Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 36 (1986)

Heft: 3

Artikel: Sensus est quodammodo ipsa sensibilia : le réalisme aristotélicien et le problème des erreurs des sens

Autor: Baertschi, Bernard

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381312

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 118 (1986), P. 237-253

SENSUS EST QUODAMMODO IPSA SENSIBILIA

Le réalisme aristotélicien et le problème des erreurs des sens

BERNARD BAERTSCHI

Cette thèse de Thomas d'Aquin, qu'on trouve déjà chez Aristote[1], exprime de manière condensée et saisissante le réalisme épistémologique de la tradition aristotélicienne au niveau de la connaissance sensible: il y a identité entre le sens et son objet. Or, cette affirmation se heurte immédiatement à une grosse difficulté, sous la forme d'un contre-exemple: les erreurs des sens; en effet, si, pour prendre un exemple qu'Aristote lui-même utilise, je suis malade et que je sente le miel comme amer, il apparaît de toute évidence impossible de dire que ma sensation (le goût que je sens, l'amer) est identique à son objet (le goût du miel, le doux). Et si cela est le cas, alors la conception aristotélicienne de la connaissance sensible ne tient pas, elle est en contradiction avec certains faits; il faut donc l'abandonner définitivement. Plus grave encore: dans la mesure où tout réalisme épistémologique accepte une thèse analogue sur la connaissance sensible, l'échec de l'aristotélisme pourrait bien signifier l'échec de ce réalisme lui-même.

C'est cette difficulté que nous aimerions examiner de près dans cette étude, en nous appuyant d'abord sur les textes d'Aristote, ensuite sur ceux de Thomas, vu que le Stagirite n'est pas toujours très explicite et que le penseur médiéval le complète sur bien des points, tout en étant fondamentalement d'accord avec lui sur le sujet qui nous intéresse[2].

[1] THOMAS D'AQUIN, *In librum De Anima*, lib. III, lec. 13, 787, p. 186. ARISTOTE: «La sensation [est] identique au sensible» (*De Anima*, 431b 23, p. 196). Nous citerons les œuvres d'Aristote d'après la traduction de Tricot (Paris, Vrin) pour: *De Anima (DA)*, *Métaphysique (Mét.)*, *Meteorologicorum (M)*, *Catégories (Cat.)* et *De Generatione et Corruptione (GC)*; d'après l'édition des Belles-Lettres (Paris) pour: *Parva Naturalia (PN)*, *De Motu Animalium (MA)* et *De Partibus Animalium (PA)*. Le *De Veritate* et les commentaires de Thomas seront cités d'après l'édition Marietti (Rome et Turin) et abrégés *In*, suivi du nom de l'œuvre d'Aristote, alors que la *Somme théologique (S.th.)* sera citée d'après l'édition bilingue (Paris, Cerf).

[2] Cf. A. MANSION, «Le commentaire de Saint Thomas sur le *De Sensu et Sensato* d'Aristote», in *Mélanges Mandonnet*, Paris, Vrin, 1930, t. I, p. 96-97: «Dans la théorie des sensations (...) saint Thomas (...) est péripatéticien sans plus et n'a guère innové ou développé les doctrines du maître». Nous verrons que la deuxième partie de cette phrase devra être nuancée et que, sur le problème qui nous occupe, la position de Thomas marquera un progrès décisif sur celle d'Aristote.

1

Pour saisir clairement le sens et la portée de notre problème, il nous faut commencer par voir comment Aristote décrit la connaissance sensible. Notre philosophe l'aborde par son objet, le sensible, dont il distingue trois espèces: le sensible propre (couleur, son, saveur...), le sensible commun (mouvement, repos, grandeur...) et le sensible par accident (substance)[3]. De ces trois espèces, la première est fondamentale, en ce que les sensibles communs «sont accidents des sensibles propres» (*DA*, 428b 23, p. 172): ils ne sont perçus qu'à l'occasion de la saisie de ces derniers[4], et que la perception des sensibles par accident implique des données qui dépassent la simple sensation. Or, dans la mesure où notre problème concerne strictement la connaissance sensible, nous nous occuperons essentiellement des sensibles propres et, subsidiairement, des sensibles communs, c'est-à-dire de ce qu'Aristote appelle aussi les sensibles par soi.

Cela veut dire encore que, puisqu'il sera question des erreurs des sens, nous laisserons de côté toutes celles qui impliquent l'intervention d'autres facultés ou une association du sensible avec d'autres facteurs, c'est-à-dire les erreurs dues à l'intervention d'une faculté judicative (au sens restreint), telle que la croyance ou l'opinion — ce qui élimine notamment le cas des erreurs des sensibles par accident —, celles qui viennent de l'activité du sens commun — elles reposent sur l'association fautive de plusieurs formes[5] —, celles provoquées par l'influence des passions sur la sensation[6] et les hallucinations, où l'imagination intervient[7]. Nous nous bornerons donc à examiner le cas des illusions.

Bref, nous allons limiter notre enquête au niveau sensible fondamental, là où s'exprime le contact primitif et irréductible du monde et de l'homme, avant donc toute intervention de la conscience (sens commun), même si, bien entendu, le sensible va ensuite devenir conscient et entrer dans un jugement. Ainsi, lorsque nous parlerons d'illusion, ce n'est pas la partie psychologique de ces phénomènes que nous étudierons, mais leur mécanisme sous-jacent, qui est une condition du vécu psychologique[8].

[3] Cf. *DA*, 418a 11-23, p. 103-104. Pour les sensibles par accident et les difficultés d'interprétation qu'ils occasionnent, voir I. BLOCK, «Aristotle and the Physical Object», in *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 21, 1960-1961 et A. GRAESER, «On Aristotle's Framework of *Sensibilia*», in *Aristotle on Mind and the Senses* (G.E.R. LLOYD & G.E.L. OWEN eds), Cambridge University Press, 1978, p. 72-73.

[4] Thomas dira d'eux: «Les sensibles communs n'agissent pas sur le sens immédiatement et directement *(primo et per se)*, mais par le moyen de la qualité sensible: par exemple la surface par le moyen de la couleur» (*S.th.*, Ia q78 a3 ad2, p. 183-184).

[5] Cf. *DA*, 425b 1-3, p. 151.

[6] Cf. *PN*, 460b 1-27, p. 82-83.

[7] Cf. *DA*, 428-429, p. 167-173 et *PN*, 459-460, p. 78-83.

[8] Il va de soi que parler de mécanisme n'implique pas un point de vue mécaniste, lequel serait d'ailleurs incompatible avec l'hylémorphisme et ne se conçoit qu'à partir

Quel est donc le mécanisme de la connaissance sensible? «La sensation, dit Aristote, résulte d'un mouvement subi et d'une passion (Ἡ δ'αἴσθησις ἐν τῷ κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν συμβαίνει)» (*DA,* 416b 33, p. 95). Cela signifie que l'organe sensoriel est en puissance par rapport à l'objet extérieur et qu'il est mû par ce dernier. Le sens est en puissance, parce qu'il est indéterminé, mais dans une certaine mesure seulement, puisqu'il n'est pas la matière première; ce n'est donc pas une pure puissance, mais une puissance déterminée à un certain type d'actes, une faculté, comme l'on dira plus tard, qui est décrite ainsi par Aristote: «Pour chaque sensible, [le sens] pâtit sous l'action de ce qui possède couleur, saveur ou son, non pas en tant que chacun de ces objets est dit être une chose particulière, mais en tant qu'il est de telle qualité et en vertu de sa forme ([...] ἀλλ' οὐχ ᾗ ἕκαστον ἐκείνων λέγεται, ἀλλ' ᾗ τοιονδί, καὶ κατὰ τὸν λόγον) (*DA,* 424a 21-24, p. 139-140). En d'autres termes, la faculté sensitive reçoit la forme des objets sans leur matière, ce que notre philosophe illustre ici, comme d'ailleurs en plusieurs autres endroits, en comparant le sens à de la cire et le sensible à une empreinte: «comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ni l'or»[9]. Et de même que la cire devient semblable au sceau lorsqu'elle a reçu son empreinte, de même le sens devient semblable au sensible après l'action de ce dernier: «La faculté sensitive (τό δ'αἰσθητικὸν), est, en puissance, telle que le sensible est déjà en entéléchie (...); elle pâtit donc en tant qu'elle n'est pas semblable (ὅμοιον), mais quant elle a pâti, elle est devenue semblable et est telle que cet objet (καὶ ἔστιν οἷον ἐκεῖνο)» (*DA,* 418a 2-6, p. 102).

Cette similitude, cette identité, doit, on le voit, s'interpréter selon les notions d'acte et de puissance; ce n'est donc pas une identité tout court, mais une identité en un certain sens: «L'âme est, en un certain sens, tous les êtres (ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα)» (*DA,* 431b 21, p. 196). On retrouve ici la thèse qui nous a servi de point de départ, ou du moins l'un de ses aspects, puisque si, dans l'ordre de l'être, le sens est en puissance ce que l'objet est en acte, dans l'ordre de la connaissance, le sensible en acte est dans le sens et le sensible en puissance dans l'objet[10].

du cartésianisme. Cf. D.W. HAMLYN, *Sensation and Perception,* London, RKP, 1961, p. 28: Aristotle's «discussion is therefore at once physiological, psychological and philosophical», R. SORABJI, «Body and Soul in Aristotle» in *Articles on Aristotle,* n° 4, London, Duckworth, p. 55: «Aristotle would not argue that perception is *simply* a physiological process. For this 'simply' (...) would ignore the formal cause», et C. H. KAHN, «Sensation and Consciousness in Aristotle's Philosophy», in *Archiv für Geschichte der Philosophie,* n° 48, 1966, p. 44: «Aristotle does not speak the language of traditional dualism. He does not contrast the mental with the physical, the human consciousness with the body to which it is attached».

[9] Cf. aussi *PN* 450b 1-5, p. 55.

[10] «La sensation et le sensible présentent une double signification, et se disent tantôt selon la puissance et tantôt selon l'acte» (*DA,* 426a 23-24, p. 156). Cf. aussi le commentaire de RODIER (Paris, Vrin, 1900), t. II, p. 373 et celui de HICKS (Cambridge, 1907),

Résumée un peu brutalement, la conception que se fait Aristote de la connaissance sensible revient à celle d'un «transfert» de forme — donc de quelque chose qui n'a rien à voir avec une particule[11] —: la forme de l'objet, c'est-à-dire le sensible, «passe» dans le sens qui lui devient identique. Les termes «transfert» et «passer» sont évidemment métaphoriques, puisque la forme n'est pas sujette au mouvement local, sinon par accident; pour en donner le sens exact, il faudrait faire appel à la théorie des changements et à la physique des quatre éléments; mais comme cela n'est pas indispensable pour notre propos, nous nous contenterons de ces métaphores, en relevant toutefois que le mouvement que subit la forme est un type d'altération.

Ces indications suffiront provisoirement pour éclairer le sens de l'identité «en un certain sens» et pour faire apparaître nettement la difficulté de la compatibilité de cette identité avec le phénomène des illusions. Voyons maintenant comment Aristote rend compte de ces dernières.

En un premier temps, il note que seuls les sensibles communs et par accident sont sujets à l'erreur: «Chaque sens (...) juge de ses sensibles propres et ne se trompe pas sur le fait même de la couleur ou du son, mais seulement sur la nature (τί τὸ) et le lieu (ποῦ) de l'objet coloré, ou sur la nature et le lieu de l'objet sonore» (*DA*, 418a 14-16, p. 103-104). Je peux percevoir une tache blanche comme étant en mouvement alors qu'elle est immobile (p. ex. si c'est moi qui bouge sans le savoir), je peux percevoir cette tache comme celle d'un suaire alors que c'est celle d'un pan de mur peint irrégulièrement (p. ex. s'il fait nuit, que je croie aux revenants et que je sois particulièrement suggestible), mais je ne peux pas percevoir cette tache comme blanche et qu'elle ne le soit pas. Mais, en un second temps, notre philosophe restreint l'infaillibilité dans la perception des sensibles propres: «La sensation des sensibles propres est toujours vraie ou, du moins, sujette le moins possible à l'erreur (*DA*, 428b 17-18, p. 171), et il donne lui-même un exemple d'une telle erreur: la saveur n'est pas toujours perçue correctement, «comme il arrive à l'homme qui, après avoir goûté une saveur puissante, en goûte une autre, ou aux malades à qui tout paraît amer», et cela, «parce que c'est avec la langue pleine d'une humeur [amère] que [ces derniers] perçoivent» (*DA*, 422b 7-9, p. 130). Voyons donc comment le Stagirite explique l'illusion au niveau des sensibles propres et, pour cela, revenons au mécanisme de la sensation.

Concernant les rapports du sens et de son objet, Aristote note qu'il faut distinguer deux cas, soit qu'ils entrent en relation par l'intermédiaire d'un

p. xlix: «The external thing is always perceptible, a *percipiendum*, a potential *perceptum*, the sense-faculty is always potentially percipient: but in the process of perceiving the potential in both cases has been transformed into an actual».

[11] Contrairement à ce que certains scolastiques tardifs penseront: «On parlera dès lors des espèces intentionnelles, aussi bien chez les suaréziens que chez les thomistes, à peu près comme si elles étaient des particules matérielles» (G. PICARD, «Essai sur la connaissance sensible d'après les scolastiques», in *Archives de philosophie*, vol. IV, 1926, p. 16).

milieu, soit qu'il y ait contact direct. Le premier cas concerne la vue, dont l'intermédiaire est le diaphane[12], l'ouïe et l'odorat, où l'on observe le mécanisme suivant: «Sous l'action du [sensible], l'intermédiaire est mû, et il meut lui-même à son tour les organes sensoriels respectifs» (*DA,* 419a 27-28, p. 111). Le second cas concerne le toucher et le goût, ce dernier étant apparenté au premier: le sensible est ici en contact direct avec l'organe, par contiguïté, ou, plus précisément, car pour notre philosophe l'organe du toucher n'est pas la peau, mais se situe vers le cœur, il y a bien un intermédiaire entre le sensible et l'organe — la chair —, mais il n'est pas de même nature que ceux des autres sens. Ce qu'il faut retenir toutefois dans ce qui va suivre, ce n'est pas la nature autre des intermédiaires, mais que, chaque fois, la sensation ne peut s'effectuer en l'absence d'un moyen qui met en rapport l'objet et l'organe.

Ces indications vont nous permettre d'expliquer les illusions. En ce qui concerne l'exemple du goût dont il a été question, on voit que, dans les deux cas — réception des deux saveurs, maladie —, c'est le milieu (langue et humeur) qui déforme la sensation ou, plus précisément, la forme du milieu altère la forme sensible. On a ici la cause la plus courante d'erreurs, comme notre philosophe le souligne encore dans les *Parva Naturalia,* notamment pour le son: «Les auditeurs semblent n'avoir pas entendu ce qui a été dit, à cause de la transformation de l'air» (466b 7-10, p. 45), et dans les *Météorologiques* pour les couleurs: «La couleur blanche, vue dans une substance noire ou à travers un milieu noir, donne la couleur écarlate» (374b 10-11, p. 200)[13]. Dans d'autres cas, c'est le sens lui-même qui altère la forme sensible; ainsi, «la vue non seulement éprouve quelque chose de la part de l'air, mais aussi (...) elle agit sur lui et le met en mouvement» (*PN,* 460a 1-2, p. 81)[14]. Remarquons que, dans l'altération de la saveur, on ne distingue pas toujours très clairement si la cause en est l'organe ou le milieu; en effet, si d'une part notre philosophe

[12] Pour la théorie aristotélicienne du diaphane, voir le commentaire du *DA* de Rodier, t. II, p. 281-282.

[13] Cf. aussi *PN*, 440a 10-12, p. 30 et les précisions de Thomas dans *In PN (In librum de Sensu et Sensato),* I, 16, 228-235 & 239-240, p. 68-69, où il est dit que le mécanisme de l'affection varie suivant le sens considéré et la nature du milieu mû; notamment 239-240: «Sonus pervenit ad auditum per multos motus partium medii sibiinvicem succedentes; et simile est *de odore,* nisi quod mutatio odoris fit per alterationem medii: immutatio autem soni per motum localem. Sed *de lumine* est alia ratio. Non enim per motus sibi succedentes in diversis partibus medii pervenit lumen usque ad visum; sed per unum aliquod esse, idest per hoc quod totum medium sicut unum mobile, movetur uno motu a corpore illuminante».

[14] Il peut aussi exister une altération cyclique; tel est le cas de celle que la vue des femmes éprouve lors des menstrues (cf. *PN,* 459b 23-32, p. 80-81). Bref, «if the sense is distorted or the medium is disturbed, of course, we do not perceive the true qualities» (I. Block, «Aristotle's Theory of Sense Perception», in *The Philosophical Quarterly,* vol. 11, 1961, p. 8). Cf. aussi les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise (41, 13) et de Simplicius (126, 37) sur les conditions dans lesquelles le sensible propre peut être perçu infailliblement (cités in Rodier, t. II, p. 283).

affirme que l'organe du goût est la région du cœur, il arrive aussi qu'il considère que ce rôle est rempli par la langue[15]. Pour notre propos, cela n'est toutefois pas important: il nous suffit de reconnaître qu'il y a une double source d'erreurs possibles: la forme du milieu et la forme (physique) du sens.

Qu'en est-il maintenant des erreurs liées aux sensibles communs? De prime abord, le problème qu'elles posent paraît assez différent. En effet, si les sensibles propres ressortissent à la catégorie de la qualité, qui est altérable et indivisible, les sensibles communs relèvent de celle de la quantité, inaltérable et divisible. Il faut noter encore que les illusions dans la perception de ces derniers ne sont pas l'exception, mais la règle[16]. L'erreur de ce type la plus fréquemment mentionnée par Aristote est celle de la modification des dimensions due à la distance, c'est-à-dire une illusion qui ressortit à la vue; c'est ce qui fait, par exemple, que «le Soleil apparaît de la dimension d'un pied de diamètre, et pourtant [qu'] on est convaincu qu'il est plus grand que la Terre habitée» (*DA,* 438b 3-4, p. 169). Notre philosophe note aussi que l'éloignement modifie non seulement la grandeur, mais aussi la couleur et d'autres qualités perçues par la vue: «Les objets éloignés (...) paraissent plus sombres, plus petits et plus lisses» (*M,* 374b 17-19, p. 200-201). Cela nous indique, et la lecture d'autres textes nous le confirme, que le Stagirite considère que les erreurs concernant les sensibles communs sont parallèles à celles qui peuvent affecter les sensibles propres; dès lors, on peut penser que leur cause pourrait bien être la même que dans le cas des qualités, c'est-à-dire tantôt l'organe, tantôt le milieu.

Deux considérations au moins militent en faveur de cette hypothèse:

1° Le Stagirite souligne que le fait que le sensible commun n'ait pas de sens approprié joue un rôle dans ces erreurs: «C'est pourquoi les sens nous trompent sur ces choses» (*PN,* 442b 8, p. 36), ce qui est une manière d'affirmer que la cause se trouve du côté des organes.

2° Notre philosophe observe que la réfraction produit les mêmes illusions que la distance, et qu'elle est une propriété du milieu: «La vue paraît bien se réfléchir à partir de toutes les surfaces lisses, au nombre desquelles figurent l'air et l'eau» (*M,* 373a 35, p. 193); or l'air et l'eau sont les éléments dont le diaphane est fait. La théorie de la réfraction permet d'ailleurs à Aristote d'expliquer toute une série d'illusions, naturelles ou non, liées à la perception

[15] Cf. *DA,* 422b 1-9, p. 129-130. Selon toute vraisemblance, il y a là moins une hésitation de doctrine qu'un changement de point de vue, comme le laisse penser ce passage du *De Juventute:* «C'est dans le cœur qu'est le principe souverain des sensations, chez tous les animaux qui ont du sang, car c'est dans le principe que réside l'organe commun à tous les organes sensoriels» (*PN,* 469a 10-12, p. 106). Cf. sur ce sujet C. H. KAHN, *art. cit.,* p. 67 et, pour la thèse correspondante chez Thomas, G. VAN RIET, *Problèmes d'épistémologie,* Louvain, Nauwelaerts, 1960, p. 52-53.

[16] Cf. I. BLOCK, «Aristotle's Theory of Sense Perception», p. 8: «The other two kinds of sensibles [commun et par accident] are mistaken even in normal perception».

des sensibles propres, ainsi que les phénomènes des arcs-en-ciel, des halos et des parhélies[17].

Le Stagirite ne donne pas beaucoup plus d'indications, mais il apparaît raisonnable de tirer de ce qui précède que le milieu et l'organe, ici, altèrent la forme sensible par son aspect quantitatif ou, plus précisément, par le phénomène de l'accroissement et du décroissement qui, pour Aristote, n'est pas au sens strict une caractéristique de la quantité, mais de la qualité[18]. Ainsi, comme «la qualité en elle-même prend de l'accroissement: ce qui est blanc peut devenir plus blanc» (*Cat.*, 10b 28-29, p. 51), il se passe que, «quand elle est réfléchie, la vue est plus faible et (...) de même qu'elle fait paraître le sombre plus sombre, ainsi elle fait paraître le blanc moins blanc, et le tire vers le noir. Ainsi la vue plus forte change la couleur blanche en couleur rouge; celle qui suit, en vert; plus faible encore, en pourpre» (*M*, 374b 28-31, p. 201). «Quand elle est réfléchie,...» ou quand la distance augmente, car la réfraction a pour effet d'accroître la distance de l'objet au sens, donc d'affaiblir celui-ci et de provoquer dans la sensation une modification de la forme reçue selon les altérations dont elle est naturellement susceptible.

Thomas, dans son commentaire de ce passage des *Météorologiques*, est un peu plus précis et note que la vision à distance est source d'erreur pour trois raisons:

a) Tout agent naturel agit plus faiblement s'il est éloigné.

b) Les rayons émis par l'objet visible jusqu'à l'œil forment un cône dont la base est dans l'objet et la pointe dans l'organe, si bien que plus celui-là est éloigné, plus l'angle du sommet est aigu, ce qui diminue les dimensions de l'objet.

c) La distance affaiblit le mouvement qualitatif (l'altération), de telle manière qu'on ne perçoit pas les petites aspérités d'un objet éloigné[19].

Cela confirme que c'est bien le milieu qui est l'un des responsables, car c'est lui qui transmet les rayons lumineux et peut diminuer l'altération ou, plus précisément, puisque parler de transmission de rayons lumineux est, pour Thomas, purement métaphorique[20], c'est le diaphane qui reçoit et transmet la forme selon ses propriétés quantitatives et qualitatives.

[17] Cf. entre autres *M*, 370a 17-18, p. 174 & 373b 4-13, p. 194-195. On y trouve notamment le cas de l'illusion d'Antiphéron: «On a cité le cas d'un homme dont la vue était diminuée et peu perçante: il lui semblait toujours voir son image le précéder dans la marche, et le regarder en lui faisant face. Cette impression était due à ce que la vue de cet homme était réfléchie vers lui, (...) l'air avoisinant jouant le rôle de miroir», où la cause de la déformation est d'abord dans l'organe, et ensuite seulement dans le milieu. Cf. ce que dit Thomas de cette illusion, *In M*, III, 5, 280, p. 625: «Circa pupillam eius erat humor innaturalis grossus, alterans visum, et ipse propter infirmitatem judicabat de isto humore et de idolo in eo impresso, sicut de quodam extrinseco».

[18] Cf. *Cat.*, 6a 19-25, p. 27-28. Ainsi, les sensibles communs ont aussi un aspect qualitatif.

[19] *In M*, III, 6, 285, p. 629.

[20] «Consuevimus dicere, quod radius transit per aerem, quod reverberatur, quod

Cette explication des erreurs dans la perception de certains sensibles communs nous apparaît généralisable[21]: la cause de l'erreur est l'organe et le milieu, même si ni Aristote, ni Thomas n'ont traité systématiquement cette question. Ainsi, on peut conclure que, quel que soit le type d'erreur sensible, l'explication qu'en donne l'aristotélicisme est pour l'essentiel la même: la cause en est les caractéristiques du milieu et des organes. Il nous reste maintenant, avant d'attaquer de front la difficulté qui a motivé notre étude, à voir rapidement en quoi ce que dit encore Thomas permet de mieux la cerner.

Le philosophe médiéval commence par préciser ce qu'il faut entendre lorsqu'on dit que le sens est véridique ou dans l'erreur: «La vérité n'est pas dans les sens de telle sorte qu'ils connaissent la vérité, mais en ceci seulement qu'ils ont une exacte perception du sensible *(Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem; sed inquantum veram apprehensionem habet de sensibilibus)*» *(S.th.,* Ia q17 a2, p. 308). Cela, pour distinguer la sensation du jugement et des facultés où ce dernier entre, qui seules connaissent la vérité; le sens, lui, n'est vrai que s'il reproduit le réel sensible tel qu'il est. C'est pourquoi l'erreur des sens consistera en une appréhension du réel autrement qu'il n'est: «Il arrive donc qu'il y ait de la fausseté dans les sens du fait qu'ils appréhendent (...) les choses autrement qu'elles ne sont *(res aliter quam sint)*». L'erreur est, nous l'avons dit, une illusion. Celle-ci est cependant très rare en ce qui concerne les sensibles propres, «et vient d'une mauvaise disposition de l'organe, qui reçoit mal la forme sensible *(formam sensibilem)* (...). De là vient que certains malades, dont la langue est infectée, trouvent amères des choses douces» (p. 309).

C'est là, pour l'essentiel, les thèses mêmes d'Aristote, si ce n'est que Thomas ne parle pas ici d'altération due au milieu, mais due au sens. Cependant, il n'y a pas là matière à opposer nos deux philosophes, puisque dans le *De Veritate,* Thomas mentionne expressément le milieu: «Le sens appréhende toujours la chose telle qu'elle est *(rem ut sit),* à moins qu'il y ait un obstacle dans l'organe ou dans le milieu» (q1 a12, p. 22)[22].

Le sens perçoit donc le sensible tel qu'il est — d'où la thèse de l'infaillibilité de la saisie du sensible propre — sauf dans le cas de l'erreur — d'où la restriction apportée à la thèse précédente —, et s'il en est ainsi, c'est parce qu'il y a identité «en un certain sens» de la forme dans le sensible et dans le sens. Sur ce point, Thomas apporte d'utiles précisions.

radii intersecant [...] quod autem dicitur de motu luminis aut reverberatione ipsius metaphorice dictum est» (*In DA,* II, 14, 413-414, p. 105).

[21] Et cela même à certains cas complexes, telles les erreurs dues à la relativité du mouvement, où c'est le mouvement de la vue, donc de l'organe, qui crée l'illusion. Thomas en parle succinctement dans *In Librum de Caelo et Mundo,* II, 12, 405, p. 202.

[22] Thomas note d'ailleurs que le milieu est parfois conjoint au sens: « [...] quod est vel conjunctum, vel extrinsecum» (*S.th.,* Ia q78 a3, p. 178-179).

Le sensible dans la réalité et le sensible dans le sens ne sont pas seulement distingués par les notions d'acte et de puissance, mais un vocabulaire plus spécifique est employé pour caractériser le second: c'est une espèce *(species)* ou une intention *(intentio),* si bien que Thomas parle, par exemple, de «l'intention de la forme sensible [qui] est produite dans l'organe du sens *(intentio formae sensibilis fiat in organo sensus)*» *(S.th.,* Ia q78 a3, p. 180) sans qu'il y ait risque d'équivoque, puisque l'intention ne saurait être confondue avec la forme de l'objet, même si leur relation reste une identité *(similitudo).*

Entre l'objet et le sens, il y a le milieu; le sensible y réside-t-il en tant que forme ou en tant qu'intention? La position de notre auteur est, là aussi, claire: le sensible est intentionnellement *(per modum intentionis)* dans le milieu et non selon son être naturel *(per modum entis completi),* ce qui veut dire que l'espèce existe de la même manière dans le sens et dans le milieu, par opposition à la forme dans l'objet[23]. Autrement dit, le sensible existe dans l'âme sensitive comme il existe dans le milieu: il y a le même mode d'être.

Cela, cependant, n'est juste que d'un certain point de vue, car il existe une différence importante entre le sens et le milieu, c'est que celui-là est sentant, alors que celui-ci est sensible, ce qui entraîne qu'ils pâtissent différemment sous l'action de l'objet[24]. D'où une nouvelle précision: «Les réalités matérielles doivent exister dans le connaissant sous un mode non pas matériel, mais bien plutôt immatériel *((...) existere non materialiter, sed magis immaterialiter)*» *(S.th.,* Ia q84 a2, p. 22), cela ne signifiant pas seulement que le sens reçoit la forme sans la matière, mais que la forme n'est pas reçue matériellement, comme lorsque, par exemple, un combustible en enflamme un autre ou chauffe un mets, et encore qu'elle est reçue dans une puissance connaissante (cette considération permet aussi de hiérarchiser les sens et les facultés selon le degré d'immatérialité dans lequel ils reçoivent leur objet)[25].

[23] Cf. *De Veritate,* q27 a4 ad4, p. 523: «Species coloris est in aere per modum intentionis, et non per modum entis completi, sicut est in pariente», et *In DA,* II, 14, 418, p. 105: «Species recipitur in organo sensus aut in medio per modum intentionis, et non per modum naturalis formae»

[24] Cf. *In DA,* II, 24, 563, p. 139: «Aer autem non sic patitur ut sentiat, quia non habet potentiam sensitivam, sed sic patitur ut sit sensibilis, inquantum scilicet est medium in sensu».

[25] Si notre interprétation est correcte, alors «immatériel» n'est pas équivalent à «spirituel», puisque ce dernier terme a la même extension qu'intentionnel (cf. VAN RIET, *op. cit.,* p. 61-62 et *In DA,* II, 24, 553, p. 138: «In re sensibili habet [forma] esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale»). Ce qui rend la question délicate, c'est que dans le texte de la *Somme,* Thomas ne parle pas du tout du milieu; il note seulement: «Quae non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva», ce qui n'implique pas que seuls les êtres doués de connaissance reçoivent les formes immatériellement. Notons toutefois que même si la forme était immatériellement dans le milieu, il ne s'ensuivrait pas que la position de Thomas revienne à un matérialisme de l'âme ou à un immatérialisme du milieu: c'est une forme sans matière, mais une forme «matérielle», qui est transmise. La même chose vaut pour la position

Ainsi, nous saisissons mieux la nature de la relation d'identité qui existe entre le sens et le sensible: il y a identité «en un certain sens», parce qu'il s'agit de la même forme, mais «en un autre sens», il y a différence: le sensible est en puissance dans la substance extérieure, en acte dans le sens; dans ce dernier cas, il est espèce ou intention, c'est-à-dire que la forme n'a pas, dans les deux cas, le même mode d'être: elle est matériellement dans la réalité et immatériellement dans le sens. L'on voit donc que l'identité concerne le contenu, l'information ou, plus précisément, ce qui deviendra l'information au plan de la conscience — c'est à ce niveau qu'il faut comprendre la thèse de la quasi-infaillibilité de la perception des sensibles propres —, alors que les différences concernent la manière d'exister, et cela tant chez Aristote que chez Thomas.

2

Nous sommes maintenant à même de saisir dans toute son acuité la difficulté qui est à l'origine de notre étude. Nous la formulerons ainsi: peut-on concilier la thèse que l'espèce est identique à la forme avec le phénomène des illusions, où elles apparaissent autres? En d'autres termes, l'explication que donnent les aristotéliciens des erreurs des sens, qui est en elle-même, et compte tenu des connaissances physiques et physiologiques de l'époque, tout à fait satisfaisante, est-elle compatible avec la conception générale qu'ils se font de la sensation? Autrement dit encore, l'explication physico-physiologique des illusions (intervention du milieu, altération du sens) s'accorde-t-elle avec la conception métaphysique de la sensation (forme, acte et puissance)?

Cela entraîne encore une autre difficulté: si, étant malade, je mange du miel qui m'apparaît amer, *l'objet* de ma perception ne sera pas la forme du miel (le doux), mais l'amer, c'est-à-dire l'espèce. Or cela aussi semble difficilement conciliable avec les thèses de nos deux philosophes, puisqu'Aristote dit que: «La sensation n'est assurément pas sensation d'elle-même, (οὐ γὰρ δὴ ἥ γ' αἴσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς ἐστιν), mais il y a quelque chose d'autre encore en dehors de la sensation» (*Mét.*, 1010b 35-37, p. 228-229), et que Thomas précise: «L'espèce sensible n'est pas ce qui est senti, mais bien plutôt ce par quoi le sens connaît *(Species sensibilis non est id quod sentitur, sed magis id quo sensus sensit)*» *(S.th.*, Ia q85 a2, p. 80)[26]: l'objet de la connaissance est toujours

d'Aristote, contrairement à ce que pense Slakey («Aristotle on Perception», in *The Philosophical Review*, n° 70, 1961, p. 477-479). Il est d'ailleurs déplacé et anachronique de parler ici de matérialisme: déplacé, car l'aristotélisme est une théorie hylémorphique; et anachronique, car le matérialisme moderne auquel se réfère Slakey implique le rejet de la causalité formelle (cf. *supra* note 8).

[26] Cf. aussi *In DA*, III, 8, 718, p. 170: «Species, quae est in visu, non est quod videtur, sed est quo visus videt; quod autem videtur est color, qui est in corpore»; et M. CHASTAING, «Descartes, Fauste de Riez et le problème de la connaissance d'autrui», in *Etienne Gilson, philosophe de la chrétienté*, Paris, Le Cerf, 1949, p. 192 n. 1.

la qualité d'une substance extérieure. Bref, c'est tout le réalisme direct qui est mis en question par le phénomène des illusions: non seulement il apparaît difficile de dire que nous percevons le réel tel qu'il est, mais encore il devient douteux que nous percevions quelque chose qui est hors de nous; il faudrait, pour le moins, admettre dès la connaissance sensible un intermédiaire entre le sujet et le monde, médiatisant l'accès à la réalité. Or, c'est ce rôle de *tertium quid* que joueront les idées au XVIIe s., les sensations au XVIIIe et les *sense-data* au XXe s.; et ce n'est pas par hasard que ce mouvement remonte à Descartes, dont la démarche accorde une grande importance aux problèmes posés par les illusions. On voit donc clairement que la difficulté soulevée ne concerne pas seulement l'aristotélicisme, mais touche la possibilité même du réalisme épistémologique.

Voyons donc si l'on trouve chez nos deux auteurs des indications qui permettraient de surmonter ces difficultés. Ce qui fait problème, c'est bien entendu la thèse de l'identité «en un certain sens»; nous avons vu comment il faut la comprendre, mais peut-être, interrogés plus spécifiquement selon le point de vue qui nous occupe, les textes nous donneront-ils d'autres indications. Dans un passage, Aristote précise que l'identité dont il s'agit est générique et non spécifique: «Ce qui est en puissance [le sens] est affecté par ce qui est en acte, aussi y a-t-il identité de genre entre le sens et le sensible» (*PA*, 647a 8-9, p. 23-24)[27]. Or cela apparaît bien comme une solution à la difficulté: l'identité signifie qu'au niveau générique, le sensible propre est saisi infailliblement — la vue perçoit infailliblement une couleur —, alors qu'au niveau spécifique, il peut l'être de manière erronée — la vue ne perçoit pas infailliblement le rouge —[28]: le sens est génériquement identique au sensible, il peut en être spécifiquement distinct; et c'est bien ainsi qu'Aristote présente la connaissance du sensible propre, lorsqu'il l'introduit: «J'entends par sensible propre celui qui ne peut être senti par un autre sens et au sujet duquel il est impossible de se tromper: par exemple, la vue est le sens de la *couleur*, l'ouïe, du *son*, et le goût, de la *saveur*» (*DA*, 418a 11-14, p. 103). L'ennui, c'est que dans un autre texte l'identité est manifestement conçue comme spécifique: «Que le sensible soit *blanc*, c'est là un point où on ne peut se tromper» (*DA*; 428b, 21, p. 171), si bien que la difficulté reste entière[29].

[27] Cf. aussi *GC*, 323b 31-33, p. 64: «Il faut nécessairement aussi que l'agent et le patient soient génériquement semblables et identiques, mais spécifiquement dissemblables et contraires».

[28] C'est l'interprétation de Hamlyn (cf. *op. cit.*, p. 26-27).

[29] Van Riet utilise un autre registre pour apprécier la différence entre les deux identités, mais cela a aussi pour conséquence de les rendre inaptes à résoudre notre difficulté. Il reprend la thèse de *GC* que nous avons citée (*op. cit.* p. 57, cf. *supra* note 27), mais la fait jouer dans l'ordre de l'être et non dans celui du connaître: «Etant donc d'une autre nature que son objet, et distant de lui, l'organe ne sera pas modifié suivant la nature de son objet et ne lui deviendra pas spécifiquement semblable» (p. 55).

Aristote paraît même ne pas être très conscient qu'il y a là un grave problème. En va-t-il de même pour Thomas? Un texte au moins nous permet de penser que ce n'est pas le cas: «Etant donné que les sens sont quelquefois affectés autrement que n'est la chose, on doit convenir qu'ils nous manifestent quelquefois cette chose autrement qu'elle n'est. Ainsi nos sens nous trompent au sujet de la chose, non au sujet du sentir (*(...) fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire)*» (*S.th.*, Ia q14 a2, p. 310)[30]. Si conformément à notre point de vue, nous laissons de côté la composante psychologique de ce passage — la référence à la conscience sensible —, pour nous intéresser au mécanisme qui lui est sous-jacent[31], nous remarquons que la première phrase paraît rompre l'identité de la forme et de l'espèce, alors que la seconde rétablit une identité entre l'espèce et ce qu'il faut bien aussi appeler une forme. Pour le clarifier et le développer, reprenons notre exemple: si je suis malade, et que je perçois du miel comme amer alors qu'il est doux, le passage de Thomas revient à dire que l'espèce (l'amer) est différente de la forme (le doux), mais que cependant cette espèce est identique avec ce qui m'affecte réellement: lorsque j'éprouve de l'amertume, je l'éprouve réellement et ne me trompe pas à son sujet. Or, ce qui m'affecte réellement, c'est, en vertu du mécanisme de la sensation, la forme sensible (le doux) altérée par le milieu, qui la transforme en amertume. Bref, ce mécanisme fait intervenir trois facteurs: l'espèce, la forme affectant le sens et la forme de l'objet, la première forme étant la seconde telle qu'elle est transmise par le milieu, qui peut donc l'altérer ou non[32].

Il y a donc composition de formes dans le sensible perçu; mais cela ne pose aucun problème de doctrine, puisque Aristote reconnaît explicitement que les formes peuvent se composer pour produire une seule sensation: «Il y aura une [sensation] formée à partir de deux mouvements» (*PN*, 447a 27-28, p. 47), si

[30] Notons bien que «chose» est ici un terme général qui désigne tout sensible et non seulement le sensible par accident, puisque Thomas ne l'oppose pas au sensible par soi, mais au sentir.

[31] Ce qui est indispensable car, comme le note Rodier, Aristote, lorsqu'il parle des erreurs dans la perception des sensibles propres, ne fait pas allusion au phénomène de la conscience: «Quand Aristote affirme que la sensation des propres est toujours vraie, il n'entend pas parler de la certitude subjective immédiate de la sensation, comme le prouve la restriction même qu'il fait ici [(...) ou du moins, sujette le moins possible à l'erreur (*DA*, 428b 19)]» (t, II, p. 431). Autrement dit, et dans un langage plus contemporain, le sensible n'est pas un *sense-datum* (cf. I. BLOCK, «Aristotle's Theory of Sense Perception», p. 2-5 et HAMLYN, *op. cit.*, p. 176: «Sense-data are that which we directly apprehend; or, in other words, something about which it is logically impossible to be mistaken»). Voir encore le commentaire de ce passage de Thomas in R. VERNEAUX, *Epistémologie générale*, Paris, Beauchesne, 1959, p. 124.

[32] Techniquement parlant, il y a toujours altération — mais non déformation — par le milieu, puisqu'il y a toujours milieu: «Non enim diversitas colorum causatur ex luce solum, sed ex diversa dispositione diaphani recipientis» (*S.th.*, Ia q14 a6, p. 185), ce qui a suscité ce commentaire de G. Picard: «Les couleurs sont objectives pour [Thomas], c'est clair, mais (...) elles ne sont pas un grossier badigeon étalé sur les corps» (*op. cit.*, p. 89).

bien que l'âme ne distingue pas les deux formes: «Si donc la sensation en acte est unique, l'âme prétendra que ces objets sont uns. Il est donc nécessaire qu'ils se combinent» (*PN*, 447b 14-16, p. 48). Ainsi, par exemple, quand on perçoit une odeur, c'est l'air odorant qui affecte le sens: «L'air, en effet, devient odorant comme ayant subi une certaine passion» (*DA*, 424b 15-16, p. 142).

Cela a deux conséquences importantes:

(i) D'une certaine façon, il n'y a jamais illusion du sens, puisque ce dernier saisit réellement la forme-amer. Celle-ci existe donc, elle n'est pas une illusion, un non-être: «Je sens le miel comme amer» ne signifie pas «Je sens quelque chose qui n'existe pas». Il y aura toutefois illusion dans le sens où le miel n'est pas, en lui-même, amer, et erreur au niveau du jugement perceptif, si j'identifie la forme qui m'affecte (l'amer) à la forme sensible de l'objet, parce que cette dernière n'est pas l'amer, mais le doux.

(ii) Si l'on considère que la sensation consiste dans le rapport entre l'espèce et la forme affectante — et non entre l'espèce et la forme de l'objet —, alors l'identité peut être sauvegardée (la sensation impliquera l'identité de l'espèce et de la forme affectant le sens) et l'infaillibilité restaurée. Il reste ensuite, bien sûr, à séparer la forme affectante de celle de l'objet, c'est-à-dire à déterminer l'influence du milieu, mais c'est là la tâche du physiologiste et du physicien, non celle de l'épistémologue et du métaphysicien.

L'analyse de l'identité en termes de genre et d'espèce acquiert, elle aussi, un sens satisfaisant si l'on accepte ces développements: on dira qu'il y a identité générique entre l'espèce et la forme de l'objet et identité spécifique entre l'espèce et la forme affectant le sens.

On pourrait objecter cependant que si l'explication qui vient d'être donnée est adéquate lorsque c'est le milieu qui altère la forme, elle ne va pas lorsque c'est le sens qui le fait, comme par exemple dans le cas du daltonisme, où le milieu n'a aucune action déformante. Il est facile toutefois de rendre compte de ce dernier cas en introduisant un nouveau facteur: la forme (matérielle ou physique) du sens, qui peut altérer la forme affectante et ainsi expliquer l'illusion; et ici encore, nous restons dans le cadre de l'aristotélicisme, puisque le Stagirite dit: «Que la sensation n'arrive à l'âme que par le corps (διὰ σώματος), c'est évident» (*PN*, 436b 6-7, p. 22). Bref, il ne peut y avoir erreur que s'il y a composition de formes[33]; et, peut-on ajouter, comme il y a toujours une telle composition dans la sensation — vu qu'elle implique toujours un milieu —, l'erreur y est toujours possible, mais plus ou moins, selon la nature de cette composition[34]. Cependant, nous le répétons, c'est la tâche du physiologiste et du physicien de déterminer les critères qui doivent permettre de

[33] Cf. A. GRAESER, *art. cit.*, p. 86: «An αἴσθησις can be 'wrong' if and only if it is concerned with the perception of some complex αἰσθητόν.»

[34] Cette composition se complexifie encore si l'on tient compte du fait qu'un sensible propre n'est jamais perçu indépendamment d'un sensible commun.

distinguer une sensation correcte, normale, d'une sensation erronée, anormale; il n'y a plus là matière à problème philosophique[35].

Malheureusement, le prix à payer pour la solution que nous proposons paraît très lourd, en ce qu'elle ne fait qu'exacerber la seconde difficulté que nous avons soulevée: prétendre que la forme affectante est la forme perçue, c'est affirmer que le sens ne sent rien, si ce n'est la modification de son organe *(«sensus non sentit nisi passiones sui organi»)* (*S.th.*, Ia q85 a2, p. 80), thèse qui est, on l'a vu, rejetée sans ambiguïté par Aristote et Thomas, et à propos de laquelle ce dernier précise ici qu'elle est manifestement fausse *(«haec opinio manifeste apparet falsa»)*, puisqu'elle implique le relativisme: tout ce qui paraît est vrai *(«omne quod videtur est verum»)*. La situation n'est cependant pas si fâcheuse qu'elle apparaît au premier abord. En effet, les développements que nous avons présentés n'impliquent pas que tout ce qui paraît est vrai absolument parlant, puisqu'il faut distinguer maintenant trois niveaux dans la connaissance sensible: un premier où toute sensation est infaillible — le sentir dont parle Thomas, où il y a identité de forme —, puis un second où l'illusion peut exister — la composition des formes — et enfin un troisième où l'erreur est possible étant donné l'intervention du jugement. Or, la vérité au premier niveau n'implique pas une vérité aux autres, et on remarque que Thomas, dans ce passage, se situe aux deux derniers niveaux, comme le montre la suite du texte: «Si le goût ne perçoit que sa propre modification *(propriam passionem)*, celui dont le goût est sain et qui juge le miel doux, jugera juste *(vere judicabit)*, et de même celui dont le goût est infecté et qui juge le miel amer. L'un et l'autre jugent selon l'impression de leur goût. Par conséquent, toute opinion sera également vraie, et de façon générale, toute conception *(omnis opinio aequaliter erit vera, et universaliter omnis acceptio)*». Thomas n'a donc pas, dans ce texte, le même point de vue que celui que nous avons développé et qui apparaît aussi dans le passage où il était question du sentir; et c'est encore cette différence de point de vue qui permet de ne pas opposer absolument la forme *id quod* et la forme *id quo:* si, au premier niveau, la forme affectante est bien un objet, ce n'est plus le cas au second, elle est alors ce par quoi le sens connaît (bien ou mal). Or de nouveau, lorsque Thomas nie que la forme soit objet, c'est lorsqu'il se place au second niveau[36].

[35] Aristote donne quelques indications sur la partie physiologique de cette tâche in *MA*, 701b 13-28, p. 62-63.

[36] Cela signifie aussi que si, d'une certaine manière, le premier niveau implique l'introduction de *sense-data*, ce que, au sens strict, le sensible n'est pas (cf. *supra* n. 31), il faut bien remarquer que c'est en un sens très particulier, puisque de tels *sense-data* ne remettent aucunement en question le réalisme direct de l'aristotélicisme: la forme que le sens perçoit adéquatement est un élément du monde qui a subi, au pire, une altération «physique». Nos conclusions rejoignent, pour l'essentiel, celles de Gredt: «La couleur reçue dans l'œil par les ondes lumineuses qui touchent immédiatement la rétine, le son vibrant dans la membrane basilaire en contact immédiat avec le nerf acoustique, les corpuscules odorants pénétrant jusqu'à la membrane pituitaire, la matière dissoute par

Ainsi, le mécanisme de la connaissance sensible, qui est un, peut être lu à trois niveaux : celui de la sensation (le sens sent la forme affectante), celui de la perception (le sens perçoit la forme de l'objet) et celui du jugement. Une place particulière est occupée par le second niveau, en ce sens que c'est là que notre connaissance sensible peut être dite connaissance de la réalité, des choses — c'est donc là que s'exprime le réalisme immédiat —, ce qui se reflète dans le langage ordinaire et dans la conscience que nous avons de nos actes; par exemple, on dit : « Je vois telle couleur » et non pas quelque chose comme : « Je vois la lumière me transmettant telle couleur »[37]. Or Thomas se place le plus souvent à ce point de vue, d'où la négation que la forme affectante soit objet[38]; mais lorsqu'il lui arrive de se situer au premier niveau, son propos change, et il va même jusqu'à dire que la conscience que nous avons de notre connaissance sensible comprend « une sorte d'illusion naturelle »[39] : nous croyons percevoir le sensible lui-même, comme s'il n'y avait pas de milieu[40].

3

La difficulté qui a motivé notre étude peut donc être levée, et cela dans le cadre de l'aristotélicisme, dont il a certes fallu étendre et affiner certaines thèses, c'est-à-dire dans le cadre du réalisme immédiat. Les illusions des sens ne mettent pas en péril l'affirmation que nous connaissons le monde extérieur et non ce qui se passe en nous — des « idées » — et que nous le connaissons tel qu'il est. Cela cependant ne veut pas dire, nos propos en témoignent, qu'il faut voir dans l'insistance que les philosophes mettent à discuter la question des erreurs des sens un préjugé idéaliste ou sceptique, comme le fait Gilson, qui

la salive qui parvient jusqu'aux extrémités du nerf gustatif, la pression des parties sous-cutanées au niveau des corpuscules tactiles, voilà les vrais objets de nos sens » (« Le dernier fondement de notre certitude du monde sensible », in *Revue thomiste*, 1922, p. 342), si ce n'est que le terme « vrai » ne doit pas être pris absolument, sa validité étant limitée au premier niveau ; au second, « les vrais objets de nos sens » sont les qualités des corps.

[37] Cf. *In DA*, II, 21, 507, p. 127 : « Visus non *percipit* colorem ut aeris, vel ut aquae, sed ut corporis colorati distantis, et secundum eamdem mensuram ». Ce niveau est donc bien celui de la *perception* normale.

[38] Cf. *Quodl.*, 7 al, cité in PICARD, *op. cit.*, p. 66 : « Species intelligibilis se habet ad intellectum possibilem sicut species lapidis ad oculum (...) primum ergo medium [lumen] et secundum [species] non faciunt mediatam visionem, immediate enim dicitur aliquis videre lapidem quamvis eum per speciem eius in oculo receptam et per lumen videat : quia visus non fertur in haec media tanquam in visibilia, sed per haec media fertur in unum visibile quod est extra oculum ».

[39] G. PICARD, *op. cit.*, p. 88.

[40] « Omnia enim sensibilia sentimus per medium extraneum : sed in gustabilibus et tangibilibus latet : quia sicut prius diximus, si per aliquam pellem nobis circumpositam, omnia tangibilia sentiremus, ignorato, quod aliquid esset prohibens, similiter nos haberemus ad sentiendum per medium, sicut et nunc nos habemus sentientes in aqua et aere. Putamus enim nunc quod tangamus sensibilia ipsa, et nihil sit medium » (*In DA*, II, 23, 542, p. 135).

parle des «illusions, rêves, hallucinations, toute la gamme des états pathologiques si chers aux sceptiques et aux idéalistes de toute espèce»[41], car s'il y a effectivement un usage idéaliste et sceptique de ces phénomènes, on est aussi obligé d'admettre que le réalisme aristotélicien y trouve des apories de taille; et ce n'est pas non plus en attirant l'attention sur leur caractère anormal et peu fréquent qu'on sauvegarde la définition métaphysique de la sensation, telle que le réalisme direct la conçoit.

Ce problème est donc pertinent pour le réalisme — on le voit aussi dans le fait qu'Aristote et Thomas le discutent à partir de thèses qui leur sont propres —, c'est pourquoi il est traité et résolu comme un problème interne; on le remarque encore particulièrement si l'on replace l'épistémologie réaliste de nos deux philosophes dans le cadre de leur métaphysique. A propos du sensible perçu, le Stagirite note que «si vraiment le sensible existait seul, rien n'existerait si les êtres animés n'existaient pas, puisqu'alors il n'y aurait pas de sensation» (*Mét.*, 1010b 30-31, p. 227); s'il n'y avait que des sensibles en acte, des espèces, il faudrait «nécessairement que périssent et subsistent simultanément l'ouïe et le son [...] et, pareillement, les autres sons et les autres sensibles» (*DA*, 426a 16-19, p. 156): les objets n'existeraient qu'en tant qu'ils seraient perçus. Ici, il faut se garder de tout anachronisme et éviter de parler sans précaution de critique de l'idéalisme, car ce qu'Aristote vise, c'est le relativisme de Protagoras et, comme le note Block, ce relativisme est réaliste, non idéaliste: c'est parce que le monde — qui existe — change continuellement que nous n'en avons pas de connaissance objective[42]. Cela n'empêche pas toutefois que la conception de la sensation que notre philosophe développe ait, de son propre aveu, un rapport avec le réalisme ontologique, puisqu'il nie explicitement qu'on puisse douter de la réalité du monde extérieur: «Que les substrats (ὑποκείμενα), qui produisent la sensation, n'existassent pas aussi indépendamment (ανευ) de la sensation, c'est ce qui est inadmissible» (*Mét.*, 1010b 33-35, p. 228). En effet, «le sensible existe certes avant (πρὸ) l'animal ou la sensation, car le feu et l'eau, et autres éléments de cette nature, à partir desquels l'animal est lui-même constitué, existent aussi avant qu'il n'y ait absolument ni animal, ni sensation» (*Cat.*, 8a 8-11, p. 38).

C'est cette position métaphysique qui fait que les difficultés occasionnées par les illusions n'engendrent aucune velléité de scepticisme (sur l'existence du monde extérieur) ou d'idéalisme: elles n'ont pas pour effet qu'Aristote et Thomas enferment le sujet en lui-même, dans le monde de ses «idées», mais sont résolues dans la même attitude réaliste: à la base, il y a le rapport du sens et du sensible, extérieur au sens, première donnée que rien ne peut mettre en

[41] E. GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, Paris, Vrin, 1939, p. 197.

[42] I. BLOCK, «Aristotle and the Physical Object», p. 93: «Protagoras' relativism was an objective relativism. It was the physical world that constantly changes, and we could have no objective knowledge of it».

doute et qui doit servir de principe d'explication pour résoudre ces difficultés. Bref, que nous nous trompions ou pas, ce qui est perçu est toujours une forme et non une «idée»: même dans les illusions, nous ne percevons pas quelque chose qui est «en nous», mais une forme «extérieure». Il faut même, pensons-nous, aller jusqu'à dire que le problème cartésien n'est pas formulable en contexte hylémorphique et que rien ne correspond dans l'aristotélisme aux «idées» cartésiennes, puisque la forme que l'âme devient ne se conçoit pas hors du mécanisme perceptif physico-physiologique. Autrement dit, le scepticisme et l'idéalisme sont des doctrines dont la possibilité présuppose une autre conception de l'âme, du sujet connaissant et de la sensation que celle que nos deux philosophes ont élaborée.

Cela signifie aussi, et ce sera notre dernière remarque, qu'au niveau fondamental de la connaissance sensible, le réalisme direct ne saurait être mis en péril par les arguments cartésiens, que ce réalisme soit aristotélicien ou non, peu importe, donc que l'usage cartésien et post-cartésien des erreurs des sens et les conclusions qui peuvent en être tirées n'ont aucune pertinence dans un autre contexte ontologique[43].

[43] Je remercie Yves Page pour ses critiques amicales; elles m'ont permis d'améliorer mon texte sur bien des points.