute assez succinctement cette idée que nous sentons que nous voyons et que nous entendons, et il arrive à la conclusion que le passage 425b12-25 est aporétique et non dogmatique, qu'on ne peut le considérer comme une preuve que chaque sens a la sensation de sa propre activité. En faisant intervenir un passage du *De somno*, il conclut qu'Aristote postule non pas que l'on voit que l'on voit mais que l'on sent que l'on voit. L'enjeu est celui de l'unité de la conscience.

Conclusion

Le mécanisme physiologique de la sensation nous montre que cette capacité de discerner s'actualise lorsque les sensibles affectent ce que nous pourrions appeler notre champ perceptif. Le schéma général explicatif de la sensation nous montre que ce champ reçoit sa structuration et sa cohérence directement par la sensation via l'altération des sens. À aucun moment dans le traité nous ne retrouvons l'idée de catégorie mentale qui structure la sensation, mais plutôt l'idée que le réel, en affectant les sens, actualise une capacité de discerner la structuration même du réel. Je crois que B. Hubert exprime cette même idée en parlant des sens externes lorsqu'il affirme que «cette capacité, pour les sens externes, de pouvoir juger lui vient de sa constitution même, dans la mesure où il est semblable en puissance à chacun des sensibles qu'il perçoit»²². Les sens possèdent la capacité de discerner les différentes qualités (les sensibles qui lui sont assujettis) à l'intérieur de leurs propres champs d'action ; la vue discerne les différences de couleur, l'ouïe discerne les différences de sons, etc. De plus, les sujets sentants possèdent la

capacité de discerner les différences de qualité entre les sens eux-mêmes, par exemple, le doux par rapport au blanc. Ainsi, il existe un moyen quelconque permettant de sentir ces différences et ce moyen, pour Aristote, doit être un sens associé à un organe sensoriel (il s'agit du cœur²³). R.Bodéüs, dans sa traduction (p.209 note2), fait remarquer que ce sens est appelé dans les *Analytiques seconds*, V,19,99b36 la faculté judicative innée. Tout comme les cinq sens possèdent à la fois la capacité de sentir et la conscience qui accompagne la sensation, ce sens possède la conscience qui accompagne la perception. Il existe donc un sens distinct des cinq autres sens qui fait office d'instance unique et qui a comme fonction de discerner le doux par rapport au blanc, le blanc par rapport au son, etc. Ce sens n'est pas séparé des autres sens mais commun à tous puisqu'il juge de leurs différences. Aristote évite ici l'embarras d'une régression à l'infini. Remarquez que le texte ne mentionne pas de relation entre ce sens commun et les sensibles communs, mais il serait intéressant de réfléchir sur celle-ci. On peut se reporter, par exemple, aux suggestions de D.K.W. Modrak dans son livre *Aristotle : The Power of Perception* qui montre que la relation entre les sensibles communs et un sens spécial est accidentelle. Les cinq sens séparés ne peuvent accomplir cette fonction de discernement mentionnée ci-haut puisqu'elle exige une certaine forme de simultanéité. Seule une instance unique peut discerner sans séparation et dans un temps sans séparation. Sur ce point voir le traité *De la sensation* 7,447b5-26. Je préfère m'en tenir là sur ce point et ne parler d'instance que lorsqu'il s'agit du *koinè aisthèsis* et non d'un sens commun en tant que tel puisque cette notion est extrêmement discutée et litigieuse chez les commentateurs. Remarquons qu'il n'est pas nécessaire pour comprendre le jugement au niveau sensitif d'impliquer une action de la faculté intellectuelle et que le fonctionnement de la faculté sensitive suffit pour expliquer la constitution de cet acte. Il sera intéressant, par la suite, d'étudier le rapport entre le discernement et le jugement prédicatif.

Chapitre 2

L'imagination

La problématique que nous allons développer dans ce chapitre concerne l'existence d'un jugement prédicatif au niveau de la faculté imaginative. Nous pouvons constater qu'il semble exister chez Platon un tel jugement. Comme nous le fait remarquer M. Schofield²⁴,

Plato in the *Theaetetus* (152A-C) and *Sophist* (264A-B) introduces *phantasia* into philosophical discourse about mental states as the noun corresponding to the verb *phainesthai*, "appear"; and it is his doctrine that any belief which a man forms because of what he perceives with his senses is an instance of *phantasia*. (p.249)

Platon, considérant ici l'imagination comme un complexe de conviction et de sensation, postule l'existence d'un jugement prédicatif au sein même de l'imagination. En effet, avoir la conviction *à propos de quelque chose* c'est croire et juger que cette chose est vraie ou fausse. Qu'en est-il dans la philosophie aristotélicienne? Je vais défendre la thèse forte qu'il n'existe pas de jugement prédicatif au niveau de la faculté imaginative chez Aristote. Ainsi, comme je l'expliquerai ci-dessous, j'interprète le passage 428a3 à 428a5 du traité *De l'âme* qui semble impliquer l'existence de ce jugement en postulant que le type de jugement pour dire le vrai ou le faux qui y est mentionné est une opération de l'intellect. Pour défendre cette thèse, un autre type de jugement doit être scrupuleusement étudié. Il s'agit de la *phantasia logistikê-bouleutikê*, de l'imagination calculative-délibérative impliquant le désir et l'appétit. Lorsqu'Aristote analyse le phénomène du mouvement de locomotion chez les animaux, il fait une distinction nette entre l'imagination sensible et l'imagination calculatrice²⁵. Or, il sera uniquement question dans ce chapitre de l'imagination sensible. Nous traiterons de l'imagination calculatrice au quatrième chapitre de ce mémoire. Notons que, par souci de clarté, j'utiliserai dans ce texte le mot « imagination » au lieu du mot « représentation », comme le fait R. Bodéüs, pour traduire le mot grec *phantasia*. De plus, nous avons effleuré au premier chapitre une problématique

concernant l'existence de quelque chose comme une entité mentale (*phantasma*) au niveau de la faculté imaginative, entité qui serait un objet à partir duquel nous pouvons exercer des opérations mentales. Cette dernière problématique est pertinente puisque, dans l'éventualité où cette entité mentale serait l'objet même d'une opération intérieure de l'âme, il faudrait déterminer si une opération de type judiciaire peut s'effectuer. Il faudrait également déterminer de quel type de faculté provient cette opération. Il s'agit donc de connaître le véritable pouvoir de l'imagination pour résoudre ces questions.

J.-L. Labarrière nous rappelle dans son avant-propos consacrée à l'imagination chez Aristote, publié dans *Les Études philosophiques*, que M. Nussbaum et M. Schofield relancent le débat depuis environ une vingtaine d'années sur l'imagination aristotélicienne en « niant avec force que la *phantasia* pût se confondre avec l'imagination entendue comme la faculté productrice d'images mentales visuelles, images le plus souvent fallacieuses qui plus est, [...] la *phantasia* [doit] se comprendre comme exerçant un rôle interprétatif par rapport aux données de nos sens »²⁶. L'intérêt, de ce chapitre, est d'expliquer le véritable pouvoir de la faculté imaginative en niant, tout comme M. Nussbaum et M. Schofield, que l'imagination puisse produire (par exemple : par des opérations de compositions ou de divisions) des images mentales. On peut également remettre en cause l'idée que la *phantasia* soit considérée comme une faculté de l'âme. En effet, certains commentateurs voient dans le traité *De l'âme*, III, 3 une occasion où Aristote soutient que les animaux possèdent une faculté nouvelle appelée *phantasia* (traduit habituellement par le mot « imagination »). Or, peut-être n'avons-nous pas besoin de définir l'imagination comme une faculté au sens fort du terme. On pourrait penser qu'il s'agit d'une partie de la faculté sensitive et, comme le dit Aristote lorsqu'il parle de l'appétit, du désir et de l'aversion, qu' « elles ne se distinguent ni l'une de l'autre, ni de la faculté sensitive; c'est,

au contraire, l'essence de ces activités qui varie » (431a13-14). D'un autre côté, lorsqu'Aristote parle des difficultés de réellement séparer les facultés de l'âme (432a23 à 432b8), il mentionne clairement que l'imagination diffère des autres facultés par essence et qu'elle s'identifie autant qu'elle s'oppose à la sensation et à l'intellect.

Pour répondre à toutes ces questions, nous devons résumer et éclaircir, au mieux de nos connaissances actuelles et à partir des textes ambigus d'Aristote, les fonctions de la notion d'image dans la psychologie aristotélicienne. Je vais continuer d'utiliser le texte du traité *De l'âme*. Principalement, je ferai référence au passage allant de 427a17 à 429a10 où le Stagirite traite directement de la question de l'imagination. J'utiliserai également diverses parties des *Parva Naturalia*, comme les traités *De la mémoire* et *Des rêves*, pour compléter les premières analyses de mon texte. Je commence donc par un résumé des idées d'Aristote sur l'imagination présentées dans le traité *De l'âme*. Suivant le texte pas à pas, je le divise en trois parties soit: 1- la distinction entre penser et sentir; 2- les distinctions entre l'imagination et la sensation, l'imagination et l'intelligence (ou la science), l'imagination et l'opinion; finalement, 3- la problématique de l'illusion et de l'erreur. Par la suite, nous analyserons la définition de l'imagination et, en complétant mon analyse avec d'autres textes d'Aristote, je tenterai de montrer le plus succinctement possible les fonctions de l'imagination au niveau de la mémoire et des rêves. Je conclurai avec la question de l'existence d'une faculté imaginative pour tenter d'expliquer comment se réalise l'acte ou l'opération de juger au niveau de l'imagination.

Penser et sentir

Aristote nous rappelle (427a17), que ses prédécesseurs ont défini l'âme par le mouvement et un ensemble composé de la pensée, du discernement et de la sensation. Notons

d'emblée que le texte grec a suscité une variété d'interprétations. Il est d'abord question de réunir les notions de sens et d'intelligence sous la notion d'*aisthanesthai*. Or, R. Bodéüs nous fait remarquer dans sa traduction (p.213 note 1) qu'on ne retrouve pas ce mot dans certains manuscrits grecs. Ensuite, note toujours R. Bodéüs, certains manuscrits hésitent entre le mot *krinein* et le mot *phronein*. Ainsi, l'âme est peut-être définie par le mouvement et un ensemble composé de la pensée, du discernement et de la sensation. Elle est peut être également définie par le mouvement, « avoir quelque chose à l'esprit » et la sensation. V. Caston²⁷ va plutôt définir l'âme par le changement de lieu et un ensemble composé de la saisie conceptuelle, la pensée et la perception. Il pense que le verbe *phronein* ne doit pas être pris dans son sens technique mais dans un sens large, sens qui incorpore le concept de saisie conceptuelle. Quoiqu'il en soit, R. Bodéüs a choisi le mot *krinein* sans expliquer son choix et intègre le mot *aisthanesthai*. E. Barbotin, lui, traduit plutôt le texte comme suit : l'âme est définie par « le mouvement local puis la pensée et l'intelligence »²⁸.

Le chapitre trois du livre trois débute par la critique d'une théorie (venant probablement d'Empédocle, de Démocrite et de Parménide) qui postule une forme d'identité entre penser et sentir; « penser (*noein*) et avoir quelque chose à l'esprit (*phronein*), c'est comme avoir une certaine sensation, puisque, dans les deux cas, l'âme discerne (*krinein*) et connaît quelque chose de la réalité » (427a20-21). Cette identité s'expliquerait par le fait que, dans les deux cas, on retrouve l'acte de juger et l'acte de connaître quelque chose de la réalité. Il s'agit donc de deux attitudes cognitives possédant ces deux points en commun. La pensée sera comprise, toujours pour les précurseurs d'Aristote, comme un phénomène corporel à l'exemple de la sensation. Par exemple, chez Empédocle²⁹ l'intelligence, ou le fait d'avoir quelque chose à l'esprit, est liée à un état corporel. La théorie cognitive qui soutient cette idée est celle de la connaissance du

semblable par le semblable, théorie discutée au livre premier du traité *De l'âme*. Cette théorie explique le processus de connaissance régissant la sensation et l'intelligence ; processus qui dit que pour connaître quelque chose de la réalité, on doit retrouver quelque chose de semblable à cette réalité au niveau de la sensation ou de l'intelligence. Ainsi, toujours chez Empédocle, l'âme, qui est composée d'éléments simples, perçoit et connaît les objets extérieurs parce qu'ils sont constitués des mêmes éléments que celle-ci. L'intention principale de l'argumentation d'Aristote n'est pas seulement de réfuter l'idée que la sensation et la pensée sont deux facultés identiques parce qu'elles portent toutes les deux sur la réalité, mais aussi de réfuter l'idée que, parce qu'elles portent toutes les deux sur la réalité, elles doivent automatiquement avoir le même type de processus cognitif c'est-à-dire : un même processus d'altération. Au contraire, il s'agit, pour lui, de deux facultés distinctes réalisant deux opérations d'altérations différentes. Nous allons voir que l'objet extérieur se présente à la sensation de manière différente qu'à l'intelligence, d'où le besoin pour Aristote de concevoir une entité mentale nommée image (*phantasma*). Pour la faculté sensitive, l'objet se présente par le biais des sensibles et pour la faculté intellectuelle, il se présente par le biais de l'image.

Sentir et penser ne peuvent être deux opérations identiques pour Aristote³⁰. D'abord, parce que l'expérience nous montre que certains animaux possèdent la faculté sensitive sans posséder la faculté intellectuelle. Ensuite, la perception des sensibles propres est toujours vraie alors que, par exemple, la réflexion peut comporter l'erreur. L'argument semble très perspicace car la perception des sensibles propres est toujours vraie, mais la saisie des intelligibles est également toujours vraie. Or, une opération comme la réflexion correspond à une opération à partir des intelligibles, opération qui peut engendrer l'erreur. De plus, Aristote explique que la thèse de la connaissance du semblable par le semblable est problématique en ce qui concerne

la pensée puisqu'elle ne peut rendre compte du phénomène de l'illusion et de l'erreur, phénomène caractéristique des animaux. Selon le passage 427b1-5, il découlerait qu'avec cette thèse on doit soutenir : soit que toutes nos images sont vraies, ce qui est dérisoire, soit que l'erreur est un contact avec le dissemblable. R. Bodéüs explique³¹ que l'erreur porterait alors sur des objets contraires entre eux, comme c'est le cas pour la connaissance des contraires. Mais, la connaissance ne peut être identique à l'erreur. Être dans l'erreur, ce n'est pas appréhender des objets contraires, c'est plutôt une appréhension contraire des objets de la science. Ainsi, par cette réfutation, Aristote va soutenir que la raison pour laquelle l'opinion de ses précurseurs est fautive réside dans l'assimilation qu'ils ont faite entre la pensée et la sensation à travers la notion d'imagination. En effet, pour Aristote, l'image se rencontre et dans la sensation et dans l'intellect, phénomène qui peut porter à confusion.

Distinction entre imagination, sens, opinion et intelligence ou science

Aristote débute ces différenciations avec une distinction nette entre la sensation et l'imagination exposée en quatre différences importantes. Résumons brièvement ces différences: A) le sens est potentialité ou activité alors qu'il y a imagination sans que ni l'un ni l'autre soit en cause. B) Si l'imagination en acte est la même chose que la sensation en acte alors tous les animaux seront doués d'imagination; or, dit Aristote, ce ne semble pas le cas pour la fourmi, l'abeille ou le ver. C) La perception des sensibles propres est toujours vraie alors que l'imagination semble être trompeuse. Et finalement, D) c'est lorsque la perception sensible manque d'évidence qu'on a recours à l'imagination.

La différence entre l'imagination et la science consiste seulement en ce que l'imagination semble être trompeuse mais non la science, (qu'il s'agisse de la saisie intuitive

des premiers principes ou de la connaissance obtenue par démonstration) qui, elle, est toujours vraie. L'opinion peut être trompeuse et Aristote va établir deux distinctions entre l'imagination et l'opinion pour bien démontrer la nature de chacune d'elles. La présence de la conviction constitue la différence essentielle entre l'imagination et l'opinion. En effet, l'opinion s'accompagne toujours d'une conviction. La conviction implique la persuasion qui, à son tour, implique nécessairement la raison. Or, certains animaux sont pourvus d'imagination sans avoir de conviction et de raison. Deuxième distinction : Aristote affirme que l'imagination « ne peut être, ni l'opinion liée au sens, ni conçue à travers la sensation, ni non plus un complexe d'opinion et de sensation »(428a26). Le complexe d'opinion et de sensation critiqué ici serait le fait d'avoir une opinion accompagnée, issue ou mêlée de sensations; R. Bodéüs nous fait remarquer qu'on retrouve cette thèse dans le *Timée*, le *Sophiste*, le *Théétète* et le *Philèbe* de Platon. Or, l'imagination ne peut être une opinion de ce dont on a la sensation³² puisqu'on peut avoir une fausse image d'un objet tout en ayant simultanément une opinion vraie de cet objet. Si l'imagination était l'opinion accompagnée de sensation, on devrait choisir entre ces deux propositions absurdes 1- on renonce à l'opinion vraie sans l'oublier ou 2- on tient à notre opinion et celle-ci devient à la fois vraie et fausse selon une modification possible de l'objet à notre insu. Au passage 427b15-25, Aristote montre que l'imagination diffère de la croyance puisqu'elle est soumise à notre volonté ou à notre discrétion. Se faire une opinion, croire à quelque chose de la réalité, c'est nécessairement croire le vrai ou le faux.. Or, nous pouvons imaginer toutes sortes de choses sans croire à leur vérité ou leur fausseté. Autre différence qui corrobore cette idée: lorsque nous avons une opinion d'une chose terrible nous éprouvons du coup l'émotion se rapportant à cette chose, ce qui n'est pas le cas si nous nous imaginons une chose terrible, Aristote utilise l'exemple d'une peinture représentant quelque chose de terrifiant

pour expliquer cette distinction entre croire quelque chose de la réalité et s'imaginer quelque chose.

De ce résumé concernant ces distinctions entre image, sensation, opinion et science, ce qui me semble important à retenir et à garder à l'esprit est la différence entre le sens comme faculté et l'imagination ; on note ici la présence de deux capacités mentales avec un mode d'actualisation différent. De plus, dans le traité *De l'âme* au chapitre III, Aristote hésite à appeler l'imagination une faculté et la caractérise plutôt comme « une quelconque de ces dispositions, facultés ou états, en vertu de laquelle nous exerçons notre discernement pour dire, soit le vrai, soit le faux » (428a3-4). L'imagination est-elle réellement une faculté chez Aristote ou est-ce que cette capacité n'est qu'une instance de la faculté sensitive disposée autrement ?

La problématique de l'illusion et de l'erreur

V. Caston, dans son excellent article intitulé « Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination »³³, croit que l'objet principal du chapitre III, 3 est le problème de l'erreur. Il affirme qu'Aristote :

[...] soutient que c'est une difficulté pour les opinions de ses prédécesseurs au sujet de la perception et de la pensée, et il nargue leur incapacité à la surmonter. Mais on pourrait faire les mêmes reproches à sa théorie de la sensation et de la saisie conceptuelle, qu'il pense être les formes de base de la perception et de la pensée. Je ferai donc l'hypothèse que c'est exactement pour cette raison qu'il introduit la *phantasia* : pour éviter l'accusation de ne pouvoir lui-même expliquer la possibilité de l'erreur.

De plus, toujours pour V. Caston, cette notion de *phantasia* devient cruciale pour développer une théorie aristotélicienne de l'intentionnalité en général; théorie entendue comme une

explication du rapport entre le contenu des états mentaux et le monde. Il nous rappelle (sans discuter sa position) que D. Modrak³⁴ soutient qu'Aristote présuppose l'intentionnalité mais sans en développer une théorie générale. Elle soutient plutôt qu'Aristote en rend compte par le biais de sa théorie de la sensation et non par l'imagination. Bref, l'enjeu est de taille puisque se joue ici toute la problématique de la vérité ou de la fausseté de nos contenus mentaux. La notion de *phantasia* devient plus cruciale puisqu'Aristote soutient fortement que la saisie des sensibles et des intelligibles est toujours vraie. Comment comprendre alors avec cette thèse le phénomène de l'erreur ?

V. Caston nous explique qu'il faut comprendre le concept d'erreur intégré au troisième chapitre du traité *De l'âme* dans un sens large (ce qui inclut le phénomène de l'illusion). Par exemple, il y a erreur lorsqu'il n'y a pas d'objets dans le monde correspondant à une image mentale ou encore, lorsque ces objets existent mais que l'image correspondante présente des caractéristiques différentes. La théorie aristotélicienne de la sensation est basée sur l'idée que le sens ne commet pas d'erreur et n'est jamais victime d'illusion lorsqu'il porte sur les sensibles propres. L'erreur, ou le faux, peut ainsi se produire lorsqu'il y a une prédication, une association, une composition, etc. C'est le cas des sensibles dits par accident. On peut alors être victime d'illusion puisque le sens n'est pas actualisé par un sensible propre. L'erreur peut également se produire lorsque le sens porte sur les sensibles communs, lorsqu'on juge de l'emplacement du sensible ou encore, de sa relation avec l'espace ou le temps. Ainsi, nos images peuvent être trompeuses dans ces cas bien précis.

Rappelons qu'Aristote traite du phénomène de l'erreur lorsqu'il explique que penser n'est pas un phénomène corporel comme sentir et que la thèse de la connaissance du semblable par le semblable est problématique en ce qui concerne la pensée puisqu'elle ne peut rendre compte du

phénomène de l'erreur. Ainsi, pour expliquer l'erreur, les prédécesseurs d'Aristote qui ont soutenu cette identité entre penser et sentir doivent postuler soit que toutes les apparences sont vraies (que l'erreur n'existe pas), soit que le contact avec le dissemblable constitue l'erreur (donc qu'il y a un dysfonctionnement au niveau du processus de sensation puisqu'on connaît le semblable par le semblable). V. Caston explique qu'Aristote rejette cette dernière explication par une *reductio ad absurdum* qui va comme suit : « si l'erreur était due à l'interaction des dissemblables, alors l'erreur et la connaissance devraient coïncider dans le cas des contraires; mais l'erreur et la connaissance ne coïncident jamais; donc l'erreur ne peut être due à l'interaction des dissemblables »³⁵. Par contre, Aristote est pris au piège avec la première affirmation (toutes nos apparences sont vraies) puisqu'il soutient clairement que la saisie conceptuelle et la sensation n'entraînent jamais l'erreur. Pour résoudre cette problématique, V. Caston nous rappelle que la thèse de la connaissance du même par le même est une réponse à deux questions philosophiques : comment un état mental est-il causé et quel est son contenu ? Aristote sera en accord avec ses prédécesseurs pour penser qu'un état mental se rapporte à sa cause. Son explication du phénomène de la sensation en fait foi. Ainsi, avec la thèse mentionnée ci-haut, la cause d'un état mental sera l'affectation du même par le même. Conséquemment, le contenu de l'état mental engendré par cette causalité ne pourra entraîner l'erreur. Aristote ne remet pas en question la thèse de la connaissance du même par le même. En fait, ce qu'il doit expliquer, c'est comment les processus d'altérations de la pensée et de la sensation peuvent expliquer l'erreur. Pour les philosophes comme Empédocle ou Démocrite et Parménide, ce sont les altérations du corps qui déterminent le contenu de l'état mental. Ainsi, Aristote doit, tout en se fondant sur la théorie du contenu de ces prédécesseurs, expliquer « pourquoi cette sorte d'altération est reliée à cette sorte de contenu »³⁶; ou encore, comment le contenu d'un état

mental peut avoir un rapport avec sa cause tout en expliquant qu'il puisse en résulter l'erreur (que le contenu et sa cause divergent). Il n'existe pas chez Aristote que des états mentaux produits par les deux opérations de bases que sont la sensation et la saisie conceptuelle. Il ne pense pas non plus que tous les états mentaux sont expliqués selon le même modèle causal. Dans la psychologie d'Aristote, on retrouve des états mentaux qui proviennent de la *phantasia*, et qui vont lui permettre d'expliquer la possibilité de l'erreur. Cette explication vaut d'autant plus que notre auteur affirme que l'association, la mémoire, le désir, le raisonnement, la délibération et les rêves requièrent la présence de la *phantasia*.

Est-ce que le contenu de l'état mental diverge de sa cause parce qu'il existe une composition, un jugement, au niveau de l'imagination, composition qui peut être vraie ou fausse? La saisie conceptuelle et la sensation sont-elles toujours vraies (cause et contenu coïncident) et l'erreur proviendrait-elle des opérations judicatives de l'imagination? Pour statuer sur ces questions, il nous faut avant tout définir ce qu'est l'imagination et ce qu'elle implique comme type d'opération.

Définition de l'imagination

Nous allons maintenant analyser plus en détail les quelques définitions du concept aristotélicien d'imagination. Lorsqu'Aristote parle d'imagination, il la compare soit avec des fictions qu'on se met devant les yeux, soit avec une sorte d'apparition qu'on a devant soi. « Imagination » (*phantasia*) et « apparition » (*phantasma*) sont deux termes qu'Aristote semble souvent associer. Cette association impliquerait une certaine assimilation entre l'imagination et la sensation. Comme si s'imaginer quelque chose engendrait, mettrait en mouvement, en nous une certaine sensation. Cette association s'explique également parce que le *phantasma* a

comme contenu ce qui provient directement de la sensation; ou encore, « les contenus de [l'imagination] sont, en effet, comme des données du sens, sauf qu'ils sont sans matière » (432a10). L'expression « sans matière » est expliquée ici par R. Bodéüs comme n'impliquant pas la présence de l'objet matériel extérieur au sens. Aristote va proposer un début de définition de l'imagination en disant qu'elle est « une quelconque de ces dispositions, facultés ou états, en vertu de laquelle nous exerçons notre discernement pour dire, soit le vrai, soit le faux » (428a3-4). Notons la présence de deux éléments importants dans cette définition, on retrouve l'idée que l'imagination est un type d'état mental non spécifié et on retrouve l'idée qu'à partir de cet état mental on peut exercer notre discernement. Sans trop s'aventurer sur ce chemin, Aristote affirme encore que :

[l'imagination] semble être, pour sa part, une sorte de mouvement, qui ne va pas sans le sens, mais, au contraire, implique des sujets sentants et des objets qui sont ceux du sens. Or il peut y avoir un mouvement déclenché par l'activité sensitive. Et ce mouvement doit nécessairement ressembler à la sensation (428b11à15). [L'imagination] sera le mouvement qui se produit sous l'effet du sens en activité (429a1).

On pourrait interpréter ce passage en associant l'imagination à une quelconque affection de la faculté sensitive, c'est-à-dire la faculté sensitive réactive, par un mouvement, la sensation déjà reçue et emmagasinée; ces sensations réactivées sont les contenus de l'imagination. De plus, ce mouvement est « déclenché par l'activité sensitive » (428b13) elle-même et « doit nécessairement ressembler à la sensation » (428b14). Ainsi, « avoir des apparitions devant nous », comme le dit Aristote, pourrait être le résultat d'une activité de la sensation qui remet en mouvement une sensation reçue, ou qui met en mouvement une composition de sensation reçue. Ce passage pourrait donc suggérer qu'on doive considérer l'imagination comme une sorte de prolongation de la sensation. Par exemple, on observe que même lorsque l'objet n'est

plus, il en demeure une impression dans les organes sensoriels. À la question : qui a la capacité de créer ce mouvement ? Nous pouvons très bien répondre qu'il s'agit de la faculté sensitive; l'imagination pouvant être comprise comme une affection de la sensibilité. Nous pouvons également penser qu'il s'agit du seul pouvoir de l'imagination; imagination entendue comme une faculté. En effet, Aristote ne mentionne aucune autre capacité attribuée à l'imagination dans ce troisième chapitre du traité *De l'âme*.

L'imagination, la mémoire et les rêves

J'aimerais ici montrer comment on peut comprendre la fonction de l'imagination par le rôle important qu'elle joue au sein de la mémoire et des rêves. En résumant cette application, je crois qu'on peut mieux comprendre le réel pouvoir de l'image qui, rappelons-le, déterminera si on peut justifier la thèse de la présence d'un jugement prédicatif dans l'imagination. Aristote analyse le phénomène de la mémoire dans le recueil des *Petits traités d'histoire naturelle* au traité intitulé *De la mémoire et de la réminiscence*. La fonction de la mémoire consiste avant tout à se souvenir des objets qu'on a perçus ou conçus. La notion d'image que nous venons d'entrevoir prend ici une place importante pour Aristote puisqu'on ne se souvient pas de l'objet en tant que tel mais plutôt de l'objet par le biais de son image. Aristote explique ainsi comment il est possible que l'image soit à la fois l'objet et sa copie, d'où le rôle de la mémoire qui est de présenter à la sensation et à l'intellect l'objet sans sa présence.

Le traité *De la mémoire et de la réminiscence* a comme objectif l'étude des causes et de la nature de cette affection nommée mémoire. La première cause de la mémoire est la présence et le rôle du temps. Pour notre auteur, l'opinion et l'espérance sont des objets du futur, la sensation est objet du présent et la mémoire est objet du passé. Ainsi,

[...]quand on fait acte de mémoire il faut se dire ainsi dans l'âme qu'on a antérieurement entendu cette chose ou qu'on l'a sentie ou qu'on l'a pensée. Par conséquent, la mémoire n'est ni la sensation ni une conception de l'esprit, mais elle est la possession ou la modification de l'une des deux, quand le temps s'écoule (449b 22à26)³⁷

Remarquons que la mémoire correspond à une affection soit de la faculté sensitive, soit de la faculté intellectuelle. Les être vivants possèdent la mémoire grâce à la faculté qui permet de percevoir le temps, le sens commun comme principe de la sensibilité. Pour Aristote, la mémoire des choses intellectuelles exige également la présence de l'image. Cette mémoire intellectuelle nécessite l'apport direct de la sensibilité. Les choses, dit Aristote, qui sont objets de la mémoire « sont toutes celles qui relèvent de l'imagination, et le sont accidentellement toutes celles qui n'existent pas sans cette faculté » (450a24). Il s'agit de toutes celles qui relèvent de l'imagination puisqu'il y a mémoire lorsque l'objet est absent. Après avoir affecté le sens, l'objet a laissé dans la sensation une marque ou une image de sa présence. Cette marque est comparée par Aristote à une espèce de peinture produite par l'impression de l'objet sur les sens. Cette peinture est en quelque sorte l'objet lui-même (c'est-à-dire la forme de l'objet) et sa copie (le *phantasma* correspondant à cette forme). On comprend cette double caractéristique de la façon suivante : ontologiquement dans l'âme, l'existence de l'objet (sa forme) et l'existence de sa copie diffèrent. L'image peinte en nous, dit Aristote, existe par soi tout en étant la représentation de l'objet. En elle-même, cette image est la représentation de l'objet, mais puisqu'elle est produite par l'objet, elle devient obligatoirement sa copie et par extension, objet de mémoire. Lorsque l'image s'actualise, l'âme peut, soit la considérer en elle-même comme une copie, soit la considérer relativement à l'objet comme une copie de celui-ci.

Le traité *Des Rêves* se trouve également inséré dans le recueil des *Petits traités d'histoire naturelle*. Aristote se demande, tout comme pour le phénomène de la mémoire, de quelle partie provient le phénomène du rêve. Est-ce une affection de la sensibilité ou une affection de l'intellect. Aristote affirme que cette affection n'appartient pas à l'opinion ou à l'intellect. Il s'agit plutôt d'« une affection de la sensibilité » (459a13)³⁸ « en tant qu'elle est douée d'imagination » (459a23). En effet, à l'état d'éveil nos sens sont affectés par les objets extérieurs. Cette affection produit, lorsqu'on a cessé de sentir, une impression ou une image, qui reste présente au niveau des organes sensoriels et au niveau du siège de la sensation. De plus, Aristote affirmera qu'en passant « d'une sensation à une autre, l'impression suit la sensation » (459b14). Durant le rêve, nous retrouvons une altération des sens sans que nos sens soient affectés par des objets externes. Le rêve sera ainsi l'image produite durant le sommeil³⁹. En effet, Aristote explique que le rêve se produit parce que l'activité normale de la sensation et de l'intellect a cessé. Durant la nuit, « à cause de l'inactivité de chaque sens en particulier et de leur impuissance à agir, du fait qu'il y a reflux de la chaleur du dehors au dedans » (461a4-5), les images sont ramenées et altèrent de nouveaux les sens. Ces applications nous démontrent que différentes opérations provenant de la sensibilité (mémoire et rêve) se réalisent avec grâce aux images déposées en nous. Ces opérations ne proviennent pas de l'imagination mais sont rendues possible parce que l'imagination peut mettre en mouvement les images mentales. Je crois que le discernement et l'opinion sont des opérations comme la mémoire et le rêve, mais provenant directement de l'intellect, qui se réalisent par une composition ou une division à partir des images mentales. Pour appuyer ma thèse, je me réfère à Aristote lorsqu'il explique le phénomène de l'illusion lors des rêves. Il explique que « la cause de ces phénomènes, c'est que ce n'est pas d'après la même puissance que la faculté maîtresse en nous juge les choses et

que les images se produisent » (460b15-17). De plus, il affirme que « l'opinion nous dit que ce que nous voyons est faux, comme elle le dit à ceux qui sont à l'état de veille, tantôt elle est saisie par l'image et va à sa remorque » (459b8).

Notons finalement que le traité *Des rêves* présente un passage qui semble appuyer la thèse voulant que l'imagination soit une faculté de l'âme au même titre que la sensation. En effet, pour une série de commentateurs, dont V. Caston, Aristote est clair : « ce qui est capable de *phantasia* et ce qui est capable de perception sont une même chose, quand bien même ces deux facultés ont une essence différente »⁴⁰. Pour soutenir cette thèse il nous réfère à *Des rêves* 459a15-17. Voyons ce que dit le texte. Au passage 458b33 à 459a1, Aristote démontre que le rêve se produit sans que l'on voie ou sente quelque chose. Il affirme que, et dans l'hypothèse où l'imagination est identique à la sensation et dans l'hypothèse où l'imagination n'est pas identique à la sensation, nous ne pouvons sentir lors du rêve comme nous sentons lors de la sensation. Je crois qu'au passage 459a15-17 Aristote ne fait que soutenir que le rêve appartient à la sensibilité en tant qu'elle est douée d'imagination : « que l'imagination est identique à la sensibilité, leur manière d'être étant différente, que l'imagination est le mouvement produit par la sensation en acte, que le rêve semble être une sorte d'image, il est évident que le rêve appartient à la sensibilité, en tant qu'elle est douée d'imagination ». Si nous pensons que l'imagination correspond à une faculté de l'âme, nous devons par contre admettre qu'elle ne peut réaliser sa capacité que parce qu'elle est directement liée à la faculté sensitive. De plus, elle lui est tellement liée qu'on a peine à admettre qu'elle peut exercer une autre opération que de mettre en mouvement ce qui est déjà contenu dans la sensation, y compris les compositions et division réalisées par le sens commun

Conclusion

L'imagination est-elle une faculté ? Rappelons-nous qu'Aristote dans le traité *De l'âme*, ne statue pas clairement sur cette problématique. Il ne fait qu'affirmer qu'elle est une quelconque disposition, faculté ou état. Dans le traité *De l'âme*, Aristote ne nous donne aucune autre information qui pourrait nous permettre d'attribuer à l'imagination une autre fonction que de mettre en mouvement les sensations déposées dans la faculté sensitive, sensations qui, lorsqu'elles sont mises en mouvement, deviennent alors les images mentales. Il n'existe pas de jugement imaginatif qui aurait comme fonction de juger de la vérité ou de la fausseté d'une image présente à l'esprit puisque l'imagination ne fait que présenter cette image, vraie ou fausse. De plus, Aristote affirme que « [L'imagination] du reste, est autre chose qu'une énonciation ou une négation, puisque le vrai ou le faux constituent un tissu de concepts. Par ailleurs, en quoi se signaleront les concepts de base, en dehors du fait de n'être pas des [images], si ce n'est que les autres n'en sont pas non plus, mais ne vont pas sans [imagination] ? » (432a10à15).

En ce qui concerne le phénomène de l'erreur au niveau de l'imagination, nous pouvons l'expliquer de la façon suivante. Si la *phantasia* peut être vraie ou fausse, c'est parce que son contenu mental diffère du contenu mental de la sensation. Ces deux contenus diffèrent parce que leurs facteurs causaux sont différents. En fait, je suis ici l'analyse de V. Caston lorsqu'il affirme que pour Aristote le mouvement produit par l'imagination résulte d'un second changement de la sensation; le premier changement étant l'altération des sens sous l'effet des sensibles et le second changement représentent une deuxième stimulation des sens, la mise en mouvement de la sensation reçue, qui elle, peut être vraie ou fausse. Elle peut être fausse parce que l'esprit peut se tromper de référent lorsqu'il réactive une sensation reçue. Comme le dit V.

Caston « la *phantasia* est donc dérivée de la sensation de deux façons : dans une instance donnée, 1- la *phantasia* dérive causalement d'une certaine sensation, et 2- son *caractère* dérive du *caractère* de cette sensation »⁴¹. On peut, dernièrement, se demander si un jugement de type antéprédicatif à propos des images est possible pour la faculté imaginative. Encore une fois, je crois que ce type de jugement est possible, mais qu'il provient plutôt d'une opération des sens eux-mêmes.

Chapitre 3

Le jugement prédicatif

Le troisième chapitre de ce mémoire analyse les opérations de l'intellect et, plus particulièrement, le jugement prédicatif. Il existe beaucoup d'interprétations, de commentaires et de débats ayant trait à la fonction de la prédication et à la relation entre le prédicat et son sujet. Par exemple, selon plusieurs commentateurs modernes, il existerait deux ou trois (selon le cas) théories différentes sur ce que signifie « prédiquer de quelque chose » dans la pensée aristotélicienne. Dans le traité des *Catégories*, Aristote stipulerait que dire d'un sujet qu'il est X signifie que le sujet possède la qualité X. Dans le traité de la *Métaphysique*, Aristote stipulerait que dire d'un sujet qu'il est X signifie que X est une propriété essentielle du sujet entendu comme substance ou, que dire qu'un sujet est X signifie que X est la forme du sujet entendu comme substance⁴². Or, mon propos ici n'est pas d'étudier cette problématique précise, parce que je crois qu'elle concerne un débat ontologique sur la définition de la substance⁴³, mais plutôt d'analyser, via le traité *De l'âme*, une définition très simple de ce qu'est le jugement prédicatif en tant qu'opération de la faculté intellectuelle. Dans un premier moment, nous allons voir la différence entre la saisie conceptuelle et la pensée discursive. Dans un second moment, nous résumerons la potentialité intellectuelle ainsi que le type d'altération qui affecte l'intellect. Nous tenterons de comprendre pourquoi l'intelligence n'est rien avant d'opérer, qu'elle n'est qu'une capacité de recevoir des formes intelligibles. Nous verrons également que l'intellect ne construit pas des concepts mais les abstrait à partir des images contenues dans l'âme et formées par l'instance unique du discernement qui associe et compare entre eux les sensibles reçus par les sens. Nous analyserons, dans un troisième moment, la comparaison entre l'intelligence et la sensation. Notons que les sens et l'intellect ont en commun la capacité d'être affectés par un objet sensible ou intelligible et la capacité de discerner ou de juger de ceux-ci. Il sera question, par la suite, de l'intellection des intelligibles simples et de l'opération

intellectuelle qui consiste à combiner des concepts entre eux. Notre propos concernera ici la question du jugement prédicatif par rapport à la combinaison conceptuelle et à la saisie conceptuelle. En effet, la saisie des intelligibles et la combinaison conceptuelle n'entraînent jamais l'erreur. Or, la combinaison propositionnelle, qui consiste à prédiquer à propos de quelque chose, implique soit le vrai, soit le faux. Avant de conclure par une analyse du jugement prédicatif, nous résumerons le rapport qui existe entre les combinaisons propositionnelles, les combinaisons conceptuelles et le langage puisque, pour Aristote, le modèle linguistique sert à comprendre les processus cognitifs.

La saisie conceptuelle et la pensée discursive

Le troisième livre du traité *De l'âme* analyse la partie de l'âme qui permet de penser et de connaître, soit la faculté intellectuelle. Lorsqu' Aristote débute cette analyse au passage 429a10 à 11, les deux verbes grecs « penser » (*phronein*) et « connaître » (*ginôskhein*) se trouvent présents dans le texte et semblent marquer une distinction importante. Il est possible d'en induire que deux opérations exprimées par ces verbes seront considérées comme étant propres à l'intelligence. R. Bodéüs note d'ailleurs qu'il est possible que « "connaître" (*ginôskhein*) et "penser" (*phronein*) désignent respectivement les deux opérations, spéculative et exécutive, de l'intelligence »⁴⁴. Le verbe *phronein*, pris dans un sens large, pourrait signifier la saisie conceptuelle des intelligibles et le verbe *ginôskhein*, toujours pris dans un sens large, peut signifier la pensée discursive.

Je crois que chez Aristote, la saisie des intelligibles doit être distinguée de la pensée discursive pour expliquer le fait qu'avant d'avoir appréhendé les intelligibles, l'intelligence n'est rien; elle ne fait rien; ne réalise aucune opération, elle n'est qu'une puissance

indéterminée possédant la capacité de recevoir des formes intelligibles⁴⁵. Au début de la vie, la nature de l'intellect « consiste à être un possible » (429a22). Avant même de connaître et de penser, il n'existe pas d'intelligence substantielle mêlée au corps et constituée d'organes comme au niveau de la faculté sensitive. Il y a présence d'une totale indétermination. L'intellect en puissance (réalisation première) est au départ le lieu des formes potentielles. Ainsi, la première opération que réalise l'intellect est celle de la saisie conceptuelle. Les autres opérations de l'intellect, qu'on englobe dans la notion de pensée discursive, se réalisent après les premières saisies conceptuelles; la pensée discursive opère des comparaisons, des divisions, des déductions, des inductions, etc., avec comme éléments de base les intelligibles simples provenant de la saisie conceptuelle. Notez que, tout comme l'âme est impassible mais devient accidentellement les affections des vivants⁴⁶, l'intelligence devient également accidentellement ce qu'elle pense.

La potentialité intellectuelle

Nous venons d'entrevoir le premier critère définissant l'intelligence pour Aristote, à savoir qu'elle doit être simple et impassible. À cet effet, notre auteur soulève une aporie importante concernant la potentialité intellectuelle. On la formule de cette façon: la première hypothèse stipule que l'intellect est simple, impassible et n'a rien de commun avec rien. Si cette hypothèse se présente comme véridique, on se demandera alors comment l'intelligence opérera si la saisie des intelligibles implique une certaine impression où il doit y avoir deux termes communs entre ce qui subit et ce qui produit ? La deuxième hypothèse de l'aporie dit que l'intellect peut opérer puisqu'il est lui-même un intelligible. Dans ce dernier cas, ou bien l'intellect contient un élément quelconque intelligible,

contredisant du même coup l'idée que l'intellect est sans mélange, ou bien les intelligibles présentent une certaine unité (donc ne subissent pas d'impression) et l'intelligence sera attribuée à tous les intelligibles, ce qui paraît absurde.

Aristote va résoudre cette aporie en sauvegardant l'idée que l'intellect en puissance n'est rien avant d'opérer. L'intellect ne s'identifie que potentiellement aux intelligibles. Aristote compare l'intelligence à un tableau où aucun dessin ne se trouve inscrit, le dessin correspondant ici aux intelligibles⁴⁷. Aristote va également sauvegarder l'idée que l'intellect est en quelque sorte aussi intelligible car, dit-il, «dans le cas des choses immatérielles, il y a identité du sujet intelligent et de l'objet intelligé»(429a4). Par exemple, avec la science de nature spéculative, l'objet de la science correspond à un intelligible en acte qui s'identifie à l'intelligence. Bodéüs explique ce phénomène en affirmant qu' «entre l'intelligence capable de penser et l'intelligible qu'elle pense, la différence est celle de la puissance et de l'acte »⁴⁸. Notons qu'en ce qui concerne le statut ontologique des intelligibles, ces derniers n'existent qu'en puissance et sous la forme du particulier dans les choses matérielles alors que, dans l'âme, les intelligibles vont exister en acte ou en puissance mais sous la forme de l'universel. On peut postuler que les intelligibles reçus et déposés dans l'intellect existent également en puissance puisqu'ils ont potentiellement la capacité d'être réactualisés par l'intellect. Tous les intelligibles ne sont pas intelligents parce qu'avant toute opération de l'intellect, ces derniers ne sont que potentiellement des intelligibles. Seul l'intelligible en acte et sans matière s'identifie à l'intellect. De plus, subir une altération pour l'intellect signifie posséder la capacité de recevoir des formes intelligibles tributaires des sens et de l'imagination. R. Bodéüs note que « cette capacité sans laquelle la pensée n'a pas de contenu est altérable à la mesure des organes de la sensibilité »⁴⁹. Un problème se pose

lorsqu'on veut spécifier le genre d'altération qui affecte l'intellect. En ce qui a trait aux sens, ces derniers sont altérés par l'action des sensibles sur les organes sensoriels. Or, si les intelligibles n'existent que potentiellement dans la matière, comment ceux-ci affecteront-ils l'intellect ?

La solution aristotélicienne est la suivante : il existe une correspondance chez Aristote entre ce qu'il y a dans la nature et ce qu'il y a dans l'âme. Dans la nature, on retrouve une chose faisant office de matière pour chaque genre et qui «représente ce à quoi s'identifie l'ensemble des objets potentiels du genre en question» (430a11). On pourrait l'appeler la cause matérielle. Il existe également une chose qui tient le rôle de producteur de ces objets : la cause efficiente. On va retrouver cette même distinction dans l'âme. «Il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses» (430a15). Par exemple, celle qui devient toute chose sera appelé par Thomas d'Aquin l'intellect potentiel et celle qui produit toute chose, l'intellect agent. On retrouve donc un intelligible reçu et un intelligible produit; une capacité de recevoir et une capacité de produire. Aristote compare cette double réalité au phénomène de la lumière qui fait que les couleurs potentielles deviennent effectives. Pour R. Bodéüs, cette capacité de produire représente une sorte d'état durable au sens de «*hexis*» qui, dit-il, « comme la lumière actualisant le visible (cf. 418b18-20), actualise l'intelligible »⁵⁰. Rappelons-nous également que pour Aristote, « l'être en puissance devient toujours l'être en acte par l'effet d'un être en acte »⁵¹. Ainsi, l'intelligence capable de produire ou d'actualiser les intelligibles en puissance doit être un intellect en acte. De plus, les intelligibles déposés dans l'intellect dit potentiel peuvent être réactivés par ce même intellect. Cet intellect semble être impersonnel, général, commun à

tout ce qui pense et incorruptible. Seule la participation à cet acte appartient à l'individu. L'intellect qui reçoit sera, lui, corruptible et particulier à chaque être humain. La thèse postulant que l'intelligence n'est rien avant d'opérer semble, à première vue, être en contradiction avec la solution de l'aporie postulant, cette fois, la thèse de l'intellect en acte. Dans un premier moment, je crois qu'Aristote tient à définir l'intelligence comme une entité impassible puisqu'elle est un principe incorporel et immatériel. Or, ce principe doit posséder la double caractéristique de recevoir les formes intelligibles et de pouvoir abstraire les formes intelligibles. Ainsi, l'intelligence est un principe immatériel possédant la capacité d'être en acte et en puissance avant d'opérer.

Comparaison entre l'intelligence et la sensation

Aristote va comparer la saisie des intelligibles par l'intellect et la sensation en faisant ressortir leurs différences et leurs similitudes. Il est question ici de deux facultés de l'âme possédant des objets qui leur sont propres. Aristote affirme que «l'opération de l'intellect se compare à celle du sens [...] la relation du sensitif aux sensibles doit être celle de l'intelligence aux intelligibles» (429a14 et 17). Les sens et l'intellect ont en commun la capacité d'être affectés par un objet (sensible ou intelligible) et ont la capacité de juger. Les deux facultés subissent une affection sous l'effet de leurs objets propres (sensibles ou intelligibles). Je pense qu'Aristote mentionne que la relation du sensitif aux sensibles doit être celle de l'intelligence aux intelligibles parce que la saisie des sensibles et la saisie des intelligibles ont en commun le résultat de ne jamais entraîner l'erreur parce qu'il s'agit essentiellement de deux types d'altérations. On retrouve dans les deux cas une relation d'altération entre le sens et son sensible ainsi qu'entre l'intelligence et son intelligible.

Rappelons-nous que l'altération des sens consiste à subir quelque chose sous l'effet du sensible. Il s'agit alors de connaître le type de principe en puissance capable de recevoir la forme de l'intelligible. Or, subir quelque chose sous l'effet de l'intelligible pose un problème. En effet, le principe en puissance qui reçoit les formes intelligibles doit être indéterminé et sans mélange pour qu'il n'y ait pas d'interférences ou d'obstacles créant une distorsion entre l'intelligible et l'intelligence. Il existe ici une première différence entre le sens et l'intelligence. L'indétermination de l'intelligence implique, pour Aristote, son incorporité. Bien que l'intelligence soit directement liée au sens pour avoir accès aux intelligibles, notre auteur affirme qu'elle doit être en quelque sorte séparée du corps, ce qui n'est pas le cas pour les sens qui sont, eux, complètement dépendants de la corporité. Notons également que l'intelligence est une et qu'elle est en relation avec un seul type d'intelligible alors que la faculté sensitive comporte cinq sens différents qui sont en relation avec leurs sensibles propres. Une autre différence concerne le phénomène de l'impassibilité, les sens ne peuvent percevoir lorsque le sensible a été violenté comme par exemple, lorsqu'il y a un son trop fort ou une lumière aveuglante. Or, l'intellect saisit très bien un intelligible de haute intensité. Ce phénomène s'explique par l'indépendance de l'intellect par rapport au corps. En effet, « le sensitif ne va pas sans le corps, tandis que l'intelligence en est séparée » (429b1). Tout en expliquant ces distinctions, Aristote fait une parenthèse importante pour analyser le phénomène de la conscience intellectuelle. L'intellectif peut, après avoir acquis ces premières dispositions, déployer par lui-même son activité et par conséquent, se penser lui-même. L'explication de R. Bodéüs éclaire bien ce phénomène :

L'activation de la pure puissance intellectuelle s'opère lorsque la pensée devient les formes intelligibles qu'elle reçoit par l'apprentissage; se crée alors une disposition permanente (réalisation première) qu'on

appelle science (note3 p.224). Constituée par les formes intelligibles qu'elle a reçues, la disposition intellectuelle qui s'active (réalisation seconde) en considérant ces formes-là, se considère du même coup elle-même; d'où la dimension consciente de l'acte d'intellection (note5 p. 224).

Cette explication implique une différence très importante entre le sens et l'intelligence. Le savant potentiel est celui qui a appréhendé les intelligibles et le savant effectif est celui qui, après avoir appréhendé les intelligibles, déploie sa capacité de penser par lui-même les intelligibles. La réalisation première au niveau de la faculté intellectuelle correspond à la saisie des intelligibles alors qu'au niveau de la faculté sensitive la réalisation première correspond à l'acte de l'auteur de la génération; « dès la génération, l'on a déjà le sentir qui correspond à la science » (418b17). Par contre, l'activité du sentir correspondant à la réalisation seconde se compare à l'activité de l'intellectif correspondant à la réalisation seconde. Autre différence importante, les objets sensibles sont extérieurs à l'âme alors que les objets intelligibles sont intérieurs puisqu'ils sont déposés potentiellement dans l'âme elle-même par le biais de l'imagination. De plus, la sensation en acte porte toujours sur des objets externes et particuliers alors que l'intelligence en acte porte sur des objets internes et universels. On peut en conclure que l'âme devient le lieu des formes universelles et le sens le lieu des formes particulières. La capacité de l'intelligence de se penser elle-même s'explique de cette façon : les intelligibles, une fois reçus, demeurent dans l'âme⁵², lorsque la disposition intellectuelle s'active (réalisation seconde), en considérant les formes qui sont en elle-même, elle se considère alors du même coup. Je termine cette section avec une dernière différence qui concerne directement notre propos. Le sens possède la capacité de discerner les objets particuliers de la sensation alors que l'intelligence juge à partir des

objets universels de l'intellect, jugement qui implique les notions de vérité ou de fausseté. Aristote explique que l'objet de la sensation ne va pas sans la matière; il lui est inhérent. L'intelligence, elle, juge de la forme ou des attributs essentiels de cette objet déposé dans l'âme.

L'intellection des simples et la combinaison spéculative

Les intelligibles reçus ou déposés dans l'âme que saisit l'intellect par un acte simple sont des indivisibles. Cette intellection doit être un acte simple et infaillible puisqu'elle n'entraîne jamais l'erreur. Pour expliquer la saisie des intelligibles comme des quantités continues ou comme le temps qui ne semblent pas être saisis par un acte simple, Aristote fera une distinction entre les indivisibles effectifs et les indivisibles potentiels. Un indivisible effectif est un indivisible qui n'est que potentiellement divisible et ce, à l'infini. Un indivisible potentiel est une entité de l'ordre du sensible comme la longueur, le temps, ect. Prenons l'exemple de la longueur⁵³, elle est potentiellement divisible lorsque l'intellect l'a saisie dans un temps divisible et elle est effectivement indivisible lorsque l'intellect l'a saisie dans un temps indivisible, donc dans un acte simple, et ce, même si le sujet est lui-même dans la durée. Il semble bien ici que la division qu'on retrouve dans le temps ne correspond à rien dans la pensée lorsque ce que saisit l'intellect n'est que potentiellement divisible. Prenons l'exemple d'un indivisible comme le temps. Si un sujet pense à part deux moitiés d'une durée, il divise le temps et ne pense plus une continuité indivisible mais deux qui vont correspondre à deux saisies de deux intelligibles. Si le sujet pense dans une continuité les deux moitiés, alors il ne s'agit pas d'une synthèse ou d'une opération intellectuelle de division, mais plutôt de la saisie d'un terme simple puisque

l'appréhension d'une chose se fait toujours dans l'instant. L'espèce (par opposition au genre) est considéré comme un indivisible; il s'agit d'une saisie accidentelle car «l'acte de la pensée qui opère et le temps où elle opère sont divisibles» (430b16). C'est une saisie accidentelle parce qu'il y a quelque chose en eux d'indivisible mais d'inséparable du genre. Ainsi, l'espèce se trouve toujours dans quelque chose de continu.

Dans un autre ordre d'idée, Aristote stipule que l'intellection des indivisibles n'entraîne jamais l'erreur. En effet, le vrai et le faux se situent plutôt au niveau de la combinaison des indivisibles. Cette combinaison va former une sorte d'unité. Dans *Métaphysique*, E,4,1027b18 et sqq., Aristote précise qu'il existe deux types d'unité; elles peuvent être propositionnelles ou conceptuelles. L'opération de combinaison forme un ensemble qui sera, soit une notion complexe de concept (unité conceptuelle), soit une proposition sujette au vrai ou au faux (unité propositionnelle). Cette unité propositionnelle est le résultat du jugement prédicatif, opération propre à l'intelligence. La combinaison propositionnelle peut être une composition ou une division, la division dissocie à raison ou à tort, la composition associe à raison ou à tort. Ainsi, R. Bodéüs nous explique que « vraies ou fausses, la négation et l'affirmation impliquent une certaine discursivité de la pensée (*dianoia*, cf. *Ethique Nic.*, VI,2, 1139a21), mais la synthèse en quoi elle consiste est une intellection simple »⁵⁴.

Les intelligibles, les combinaisons conceptuelles et propositionnelles et le langage

Pour mieux comprendre les liens entre les intelligibles et les combinaisons conceptuelles ou propositionnelles, on peut se référer à l'analyse du langage chez Aristote

dans le traité *De l'interprétation (peri hermenias)*. Il s'agit, plus précisément, de l'étude du nom et du verbe, de l'affirmation et de la négation ainsi que de la proposition et du discours. Notons que, dans ce traité, le nom et le verbe semblent être considérés par Aristote comme les éléments de base du langage, ce à partir de quoi on peut construire le discours. D'autres composantes du langage seront, par exemple, étudiées dans le traité *Des catégories*. Notons également que la négation, l'affirmation et la proposition présupposent avant tout la réalisation du jugement prédicatif au niveau cognitif. Dès le début du traité, Aristote nous rappelle certaines idées importantes présentées au livre III du traité *De l'âme* soit : que le vrai et le faux consistent dans la composition et la division et qu'il existe dans l'âme des combinaisons et des indivisibles indépendantes du vrai et du faux et des combinaisons dépendantes du vrai et du faux. Le traité *De l'âme* nous apprendait que ces entités sont, soit des intelligibles ayant la caractéristique d'être simples et indivisibles, soit des combinaisons propositionnelles ou conceptuelles. Un des passages les plus controversés du traité *De l'interprétation* et qui nous intéresse plus particulièrement se lit comme suit :

Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme (*ta pathêmata tès psuchès*), et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images. 1,16 a3-a8.⁵⁵

À la lumière du traité *De l'âme*, j'interprète ce passage comme suit : les états de l'âme sont identiques pour tous parce qu'ils proviennent tous du même processus causal soit, la saisie des intelligibles. De plus, les *ta pathêmata tès psuchès* peuvent être des

compositions propositionnelles ou des intelligibles indivisibles.

Le nom et le verbe sont semblables aux intelligibles parce qu'ils ne sont ni vrais ni faux. Tout comme les intelligibles, le nom et le verbe impliquent le vrai ou le faux lorsqu'ils sont combinés dans une proposition. Le nom est un son doué de signification qui ne fait pas référence au temps et le verbe est ce qui ajoute, en plus de la signification du nom, la marque du temps. Or, la signification d'un nom ou d'un verbe provient, également, pour Aristote des conventions linguistiques d'une langue particulière. Un son prononcé sans référence à une convention linguistique quelconque ne signifie rien. Pour qu'un nom ou un verbe obtienne une signification, il doit d'abord symboliser un état de l'âme et faire partie d'une convention linguistique. Ainsi, signifier quelque chose veut dire dans la philosophie aristotélicienne symboliser un état de l'âme (état universel) exprimé dans une convention linguistique (particulière et propre à chaque culture). Selon moi, on peut penser qu'Aristote soutient la thèse que le contenu de la signification est un état de l'âme qui est soit un indivisible, soit une combinaison conceptuelle ou une combinaison propositionnelle et la forme de la signification est le son ou le mot compris dans une convention linguistique. Dans le cas du verbe, pris séparément il ne signifie rien, il possède une signification lorsqu'il indique quelque chose d'affirmé de quelque chose. Prenons l'exemple d'Aristote : le mot « santé » est un nom et « est en bonne santé » est un verbe parce qu'il ajoute au nom la marque du temps, dans ce cas la marque du présent. De plus, « le verbe est toujours le signe de ce qu'on dit d'une autre chose, à savoir de chose appartenant à un sujet ou contenu dans un sujet »(16b10-11). Ce qui veut dire que le verbe est pas une combinaison conceptuelle formé d'un indivisible et de la marque du temps. Le verbe ne signifie pas qu'une chose est ou n'est pas car être ou ne pas être « ne présente pas

une signification se rapportant à l'objet » (16b23).

Aristote va terminer le traité *De l'interprétation* par une analyse des types de propositions qu'on rencontre dans le discours ainsi qu'une analyse des liens et des relations logiques qui régissent les propositions. Il analysera les propositions simples et les propositions composées, l'affirmation et la négation, la contradiction et les propositions opposées, l'universel et le singulier, les propositions universelles et singulières par rapport à la notion de contradiction et de contrariété, l'opposition des futurs contingents avec les notions d'indétermination de la vérité et de nécessité, les propositions modales et leurs oppositions, la consécution des modales et finalement la contrariété des propositions. En ce qui concerne ce dernier point (la contrariété des propositions), il est important de noter qu'Aristote réaffirme la relation entre ce qui se passe dans l'esprit et les sons émis par la voix. Il nous dit : « les sons émis par la voix accompagnent ce qui se passe dans l'esprit, et si, dans l'esprit, est contraire le jugement qui a un attribut contraire, comme par exemple le jugement que *tout homme est juste* est contraire au jugement *tout homme est injuste*, il doit nécessairement en être de même pour les affirmations prononcées » (23a33à35). En fait, Aristote veut expliquer, dans le chapitre consacré à la contrariété des propositions, qu'il ne faut pas définir les jugements contraires par le fait qu'ils portent sur des choses contraires, mais plutôt parce que les jugements se comportent de façon contraire. Ce qu'on peut retenir de cette citation, c'est que les relations et les règles logiques qui régissent les propositions émises par la voix sont en fait les relations et les règles logiques de l'âme (ou l'esprit) elle-même. Autrement dit, le modèle linguistique sert à comprendre les processus cognitifs. Or, notre propos n'est pas de résumer ces relations logiques mais de mieux comprendre l'opération de base de l'âme qu'est le jugement prédicatif.

Pour revenir à la question centrale du jugement intellectuel, analysons maintenant la question du discours mental (*esô logos*) chez Aristote. Dans un texte intitulé *Aristote et le discours mental*, présenté au Congrès de l'Association Canadienne de philosophie en 1995, C. Panaccio soutient qu'Aristote franchit un pas de plus que Platon dans l'histoire de l'idée du langage mental en introduisant dans le discours mental les rapports logiques que nous retrouvons dans le discours oral ou écrit. C. Panaccio écrit : « ce qu'il y a de nouveau, c'est l'association privilégiée de ce discours intérieur avec l'ordre de la logique formelle »(p.4). Rappelons cette phrase du livre des *Analytiques seconds* « la démonstration, pas plus que le syllogisme, ne s'adresse au discours extérieur, mais au discours intérieur. On peut, en effet, toujours trouver des objections au discours extérieur, tandis qu'au discours intérieur on ne le peut pas toujours »(1,10 76b24-27). Selon C. Panaccio, Aristote lègue ici à la postérité un problème majeur qui est celui de la composition sémantique des jugements mentaux. Ce dernier point me semble important à analyser dans cette section. Les seules notions sémantiques que nous retrouvons jusqu'à maintenant dans l'esprit sont celles de vérité et de fausseté des compositions propositionnelles. Or, ce que C. Panaccio appelle *le problème de la composition*, consiste à déterminer comment les propriétés logiques des jugements mentaux dépendent des propriétés d'unités plus petites qui sont constitutives des jugements mentaux ainsi qu'à déterminer les propriétés sémantiques de ces unités. Tout comme la phrase peut être décomposable en termes simples, les propositions mentales sont également décomposables en unités simples que sont les indivisibles ayant la caractéristique première d'être indépendante du vrai et du faux. Or, quels seront les critères qui nous permettent de vérifier la valeur de vérité des combinaisons propositionnelles? Pour déterminer ces

critères, nous devons comprendre de quelle façon les unités simples de l'esprit se rapportent à la réalité extérieure, théorie qu'Aristote n'a pas conceptualisée dans sa philosophie. Comme le dit C. Panaccio : « les propriétés sémantiques de la proposition mentale doivent être fonction des propriétés sémantiques de ses constituants infrapropositionnels [...] la difficulté est que l'aristotélisme ne fournit pas les moyens de traiter ce problème d'une manière générale et satisfaisante, parce qu'il ne dispose pas d'une théorie fine des rapports *sémantiques* qui devraient, dans cette optique, être posés entre les concepts simples dans l'esprit et les réalités extra-mentales »(p8). Aristote postule bien une théorie des conditions de vérité dans *Métaphysique*, H,10 1051b3-4 en affirmant que la vérité ou la fausseté dépend de la correspondance entre ce qu'il y a dans l'esprit et ce qu'il y a dans la réalité extérieure. Finalement, dans la philosophie aristotélicienne, nous ne retrouvons ni pour les états de l'âme, ni pour les mots ou verbes dans le langage des références extra-mentales et des notions théoriques stipulant les rapports entre les unités simples de l'esprit et les unités simples du langage et entre les unités simples du langage et la réalité extérieure. Ainsi, « il n'y a pas d'appareil conceptuel nécessaire à l'élaboration de la théorie compositionnelle des conditions de vérité des propositions mentales » (p.10) chez Aristote. À mon avis, Aristote ne pouvait postuler de tels rapports à cause de sa théorie concernant la saisie des intelligibles. En effet, si le référent des intelligibles n'est pas thématé dans la philosophie aristotélicienne c'est parce que la saisie des intelligibles n'entraîne jamais l'erreur, ce qui signifie que les unités simples de l'esprit sont ni plus ni moins la réalité extérieure. Je pense que, ce qu'Aristote veut éviter par cette théorie gnoséologique, c'est l'idéalisme platonicien avec comme boîte de Pandore la problématique des liens de correspondance entre le monde des

Idées extérieure à l'esprit et les idées de l'esprit sans référence avec le monde extérieur que perçoivent nos sens. Or, une fois convenue que les intelligibles sont des unités simples toujours vrais, il faudrait avoir plus de détails pour conceptualiser une théorie de la référence.

Conclusion : le jugement prédicatif de l'intellect

Il n'existe pas chez Aristote de rapport sémantique entre les intelligibles et les choses extérieures, mais il existe des rapports d'ordre logique entre le prédicat et son sujet. Nous sommes maintenant en mesure de donner une définition du jugement prédicatif. Le jugement prédicatif est une opération de l'intellect qui consiste à combiner, par une division ou par une composition, des intelligibles entre eux; cette combinaison produit une unité propositionnelle qui sera vraie ou fausse. La prédication fait office, chez Aristote, d'une opération simple de la pensée discursive. Notons que les règles logiques qui régissent le rapport entre le sujet et son prédicat sont les règles logiques qu'on retrouve dans le langage. Malheureusement, nous ne pouvons étudier ici plus en détail les rapports qui peuvent exister chez Aristote entre les règles logiques qui sont impliquées dans la prédication et la pensée discursive (par exemple, le raisonnement). Finalement, je crois que le jugement prédicatif constitue un élément de base important de la pensée discursive. En effet, c'est à partir de ce dernier que se forme les opinions (*doxa*), les croyances et ultimement la science. La *doxa* ne consiste-t-elle pas à postuler qu'une unité propositionnelle est vraie ou fausse; ou encore à adhérer à la vérité ou à la fausseté d'une unité propositionnelle ?

Chapitre 4

La faculté appétitive

L'avant-dernière partie du traité *De l'âme* est consacrée à l'analyse du mouvement chez l'animal et chez l'homme. Le mouvement est commandé par deux principes qu'Aristote nommera la faculté appétitive (capacité de désirer) et la faculté intellectuelle. Il s'agit également d'une étude concernant les actes de l'intellect et des sens dans l'action. Rappelons que l'âme est définie par deux traits distincts (427a17) : le mouvement et un ensemble d'éléments composé de la pensée, la sensation et le discernement. De plus, l'âme se réfère à deux capacités : « la capacité de juger, qui est affaire de réflexion et de sensation, et, en outre, celle d'imprimer le mouvement de déplacement »(432a16-17). Aristote va comparer le phénomène de l'énonciation et de la pensée avec le sentiment de l'agréable et du pénible. Il nous dit que « quand c'est agréable ou pénible, c'est comme si la sensation disait oui ou non : il y a mouvement de poursuite ou de fuite »(431a8-10). L'affirmation et la négation, que nous retrouvons dans la pensée spéculative, correspondent à la poursuite ou à la fuite dans l'action. L'agréable et le pénible correspondent, eux, à ce qu'Aristote nomme les sentiments de plaisir et de peine; sentiments liés à une activité des sens. Il existe donc des sentiments de plaisir et de peine (l'agréable ou le pénible) que nos sens décodent grâce à l'expérience et à la mémoire, sentiments qui commandent la fuite ou la poursuite d'un objet. Or, existe-t-il un jugement de type prédicatif, antéprédicatif ou un autre forme de jugement dans la faculté appétitive? Si ces types de jugement existent, quels seront leurs rôles et leurs fonctions au sein de cette capacité d'imprimer le mouvement? Par exemple, pour un commentateur d'Aristote comme F. Dugré, l'imagination « pourrait sembler avoir une fonction préjudiciable à l'action réfléchie »⁵⁶. Le quatrième chapitre sera entièrement consacré à ces questions.

Pour y répondre, nous analyserons premièrement les principes du mouvement et le modèle général qui régit le mouvement de locomotion. Par la suite, nous verrons le rôle de la faculté appétitive qui permet à l'animal et à l'homme de désirer, ainsi que le rôle de l'intellect et de l'imagination dans le mouvement. Il sera également question de la distinction entre ce qui imprime le mouvement chez l'animal et ce qui imprime le mouvement chez l'homme. Nous finirons par une analyse concernant le processus de délibération chez l'homme et chez l'animal, processus qui implique la distinction cruciale entre l'imagination sensitive et l'imagination calculatrice-délibérative. Il sera question de comprendre le véritable pouvoir de l'imagination calculatrice-délibérative ainsi que de comprendre le pouvoir qu'on doit accorder à l'imagination sensitive et à la mémoire pour expliquer la capacité de délibération chez certains animaux. Nous concluons avec les réponses aux questions posées ci-haut.

Les principes du mouvement

Après avoir affirmé que l'un des principes de la nature est de ne rien faire en vain, Aristote mentionne, dans le traité intitulé *Marche des animaux*, que le principe du mouvement est la droite. En effet, « la preuve que le mouvement commence par la droite, c'est que tout le monde porte les fardeaux du côté gauche »⁵⁷. Cette phrase nous semble assez étonnante, mais dans un contexte où notre philosophe tente d'analyser la locomotion d'un point de vue mécanique en association avec les organes corporels qui entrent en jeu dans le mouvement, nous comprenons mieux de quoi il ressort. Notons qu'il existe plusieurs types de mouvement pour Aristote, on retrouve le mouvement de la translation, de la locomotion, de l'altération et de la croissance.

Notre étude va plutôt concerner l'analyse des principes du mouvement de la locomotion selon le point de vue d'une philosophie générale de l'action, c'est-à-dire quels sont les principes qui permettent à l'homme ou à l'animal de posséder la capacité de se déplacer en vue d'une fin quelconque.

Commençons par résumer brièvement les notions aristotéliennes établies dans le traité du *Mouvement des animaux*. Aristote débute ce traité par une analyse du principe général du mouvement, il nous dit en premier lieu, que tout ce qui se meut soi-même est le principe d'un autre mouvement et que le premier moteur est nécessairement immobile. Cette théorie est très connue et résume les idées concernant le premier moteur éternel et immobile exprimées dans la *Métaphysique*. L'explication ou le modèle explicatif du phénomène du mouvement qui vaut pour le premier moteur éternel et immobile vaut aussi pour toute autre forme de mouvement. Ainsi, tout mouvement devient possible seulement lorsqu'il y a un point de départ immobile. Aristote donnera comme exemple le mécanisme des articulations chez les animaux où lorsqu'une partie est en mouvement l'autre reste au repos pour agir comme point d'appui. Ce point d'appui représente le point de départ immobile du mouvement. Le passage 433b13 à b27 du traité *De l'âme* enrichit et complète ce modèle général du mouvement avec une distinction entre un moteur immobile et un moteur en mouvement. D'après ce passage, il y a trois choses en question ici : le moteur, ce par quoi il est mû et ce qui est mû. Ce modèle vaut donc pour toute explication du mouvement chez les animaux. En effet, Aristote affirme que :

[...] tous les animaux meurent ou sont mûs en vue d'une fin, si bien que ce qui est pour eux le terme de tout le mouvement c'est la fin qui les fait agir. Nous voyons que ce qui met en mouvement l'animal c'est le raisonnement, l'imagination, le choix réfléchi, la volonté, l'appétit.

Tout cela d'ailleurs se ramène à l'intellect et au désir. En effet, l'imagination et la sensation occupent la même place dans l'intellect. Car toutes ces facultés servent à juger...(700a15à20)⁵⁸

Remarquons d'abord que ces facultés servent à juger, Aristote ne dit pas qu'elles jugent. Ensuite, il est mentionné que ce qui est responsable du mouvement se ramène à l'intellect et au désir. Le choix réfléchi et le raisonnement appartiennent à l'intellect alors que la volonté et l'appétit appartiennent aux désirs. L'imagination et la sensation semblent conjointes dans l'action au désir et à l'intellect. L'objet visé par le désir ou par l'intellect correspond ainsi dans l'action au moteur immobile. L'intellect et le désir correspondent à ce par quoi le moteur opère et la faculté appétitive correspond, elle, au moteur en mouvement. Finalement, l'animal correspond à ce qui est mû. Une restriction importante est amenée par Aristote dans le traité du *Mouvement des animaux*⁵⁹ : l'intellect et le désir sont responsables du mouvement mais ce, après que l'animal ait subi une altération de la sensation ou de l'imagination. En effet, c'est par le biais de la sensation ou de l'imagination que l'animal ou l'homme perçoit ce qui est agréable ou pénible. C'est après avoir subi cette altération qu'un objet désirable pourra être recherché par l'intellect ou par le désir. Aristote veut seulement expliquer ici qu'on ne peut désirer une chose qui nous est totalement inconnue ou qui ne provient pas de l'imagination. On ne peut désirer quelque chose qu'on ne conçoit pas. Il existe ainsi un objet désirable qui affecte nos sens ou qui provient de l'imagination et un objet désiré qui provient de l'intellect et du désir.

La chose désirée existe sous la forme du particulier dans la réalité extérieure et existe dans l'intellect sous la forme d'un intelligible (général) que l'homme pense et désire. Rappelons ici que l'intellect dispose des images qui tiennent lieu de sensations. Lorsque l'intelligence commande l'action, le lien entre l'intellect et les images est doublement important « car l'action exige une connaissance du particulier à un double titre : pour connaître le général à partir du

particulier et pour reconnaître ce général dans le particulier »⁶⁰. Prenons l'exemple de la torche au passage 431 b6 à b10 du traité *De l'âme* : un homme bouge une torche en feu pour signaler la présence des ennemis. Nos sens perçoivent la torche de feu en mouvement et l'instance unique de discernement unit les sensations reçues par les organes sensoriels (la couleur, le mouvement, la figure de la torche). De cette image déposée dans la sensation et présentée à l'intellect par l'imagination, l'intelligence décode une forme intelligible de type : il y a présence d'ennemis. S'ensuit alors un processus de décision. Cette délibération peut consister à se prononcer sur l'agréable et le pénible par rapport au bien ou au mal ou par rapport à l'agréable ou au pénible. Un homme peut alors décider de rester et combattre l'ennemi parce qu'il juge que c'est bien pour le futur de sa patrie lorsqu'il apercevra la torche en feu qui bouge ou de partir parce qu'il y aura du pénible. Concernant cet exemple, le commentaire de R. Bodéüs sur le caractère délibératif de l'intelligence dans l'action est intéressant. Il nous dit que cette :

intelligence délibérative ou calculatrice (cf. *Éth. à Nicom.*, VI,2,1139a12) n'ignore pas totalement le présent, ni, donc, les données sensibles concomitantes, mais elle porte sur l'avenir (cf. *Ibid.*, 1139b8), qui ne peut être que représenté à partir du présent et qui appelle le mouvement de fuite ou de poursuite. C'est donc dans la représentation du futur que l'intelligence peut saisir alors quelque forme intelligible sous le rapport du bien⁶¹

Au sujet de la comparaison entre la pensée et l'action, on sait qu'au niveau de la pensée (de l'intelligence spéculative), les combinaisons propositionnelles sont soit vraies, soit fausses. Notons que le vrai et le faux doivent être considérés comme des données absolues. Chez l'homme, le sentiment de plaisir et de peine peut être en lien avec les notions de bon et de mauvais ou de bien et de mal. En effet, l'intelligence peut s'associer aux sens dans l'action lorsque l'homme décide le bien ou le mal. Ce choix s'activera un mouvement de poursuite ou de fuite de la chose désirée.

Au niveau de l'action (de l'intelligence exécutive), le vrai et le faux seront remplacés dans le jugement par le bon et le mauvais ou par le bien et le mal. On retrouve donc un jugement moral de la faculté intellectuelle concernant nos actions où le bien et le mal sont des données absolues pour l'homme et un jugement de la faculté intellectuelle portant sur l'agréable. Or, le bon et le mauvais doivent être considérés comme des données relatives (il s'agit de ce qui est bon pour nous et non pour tous; agréable ou mauvais pour nous).

La faculté appétitive, l'intelligence et l'imagination dans le mouvement

Il s'agit maintenant de savoir quelle partie de l'âme remplit la fonction de déplacement ou encore, qu'est-ce qui imprime à l'animal le mouvement de locomotion ? La question est pertinente puisque c'est la sensation et l'intelligence qui appréhendent l'agréable et le pénible. La faculté appétitive, qui sera déterminée par Aristote comme étant la faculté qui rend capable de désir, doit être comprise comme une faculté conjointe aux facultés sensitive et intellectuelle. Notons que l'intelligence spéculative ne considère pas d'action à accomplir bien qu'elle puisse considérer ce qui est à fuir ou à poursuivre. En fait, l'intelligence spéculative ne fait pas de délibération sur ce qu'on doit fuir ou poursuivre; comme le dit Aristote, l'intelligence spéculative peut réfléchir sur la fuite ou la poursuite mais elle n'ordonne pas l'action. Il faut comprendre ici que la faculté appétitive s'aligne sur le désir. La faculté appétitive correspond à la capacité de commander le mouvement local vers l'objet désiré. Or, cette faculté ne décide pas souverainement du mouvement, puisque, par exemple, chez l'homme on peut obéir à l'intellect plutôt que d'obéir aux désirs. Il existe ainsi « deux principes qui, alternativement, sont à l'origine du mouvement : l'appétit et l'intelligence, si l'on veut bien poser [l'imagination] comme une sorte d'intellection »(433a9-10).

Cette restriction concernant l'imagination est peut-être posée par Aristote pour expliquer le mouvement local chez l'animal et les démarches chez l'homme qui ne sont pas basées sur la délibération intellectuelle. Par contre, cette restriction peut être également posée pour mieux expliquer le modèle général du processus de décision de l'action, modèle qui implique nécessairement les images contenues dans l'âme. Bien entendu, plusieurs animaux sont doués de la faculté appétitive sans posséder la faculté intellectuelle. Il n'en demeure pas moins que l'appétit imprime le mouvement local en collaboration avec l'imagination douée d'une certaine forme d'intelligence. Selon R. Bodéüs, bien qu'Aristote postule comme principes de l'action l'intelligence et l'appétit, il s'agit plutôt de l'imagination « qui paraît universellement en cause, tantôt avec, tantôt sans l'intelligence, et, en ne présentant pas les choses ainsi, Aristote fait une place à l'intelligence animale ailleurs que chez l'homme, celui-ci n'ayant véritablement en propre qu'une intelligence capable de spéculation, c'est-à-dire, la capacité de dissocier son intelligence de son appétit »⁶². Il existerait peut-être une certaine forme de délibération chez l'animal, délibération non attribuée à la faculté intellectuelle mais plutôt à la sensation. Rappelons ici que l'imagination n'est pas une faculté distincte des sens.

Cette capacité de délibération pourrait être attribuée à l'instance unique du discernement, d'où selon moi, l'insertion du passage 431a17 à 431b1 du traité *De l'âme* qui nous rappelle la capacité de discerner les sensations reçues dans l'organe central de la sensation. Aristote voudrait donc nous signifier que l'instance unique du discernement joue un rôle majeur pour expliquer le phénomène du mouvement local chez l'animal et chez l'homme lorsque ce dernier obéit aux désirs et non à la raison. Reprenons notre étude sur l'intelligence exécutive pour mieux comprendre le rôle de l'imagination au niveau de l'action. Aristote nous explique que l'intelligence exécutive diffère de l'intelligence spéculative par sa fin; la fin de

l'intelligence spéculative c'est la spéculation sur le vrai alors que la fin de l'intelligence exécutive c'est la bonne action. Cette dernière opère ainsi en fonction d'un but précis. En fait, nous explique Aristote, c'est l'objet visé de l'appétit qui constitue le point de départ de cette délibération qu'effectue l'intelligence exécutive. La conclusion de la délibération intellectuelle deviendra par la suite le point de départ de l'action; l'objet à poursuivre ou à fuir avec la démarche pour arriver à cette fin. Notons que cet objet désiré par l'appétit est présent à l'intellect sous la forme d'une image. En effet, l'intelligence pense toujours avec les images déposées dans la sensation. À cette image intra-mentale correspond un objet de désir qui existe dans la réalité extérieure et qui a, si on peut s'exprimer ainsi, excité la faculté appétitive par le biais de nos sens. Il est possible qu'aucun objet n'excite l'appétit et que l'intellect suive seulement une délibération dans le but de répondre à un besoin. L'intelligence exécutive va ainsi opérer une délibération pour aboutir à un jugement de type : cet objet est bon ou cet objet est mauvais ou encore, je veux poursuivre ou je veux fuir plutôt cet autre objet qui est soit bon, soit mauvais. L'objet extérieur à l'âme devient connu par un acte de l'intellect et il est de plus, connu comme désirable. En effet, pour que cet objet soit un point de départ pour la faculté appétitive, il doit nécessairement être non seulement connu par l'intellect mais connu comme étant désirable. Ce modèle général de l'action nous montre pourquoi, chez l'homme, la faculté appétitive ne va jamais sans la faculté intellectuelle. Remarquons ici qu'Aristote nous rappelle à plusieurs reprises dans le texte que l'intelligence exécutive n'est pas le moteur de l'action; c'est l'objet intellectualisé qui joue ce rôle.

En ce qui concerne le cas des animaux qui ne possèdent pas la faculté intellectuelle, il y a peu d'information dans le traité *De l'âme* pour analyser et établir un modèle général explicatif du mouvement local valant pour ceux-ci. Il semble que l'objet responsable du mouvement serait

l'objet connu et donné par l'imagination et la sensation⁶³. Notons que l'animal n'est pas capable de se mouvoir sans l'imagination. Selon plusieurs commentateurs modernes, le rôle de l'imagination dans l'explication du mouvement animal est nécessaire et indispensable. Par exemple, Aristote affirmera que le désir est préparé par l'imagination⁶⁴. La question posée ici par les commentateurs est de savoir pourquoi la sensation ne suffirait pas à présenter un objet désirable. Pour M. Nussbaum, la sensation ne peut présenter un objet désirable parce que celle-ci n'a qu'un caractère passif alors qu'au contraire, l'imagination possède un caractère actif qui lui permet de présenter l'agréable ou le pénible à l'animal ainsi qu'une sélection d'objet à désirer. L'imagination aurait, selon M. Nussbaum, une capacité de rendre la sensation consciente d'elle-même et la capacité de discerner ou de juger ce qui est à rechercher. Pour ma part, je suis plutôt l'interprétation de F. Dugré lorsqu'il affirme que « M. Nussbaum néglige une difficulté de taille; elle enlève une propriété au sens commun [*koinè aisthèsis*] pour en doter l'imagination »⁶⁵. Il est tout à fait légitime de croire que le *koinè aisthèsis* suffit pour expliquer la capacité qu'a l'animal de distinguer les objets de la sensation et de rendre ces sensations conscientes d'elles-mêmes. Il n'en demeure pas moins qu'Aristote a probablement pensé que c'est à travers les images que l'animal perçoit l'agréable et le pénible et non à travers la sensation mais pour une autre raison. Comme le démontre F. Dugré dans son article cité ci-dessus, sans l'imagination, l'animal serait confiné aux sensations immédiates alors qu'avec l'imagination et la mémoire, l'animal peut faire un certain choix. Et en fait, ce choix lui est dicté par ses expériences passées, expériences qui impliquent nécessairement les images déposées dans la sensation et la mémoire. De plus, grâce à l'imagination et à la mémoire l'animal peut désirer des objets absents du champ perceptif et peut anticiper sur le présent des objets désirables. Par contre, notons que, pour Aristote, ce ne sont pas tous les animaux qui possèdent

la mémoire et l'imagination. Il existerait une certaine hiérarchie entre les animaux et cette hiérarchie dépendrait du nombre d'organes sensitifs que possède l'animal. Il y a, par exemple, des animaux qui ne possèdent pas le sens du toucher⁶⁶. Si on croit que ces animaux possèdent l'imagination alors il faudrait postuler l'existence d'une hiérarchie dans le degré d'imagination qu'on accorde aux animaux. Ainsi, grâce à ce cocktail « imagination-mémoire », les animaux seraient doués d'une forme d'intelligence (une forme de *dianoia* et de *phronêsis*) capable de délibérer à propos de l'agréable et du pénible.

Le processus de délibération chez l'animal et chez l'homme

Le traité du *Mouvement des animaux* nous donne un peu plus d'information concernant le processus de délibération chez l'animal. L'action représente la conclusion d'une délibération. Dans le cas de l'homme, l'image du syllogisme dit « pratique » a aidé les commentateurs d'Aristote à résumer le phénomène de la délibération qu'effectue l'intellect exécutif. Prenons l'exemple du passage 701a20-21 du *Mouvement des animaux* : « j'ai besoin de me couvrir; or un manteau sert à couvrir; j'ai donc besoin d'un manteau. Ce dont j'ai besoin, il faut que je le fasse; j'ai besoin d'un manteau; il faut donc faire un manteau. ». La conclusion de ce syllogisme représente l'action à accomplir, l'objet désiré. Or, les actions non raisonnées de l'homme sont des actions que nous faisons rapidement dit Aristote. On oublie les prémisses du syllogisme et on saute immédiatement à la conclusion. On agit ainsi dans le but d'atteindre immédiatement l'objet désirable que nous propose la sensation, l'imagination ou l'intellect. Ce qui met en mouvement devient alors le désir seul sans l'intellect. Pour expliquer ce cas, Aristote nous donne l'exemple suivant au passage 701a30 du *Mouvement des animaux* : « il faut que je boive », dit l'appétition; « voici une boisson » dit la sensation ou l'imagination ou la raison; et

l'on voit aussitôt ». Une autre différence entre l'action délibérative produite par une opération de l'intellect et l'action immédiate du désir réside dans l'absence d'un jugement sur le bon ou le bien pour nous, jugement qui nécessite un raisonnement. Le modèle général explicatif du mouvement local des animaux qui ne possèdent pas la faculté intellectuelle correspond ainsi aux actions immédiates du désir.

Un autre distinction importante entre l'homme et l'animal se retrouve dans les notions de l'imagination sensitive qui appartient aux animaux privés de la faculté intellectuelle et de l'imagination calculatrice ou délibérative appartenant aux animaux doués de la faculté intellectuelle. Aristote appelle imagination calculatrice l'ensemble des images qui sont impliquées dans le processus de délibération, processus qui relève avant tout d'un calcul. Ce calcul implique une unité de mesure qui, comme nous l'explique R. Bodéüs « est un troisième objet d' [imagination] auquel on puisse comparer les deux éventualités d'action entre lesquelles il faut choisir; donc, c'est une [image] de la fin à poursuivre qui s'ajoute à celles des moyens permettant éventuellement de l'atteindre »⁶⁷. Ce calcul met en jeu l'imagination sensitive. Les images sensibles sont ainsi mises en relation entre elles par une sorte de calcul à trois termes, calcul qui est, selon moi, une opération de la faculté intellectuelle. Durant ce calcul, le désir peut accaparer nos sens et dicter à l'intellect de souhaiter le plaisir immédiat. Pour comprendre le processus de décision, il faut toujours garder en mémoire que l'intellect ne pense jamais sans images. Dans ce cas-ci, l'intellect, qui pense un troisième terme, le pense toujours accompagné d'une image correspondante, d'où ce jeu entre trois images pour délibérer sur plusieurs éventualités en vue de connaître celle qui sera, pour le sujet qui pense, la meilleure. Il existe pour Aristote une capacité de faire l'unité à partir de plusieurs images conservées en mémoire; cette capacité, note R. Bodéüs (page 249 note 7 de sa traduction), est nommée l'expérience

(*empeiria*) et semble être le fait de la faculté sensitive. Même si l'animal ne possède pas l'imagination calculatrice et délibératrice, il faut admettre que certains animaux possèdent l'*empeiria*. Dans son article intitulé : « *Imagination humaine et imagination animale chez Aristote*⁶⁸ », J.-L. Labarrière nous explique que l'imagination est conçue par Aristote comme une sorte de pensée pratique car : « il faut trouver chez les animaux quelque chose qui soit susceptible de tenir lieu de faculté cognitive, d'intellect, afin d'expliquer leur mouvement »⁶⁹. Un point important est soulevé ici par J.-L. Labarrière, l'imagination accompagnée de la mémoire donnerait un pouvoir de discrimination et non un pouvoir de juger ou de discerner. Selon moi, cette distinction entre discriminer, discerner et juger est cruciale. Le pouvoir de discrimination correspond à la capacité de faire un choix entre plusieurs possibilités présentées par la sensation, le pouvoir de discerner correspond à la capacité antéprédicative de différencier les sensations entre elles ou de les associer, alors que le pouvoir de juger correspond à la capacité intellectuelle de dire le vrai ou le faux, le bon ou le mauvais, le bien ou le mal. Or, discriminer suppose obligatoirement la réalisation des opérations de discernement et d'une certaine forme de jugement concernant le meilleur choix pour nous. On peut donc dire que chez l'homme, ce choix provient de la faculté intellectuelle qui juge sur l'agréable et le pénible ou sur le bien et le mal alors que ce choix, chez l'animal, provient de l'instance unique de discernement et correspond à la capacité de discriminer.

Lorsque M. Nussbaum parle d'une capacité de l'imagination de discerner ou de juger ce qui est à rechercher il faudrait plutôt comprendre que l'imagination, accompagnée de la mémoire, donne la possibilité de pouvoir choisir l'objet à désirer suite à une sorte de calcul et de délibération non intellectuelle. Notons qu'Aristote affirme⁷⁰ que certains animaux ne peuvent atteindre le même degré de connaissance que chez l'homme mais qu'ils peuvent posséder des

habitus grâce à la mémoire. Les animaux ne possèdent peut-être pas d'imagination calculatrice et délibérative, mais certains possèdent l'instance unique de discernement, l'imagination sensitive et la mémoire qui, associées ensemble, produisent un pouvoir de discrimination.

Finalement, comme le dit J-L. Labarrière :

[...]la différence entre l'humain et l'animal évolué passerait à l'intérieur même de ce qu'il devient difficile d'appeler encore « syllogisme pratique ». L'humain aurait cette possibilité qui fait défaut à l'animal de pouvoir s'arrêter et développer le raisonnement qui le pousse à agir, en posant la seconde proposition, celle qui précisément inclut un jugement universel consécutif à cette possibilité de « former une seule image à partir de plusieurs (*De An.*, III,II,434a9-10), possibilité constitutive de « cette sorte d'imagination qui procède du syllogisme », la [délibération] (id.44a11)⁷¹.

Conclusion

Existe-t-il un jugement de type prédicatif ou de type antéprédicatif dans la faculté appétitive? La réponse est non. La faculté appétitive a comme fonction de rendre les objets désirables. Or, cette faculté implique naturellement des opérations de type antéjudicatives et parfois peut impliquer des opérations judicatives pour imprimer le mouvement. Rappelons que, pour Aristote, la sensation, l'imagination, l'appétit et l'intellect sont des facultés qui servent à présenter à l'animal et à l'homme un objet désirable. Les opérations de discernement de la sensation étudiées au premier chapitre sont déjà impliquées dans la présentation de l'objet désirable. Rien ne nous empêche de penser que les jugements prédicatifs de l'intellect spéculatif peuvent également jouer un rôle dans le processus de délibération chez l'homme. Or, nous avons affirmé qu'il existe un jugement intellectuel qui juge à propos du bon et du mauvais ou du bien et du mal. Ce type de jugement correspond à une opération de l'intellect. En effet, au

niveau de l'intelligence spéculative, les combinaisons propositionnelles sont soit vraies, soit fausses et au niveau de l'action (de l'intelligence exécutive), le vrai et le faux seront remplacés par le bon et le mauvais ou le bien et le mal. Notons que le bon et le mauvais correspondent à des données relatives pour nous alors que le bien et le mal correspondent à des données absolues. À la différence du jugement prédicatif de l'intellect spéculatif, cette combinaison exécutive joue un rôle indispensable pour la réalisation de l'action puisqu'elle est partie prenante du processus de délibération lorsque l'homme décide de suivre sa raison.

Dans le cas inverse et chez les animaux, peut-on postuler l'existence d'un jugement antéprédicatif qui joue le même rôle que le jugement de l'intellect exécutif ? Je crois que oui. Puisqu'il semble exister pour Aristote une forme de délibération chez l'animal qui implique non pas un jugement ou un discernement mais une discrimination, je crois que cette discrimination a le statut de jugement antéprédicatif à propos du bon et du mauvais. Pour ma part, je crois qu'on doit attribuer ce pouvoir à l'instance unique de discernement. Ainsi, l'instance unique de discernement aurait la capacité, à l'aide des images déposées dans l'âme et à l'aide de la mémoire, de discriminer sur l'objet désirable. Prenons deux exemples pour exprimer ce pouvoir : j'ai soif, je vois de l'eau, je bois de l'eau. Ici, le sens de la vue associe et discerne le besoin et l'objet qui comblerait le besoin. L'animal a soif, il voit de l'eau dans une mare et il voit de l'eau dans une rivière, il discrimine à l'aide de ses expériences passées; il boit l'eau de la mare parce qu'il y a des crocodiles dans la rivière. Dans le premier exemple, on retrouve une opération de discernement de base qui associe l'eau et le besoin. On pourrait l'appeler le jugement antéprédicatif de l'action sans discrimination. Dans le deuxième exemple, on retrouve une opération de discrimination qu'on pourrait appeler le jugement antéprédicatif de l'action délibérée.

Conclusion

Nous retrouvons ainsi trois types de jugement dans le traité *De l'âme*. Un type de jugement qui s'opère au niveau de la faculté sensitive, un type de jugement qui s'opère au niveau de la faculté intellectuelle et un type de jugement, s'opérant également au niveau de la faculté intellectuelle, mais qui s'applique dans l'action. Rappelons-nous le mécanisme physiologique de la sensation. J'ai mentionné qu'il y avait d'un côté la réalité extérieure (les sensibles) et d'un autre côté les sens. Lorsque les sensibles affectent les sens via un certain milieu, ceux-ci engendrent un mouvement dans les organes sensoriels. Bien que les sens possèdent la capacité de recevoir la forme des qualités sensibles sans la matière, les organes sensoriels, eux, sont ébranlés par la matière. Ces organes seraient constitués d'une qualité moyenne entre deux extrêmes. Lorsque ces derniers sont ébranlés et vont vers un des extrêmes, ils possèdent la capacité de revenir à leurs états moyens. Le jugement de discernement réside dans cette activité de retour. Les sens possèdent ainsi la capacité de discerner les différentes sensations à l'intérieur de leur champ de compétence. Ils possèdent également la capacité de discerner l'absence ou la présence de sensation. Ces deux capacités, comme nous l'avons mentionné, supposent une conscience de sentir. Il existe, finalement, l'instance unique de discernement qui unit et discerne entre elles les sensations provenant des différents sens. Une question reste à déterminer : est-ce que l'instance unique de discernement fonctionne comme les organes sensoriels ? On peut soutenir qu'elle possède tous les extrêmes de toutes les qualités par son organe qui est le cœur ou soutenir qu'elle n'est jamais ébranlée et qu'elle ne fait qu'unir et distinguer les différentes sensations. Quoi qu'il en soit, notre champ perceptif reçoit sa structuration du monde extérieur. Les sens possèdent la capacité de discerner cette structure parce que les organes sensoriels sont, en quelque sorte, constitués comme ce monde extérieur.

Ces discernements sont avant tout des jugements antéprédicatifs qui n'entraînent jamais l'erreur. Ils nous donnent le monde tel qu'il se présente. Or, ce jugement antéprédicatif est-il toujours vrai ou se situe-t-il au-delà du vrai et du faux ?

Je n'ai pas la réponse, mais disons qu'il se distingue nettement du jugement prédicatif, d'abord parce que l'intelligence est immatérielle pour Aristote. Elle ne possède pas d'organe propre, constitué d'extrêmes, qui serait structuré comme le réel ou comme les intelligibles. L'intelligence possède plutôt la capacité de combiner entre eux les intelligibles, soit par composition d'intelligibles indivisibles, soit par division d'intelligibles composés. Cette combinaison peut être propositionnelle ou conceptuelle. La combinaison propositionnelle suppose la prédication et l'implication des valeurs de vérité. Elle produit ainsi l'unité propositionnelle sujette au vrai ou faux. Cette unité propositionnelle, on le sait, sera d'une grande importance pour la logique contemporaine. Le jugement prédicatif réside donc dans l'acte de combiner des intelligibles entre eux, combinaison sujette au vrai ou au faux. Le jugement moral et le jugement sur le bon ou le mauvais peuvent être compris comme des combinaisons propositionnelles à la différence que les valeurs de vérité seront remplacées par des valeurs de bien et mal ou de bon et de mauvais. J'ai tenté de démontrer que ces jugements jouent un rôle majeur au niveau du processus de décision lorsqu'on suit la raison. Chez l'animal, ces jugements semblent être remplacés par une capacité de discrimination, capacité qui nous permet d'expliquer la possibilité du mouvement local pour l'animal.

De plus, mentionnons qu'Aristote envisage que ce puisse être une même instance, à ne pas confondre avec l'instance unique de discernement, mais disposée autrement, qui juge de la forme sensible et de la forme intelligible (Cf. 429b14, b20; 426b22, b31 et 427a1, a9). Or, Aristote pose la question sans pour autant la résoudre; on reste dans l'embarras. Une partie de

la réponse pourrait se trouver par ces deux façons de comprendre la problématique, soit qu'on suppose l'unité des facultés (les facultés ne pouvant fonctionner séparément dans les corps vivants), soit qu'on suppose l'existence probable d'une capacité propre à l'âme et commune aux facultés sensitive et intellectuelle. Rappelons la thèse importante du deuxième chapitre. Je crois qu'il n'existe pas de jugement prédicatif au niveau de l'imagination. En fait, je crois que l'instance unique de discernement joue un rôle plus que primordiale chez Aristote pour expliquer les processus cognitifs des sens, de l'imagination et de l'intelligence. Il serait fort intéressant de poursuivre l'analyse de l'instance unique de discernement par rapport aux liens qui existe entre le monde, les concepts et les mots.

Dans ce mémoire, je me suis surtout intéressé aux processus cognitifs qui sont présents avec l'acte de jugement. Une analyse plus approfondie du jugement antéprédicatif et prédicatif nous aiderait à comprendre ce qu'Aristote a à nous dire concernant certains problèmes contemporains. Je crois que l'analyse du jugement dans le traité *De l'âme* peut ouvrir sur les enjeux philosophiques directs et indirects suivants : l'analyse du jugement prédicatif mis en rapport avec les processus gnoséologiques nous permettrait de mieux comprendre les intuitions aristotéliennes concernant l'idée d'un langage mental et le début de la sémantique en philosophie. L'analyse du jugement prédicatif soulève également la question du statut ontologique des concepts et des combinaisons de l'esprit ainsi que de leurs rapports avec le langage. Il serait intéressant d'analyser les problèmes rencontrés lorsqu'on veut utiliser le modèle linguistique pour comprendre les processus cognitifs. Le jugement antéprédicatif ouvre également la porte à des questions d'ordre sémantique et logique sur le rapport entre nos contenus mentaux et notre connaissance de la réalité, mais, plus que tout, il implique que le réel peut être connu sans erreur et avant toute combinaison. On peut noter ici une multitude

d'études concernant la façon dont Heidegger a compris Aristote. Finalement, de manière plus indirecte, le traité *De l'âme* peut ouvrir une approche concernant la relation *mind-body*. Comme le fait remarquer R. Bodéüs⁷², les états de l'âme ne peuvent être, pour Aristote, réductibles au système nerveux. Les capacités de l'âme sont des principes immatériels mais qui ne peuvent exister sans la matière.

Notes :

¹ Notez que toutes les citations du traité *De l'âme* dans ce mémoire vont provenir de la traduction de R. Bodéüs, *Aristote, De l'âme*, Paris, GF-Flammarion, 1993.

² R. Bodéüs, *Aristote, De l'âme*...p.62.

³ Cf: 412a10.

⁴ R. Bodéüs, *Aristote, De l'âme*...p.136 note 5.

⁵ Voir 415a16-20.

⁶ Au passage 415a20-22, Aristote dit de que «les facultés sont précédées par les actes et les actions, selon l'ordre logique. Or, si c'est le cas et que l'on doive encore avant avoir une vue des objets qui correspondent à ces dernières, c'est de ces objets-là, d'abord qu'on devra traiter...» et R. Bodéüs précise qu'à son point de vue « la priorité "logique" de l'acte sur la faculté constitue aussi une priorité ontologique et entraîne une priorité gnoséologique» (p.150 note 6).

⁷ G. Romeyer-Dherbey, «Voir et toucher. Le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote», *Revue de Métaphysique et Morale*, 96, 1991, p.437-454.

⁸ J. Thorp, «Le mécanisme de la perception chez Aristote, étude de quelques problèmes», *Dialogue*, 29, 1980, p.575-589.

⁹ Id. p.575.

¹⁰ Id. p.577.

¹¹ Id. p.585.

¹² R. Bodéüs, *Aristote, De l'âme*...p.198 note 2 de sa traduction.

¹³ Dans sa traduction du traité *De l'âme* E. Barbotin résume bien le raisonnement présenté

ici. Il nous dit : «les cinq sens suffisent à nous faire connaître tous les sensibles. En effet, ceux-ci agissent sur nous, soit directement par un milieu conjoint (la chair pour les tangibles :*supra*,II,11), soit à travers certains milieux extérieurs au sujet (l'air et l'eau pour les qualités visuelles, auditives, olfactives). Or agent et patient devant être semblables par le genre (cf.*supra*,II,5,417a1), la constitution et, par la suite, le nombre des organes sensoriels seront déterminés par les corps simples qui composent les milieux perceptifs. En fait, cette correspondance entre milieux et organes se trouve réalisée dans les cinq sens. Ceux-ci sont donc les seuls possibles» (p.104 note 1 de la page 67).

¹⁴ D. Lories, «Des sensibles communs dans le «De anima» d'Aristote», *Revue philosophique de Louvain*, Août, 83, 1991, p.401-420.

¹⁵ Une problématique laissée en suspens ici consiste à savoir comment le sens fait une distinction entre le sensible propre et le sensible commun s'ils sont perçus ensembles. Sur ce point voir l'article de B. Hubert où il note que «la diversité des sens est la condition qui permet de distinguer les sensibles communs des sensibles propres avec lesquels ils sont toujours conjoints» (B. Hubert, «La perception du mouvement chez Aristote», *Revue Thomiste*, 94, 1994, p.217).

¹⁶ J. Brunschwig, «Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96, 1991, p.455-474.

¹⁷ Id. p. 464.

¹⁸ G. Romeyer-Dherbey, «Voir et toucher. Le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote», *Revue de Métaphysique et Morale*, 96, 1991, p.445.

¹⁹ D.K.W. Modrak, «*Aristotle : the Power of Perception*», Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1985, p.62. J'ai utilisé la traduction de J. Brunschwig dans son article « Les

multiples chemins aristotéliens de la sensation commune ».

²⁰ R. Bodéüs, «Notes sur quelques aspects de la conscience dans la pensée aristotélienne», *Phronesis*, 20, 1975, p.68.

²¹ J. Brunschwig, «Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune»... p.465 à 470.

²² B. Hubert, «La perception du mouvement chez Aristote», *Revue Thomiste*, 94, 1994, p.229.

²³ cf. *Parties des animaux*, II, 10,656a16-28.

²⁴M. Schofield, « Aristotle on the imagination », dans *Essays on Aristotle's De Anima*, sous la direction de M.C. Nussbaum et A.O. Rorty, Oxford, Clarendon Press, 1992, p.249-278.

²⁵ Cf. *De l'âme*, 433b29.

²⁶ J-L. Labarrière, « Avant-propos », *Les Études philosophiques*, Presses universitaires de France, 1, 1997, p.1.

²⁷ V. Caston, « Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination ? », *Les Études philosophiques*, 1, 1997, p.7.

²⁸ E. Barbotin, *Aristote, De l'âme*, traduction de E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1989, 427a17, p. 74.

²⁹ Fr. B 108b

³⁰ 427b7.

³¹ R. Bodéüs, *Aristote, De l'âme*...page 214 note 3.

³² Voir 428b2.

³³ V. Caston, « Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination ? »...p.3-39.

³⁴ D.K.W Modrak, « phantasia », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1986, p.68-69

³⁵ V. Caston, « Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination ? »... p.15.

³⁶ Id. p.20.

³⁷ R. Mugnier, *Aristote, Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par René Mugnier, Paris, Les Belles lettres, 1953.

³⁸ Id.

³⁹ Cf. 459a20.

⁴⁰ V. Caston, « Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination ? »... p.6 note 1

⁴¹ Id. p. 31.

⁴² Sur ce débat voir les articles de M.L. Gill : « APA Symposium Aristotle on Substance and Predication », *Ancient Philosophy*, 15, 1995, p. 511-520, M. Loux : *Primary Ousia : A Philosophical Essay on Aristotle's Metaphysics Z and H*, Ithaca, Cornell University Press, 1991, F.A. Lewis : *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 ou encore F.A. Lewis : « Substance, Predication, and Unity in Aristotle », *Ancient Philosophy*, 15, 1995, p.521-540.

⁴³ Comme le dit M.L. Gill : « APA Symposium Aristotle on Substance and Predication », *Ancient Philosophy*, 15, 1995, p.512 : « The relation between the predicate and the subject is essential, because the species or genus determines what the subject is ».

⁴⁴ R. Bodéüs, *Aristote, De l'âme...* p.221 note7.

⁴⁵ Cf. 429a15 à 26.

⁴⁶ Cf. 408 b15 et sqq.

⁴⁷ R. Bodéüs explique ici qu' « en fait, la pure puissance intellectuelle ne se compare pas avec la table qui peut recevoir un dessin, mais avec le dessin qui se trouve potentiellement inscrit sur la table, celle-ci étant l'être ou le sujet potentiellement intelligent », R. Bodéüs, *Aristote, De l'âme...*p. 227 note 4.

⁴⁸ Id. p.227 note 3.

⁴⁹ Id. p.230 note 1.

⁵⁰ Id. p.228 note 4.

⁵¹ Cf. *Métaphysique* $\theta,8,1049b24-25$.

⁵² Cf : passage 417 b19-23.

⁵³ Cf : 430b10

⁵⁴ R. Bodéüs, *Aristote, De l'âme...* p.231 note 4.

⁵⁵ J. Tricot, *De l'interprétation*, Traduction par J.Tricot, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 1936. Toutes les citations du traité *De l'interprétation* vont provenir de cette traduction.

⁵⁶ F. Dugré, «Le rôle de l'imagination dans le mouvement animal et l'action humaine chez Aristote», *Dialogue*, 29, 1990, p.65.

⁵⁷ P. Louis, *Aristote. Marche des animaux*, Texte établi et traduit par P.Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1973, 705b30-31.

⁵⁸ P. Louis, *Aristote. Mouvement des animaux...*

⁵⁹ Cf: 701a5.

⁶⁰ R. Bodéüs, *Aristote, De l'âme...* p.235 note 5.

⁶¹ Id. p.237 note 5.

⁶² Id. p.244 note 2.

⁶³ Concernant ce point, R. Bodéüs nous réfère au texte *Mouvement des animaux*, 8, 702a17-19 : « les parties qui servent d'organes sont adéquatement fournies par les passions; les passions par l'appétit ; et l'appétit par [l'imagination]; or celle-ci se produit , soit à travers l'intellection, soit à travers la sensation» (R. Bodéüs, *Aristote, De l'âme...* p.248 note 6.).

⁶⁴ Cf: *Mouvement des animaux* 702a18.

⁶⁵ F. Dugré, «Le rôle de l'imagination dans le mouvement animal et l'action humaine chez Aristote», *Dialogue*, 29, 1990, p.67.

⁶⁶ Cf: *De l'âme* 434a1 ou Aristote se demande si les animaux dépourvus du toucher possèdent l'imagination et le désir.

⁶⁷ R. Bodéüs, *Aristote, De l'âme...* p.249 note 6.

⁶⁸ J-L. Labarrière, «Imagination humaine et imagination animale chez Aristote», *Phronesis*, 29, 1984, p.17-49.

⁶⁹ Id. p. 20.

⁷⁰ Cf: *Politique* VII, 1332b3-4.

⁷¹ J-L. Labarrière, «Imagination humaine et imagination animale chez Aristote»... p.27.

⁷² R. Bodéüs, *Aristote, De l'âme...* p. 48.

Bibliographie :

- E. Barbotin, *Aristote, De l'âme*, traduction de E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres, 1989.
- R. Bodéüs, *Aristote, De l'âme*, Paris, GF-Flammarion, 1993.
- R. Bodéüs, «Notes sur quelques aspects de la conscience dans la pensée aristotélicienne», *Phronesis*, 20, 1975, p.63-74.
- J. Brunschwig, «Les multiples chemins aristotéliciens de la sensation commune», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96, 1991, p.455-474.
- V. Caston, « Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination ? », *Les Études philosophiques*, 1, 1997, p.1-39.
- F. Dugré, «Le rôle de l'imagination dans le mouvement animal et l'action humaine chez Aristote», *Dialogue*, 29, 1990, p.65-78.
- M.L. Gill : « APA Symposium Aristotle on Substance and Predication », *Ancient Philosophy*, 15, 1995, p.511-520.
- B. Hubert, «La perception du mouvement chez Aristote», *Revue Thomiste*, 94, 1994, p.211-240.
- J-L. Labarrière, «Imagination humaine et imagination animale chez Aristote», *Phronesis*, 29, 1984, p.17-49.
- J-L. Labarrière, « Avant-propos », *Les Études philosophiques*, Presses universitaires de France, 1, 1997, p.1-6.
- D. Lories, «Des sensibles communs dans le De anima d'Aristote», *Revue philosophique de Louvain*, Août, 83, 1991, p.401-426.

-
- F.A. Lewis : *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
 - F.A. Lewis : « Substance, Predication and Unity in Aristotle », *Ancient Philosophy*, 15, 1995, p.521-540.
 - P. Louis, *Aristote. Mouvement des animaux*, Texte établi et traduit par P.Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
 - P. Louis, *Aristote. Marche des animaux*, Texte établi et traduit par P.Louis, Paris, Les Belles Lettres, 1973.
 - M. Loux : *Primary Ousia : A Philosophical Essay on Aristotle's Metaphysica Z and H*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
 - D.K.W Modrak, « phantasia » dans, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1986, p.67-68.
 - D.K.W. Modrak, *«Aristotle : the Power of Perception»*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 1985.
 - R. Mugnier, *Aristote, Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par René Mugnier, Paris, Les Belles lettres, 1953.
 - C. Panaccio, « Aristote et le discours mental », présenté au Congrès de l'Association Canadienne de philosophie en 1995.
 - G. Romeyer-Dherbey, « Voir et toucher. Le problème de la prééminence d'un sens chez Aristote », *Revue de Métaphysique et Morale*, 96, 1991, p.437-454.
 - M. Schofield, « Aristotle on the imagination », dans *Essays on Aristotle's De Anima*, sous la direction de M.C. Nussbaum et A.O. Rorty, Oxford, Clarendon Press, 1992, p.249-277.
 - J. Thorp, «Le mécanisme de la perception chez Aristote, étude de quelques problèmes», *Dialogue*, 29, 1980, p.575-588.

-
- J. Tricot, *De l'interprétation*, Traduction par J.Tricot, Paris, Librairie philosophique J.Vrin, 1936.