

DEBATES and DIRECTIONS

„Πλὴν τῆς γῆς”. Le sens du toucher et l’unité thématique du traité *De l’âme* d’Aristote *

Alexander BAUMGARTEN

Université „Babes-Bolyai” de Cluj
1, M. Kogălniceanu, Cluj-Napoca, Roumanie
alexbaum7@web.de

„Πλὴν τῆς γῆς”. The Sense of Touch and the Thematic Unity of the Aristotelian Treatise On Soul

Abstract. In this paper I shall debate the thesis according to which in the Aristotelian treatise On Soul the sense of touch works as a kind of knot for the knowledge faculties and, implicitly, as a unity for the entire treatise: it has a primitive function in the feeding process, it also represents a starting point for both the faculty of motion and knowledge, then relates itself symmetrical to the sense of vision through the typology of the intermediaries and to the intellect through the criterion of nonbeing, and finally reveals to the receiver a kind of truth that has no more the false as an alternative. On the other hand, the intellect recovers in its own faculty the sense of touch by recreating its functions in the connection between intellect and the indivisible intelligibles. Given these relations, the sense of touch represents the main connection of the treatise’s large themes from the question of motion to that of knowledge and it is also literally (certain aristotelian remarks over the theme of earth being taken into consideration here) related to the living body.

Keywords: Aristotle, touch, sense, intellect, vision, *cognitio indivisibilae*, nonbeing

Le traité *De l’âme* d’Aristote¹ a connu un destin historique spectaculaire, qui a déterminé son interprétation dans des milieux culturels variés qui ont soutenu soit la cohérence thématique absolue du texte, soit un éclectisme qui vient de la transmission manuscrite. Depuis l’hypothèse lancée par Torstrik en 1862² concernant la possibilité de la superposition dans le Livre III de deux rédactions différentes chronologiquement, jusqu’à

* Le présent étude est partie d'une recherche subventionné par le Conseil National pour la Recherche Scientifique (CNCSIS, Roumanie), dans le projet de recherche "Thomas d'Aquin et les sources de la modernité philosophique", code 2410.

l'analyse de David Ross³ et de Francois Nuyens⁴, à la moitié du siècle passé, des thèses d'un traité considéré dans la perspective d'une évolution, et jusqu'à l'idée, lancée par Amélie Rorty et Marta Nussbaum⁵ concernant la possibilité qu'Aristote n'aurait pas achevé son traité, idée générale partagée par partie importante de l'exégèse moderne du texte. A l'opposition avec cette présupposition d'inachèvement, la position de l'exégèse ancienne et médiévale est relativement univoque, commandée par la présupposition d'autorité: „Est autem consideranda mirabilis diligentia et ordo in processu Aristotelis”⁶, comme s'exclame, dans un accès d'admiration enthousiaste, Thomas d'Aquin dans un passage du traité *De unitate intellectus*.

A la première vue, les deux positions semblent irréconciliables. Il nous reste la possibilité de nous interroger sur l'intention initiale d'Aristote, en prenant en compte l'existence d'un concept unique dont la détermination court à travers tout le traité. Dans ce qui suit, nous essaierons de définir le concept qui pourrait assurer une telle unité du traité en commençant avec un étonnement provoqué par la constatation de quelques aspects communs, d'une part, concernant la structure du premier Livre et de l'autre, concernant la structure des deux Livres suivants. Ainsi, dans la critique faite à l'adresse de la pensée de ses prédécesseurs concernant l'âme, Aristote décide de classer cette pensée selon le critère de la faculté à laquelle l'âme a été réduite par ces prédécesseurs : „pour les uns la pensée, pour les autres le mouvement”⁷. De plus, Aristote lui-même semble tenté de déclarer que ce critère n'est pas purement objectif, mais qu'il s'ajoute à un genre propre de réflexion sur l'âme, *le genre* assumé par l'auteur : „et nous avons reçu **aussi** de la part des prédécesseurs l'idée que l'âme a presque les mêmes deux propriétés – *παρειλήφαμεν δὲ καὶ παρὰ τῶν προγεγεστώρων σχεδὸν δύο ταῦτα περὶ ψυχῆς*”⁸. La présence de l'adverbe *καὶ* dans ce passage montre clairement la raison de notre présupposition. L'argument le plus évident qui pourrait être proposé à la faveur de l'idée qu'Aristote semble avoir réellement utilisé aussi à son compte cette division est une analyse de la composition des Livres II et III. En réalité, le Livre II commence par un seul chapitre dédié aux difficultés de la définition et continue par deux chapitres dédiés aux fonctions de l'âme, qui sont la nutrition, le désir, la sensibilité, le mouvement et la pensée⁹. L'étonnement mentionné plus haut a été provoqué par la saisie de la distribution de la discussion aristotélicienne sur le toucher autant dans l'analyse de la définition de l'âme, que dans l'analyse de la nutrition, du mouvement et, naturellement, de la connaissance. Vraiment, le toucher est un critère de la vie¹⁰. La nutrition ne peut se manifester séparément du

toucher, bien que le toucher soit une forme fondamentale de contact et d'assimilation¹¹ et qu'il soit engagé implicitement dans le cas du mouvement¹². On peut, même, proposer une liste plus longue d'interrogations liés au rôle du toucher dans un possible schéma unitaire du traité, et utiliser l'ordre de ces questions dans l'analyse qui suit :

1) Y a-t-il dans le premier Livre une critique *unitaire* de la pensée des prédécesseurs, qui assimile dans un plan *unitaire* les deux critères de division – la connaissance et le mouvement ? Dans le cas affirmatif, ce critère devrait nous apprendre quelque chose sur l'unité dont relèvent, pour le reste du traité, ces deux critères.

2) Y a-t-il un plan de classification par ordre de succession de degrés dans le système de la sensibilité, où le toucher jouerait un rôle à part ? Dans le cas affirmatif, le rôle de la simplicité absolue du toucher devrait avoir comme contrepoint le sens de la vue, le plus complexe des sens, et la règle d'une succession par degré de complexité étendue à tous les sens pourrait permettre la subordination, seulement esquissée chez Aristote, des éléments de la vue au toucher.

3) Y a-t-il moyen d'établir un critère unique qui nous conduise de la plus simple forme de connaissance jusqu'à la forme la plus complexe, c'est-à-dire du toucher à l'intellect ? Dans le cas affirmatif, l'accès de l'intellect à la vérité et l'accès du toucher à la vérité seraient liés et auraient tous les deux comme objet principal l'existence du vivant dans le monde.

4) Quel est le rôle du toucher dans le cas du mouvement ?

1. L'UNITÉ DES CRITIQUES DES PRÉDÉCESSEURS ET L'IRONIE DE LA TERRE

Dans le 2^e chapitre du Livre I, Aristote propose une classification symétrique de la pensée des prédécesseurs dans deux classes principales, selon que les uns ont défini l'âme par le critère du mouvement, les autres par le critère de la connaissance.

Ainsi, pour ce qui est la première classe, la principale critique qu'Aristote formule à l'adresse de Démocrite, puis, des Pythagoriciens, est d'avoir considéré nécessaire d'attribuer le mouvement à l'âme pour expliquer pourquoi, en général, un vivant est doté de cette faculté : „estimant qu'un principe non mù ne peut en mouvoir un autre”¹³ ou „la tradition recue des anciens attribue à l'âme à peu près ces deux caractères. Selon certains, l'âme est par excellence et fondamentalement le principe moteur”¹⁴. Le contre argument pour ce préjugé est formulé tout au long du

troisième chapitre du même livre : „il n'est pas nécessaire que le moteur soit lui-même en mouvement”¹⁵. Si nous reformulons les trois passages cités plus haut sous la forme d'une conception sur le mouvement de l'âme qu'Aristote pourrait avoir attribué aux deux penseurs présocratiques, cette formule serait : „le mouvant mobilise le mû”. Ainsi, si nous relisons, dans cette perspective, l'argumentation du troisième chapitre sur le „mouvement” du principe psychique, nous constatons quelque chose d'intéressant : Aristote ne critique pas intégralement ce principe, ne nie pas le fait que l'âme se meut, mais nie le fait que l'âme trouvée dans un acte présupposé réalisable sans le support d'une corporalité pourrait mouvoir. Autrement dit, c'est comme si Aristote formulerait le fait que le principe „le mouvant mobilise le mû” ne représente qu'une formule imprécise d'un fait vrai, dont la formule correcte serait „le mouvant compris comme principe dont la nature ne peut être actualisé en dehors d'un sujet, mobilise le mouvant dont le mouvement ne peut être réalisé sans un principe pour lequel il n'est que sujet”.

Une telle formule, déployée ainsi, ressemble de manière frappante avec ce qu'expose et critique Aristote quand il s'agit du critère de la connaissance. Ici on parle d'Empédocle, qui reprend la théorie de Platon sur la connaissance du semblable par le semblable dans le *Timée*¹⁶.

A la différence du cas du mouvement, Aristote attribue alors à Empédocle une formule qu'il critique, à son tour et de laquelle résulte la symétrie avec ce que nous avons proposé plus haut, comme reformulation de la critique du mouvement : „le semblable est connu par le semblable – γινώσκεισθαι γὰρ τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον”¹⁷. La formule est répétée plusieurs fois dans le contenu du premier Livre¹⁸. La première fois, dans le même chapitre, où Aristote associe les partisans de la théorie avec ceux qui réduiraient la nature de l'âme aux éléments.

Mais, pour trouver pourquoi l'élément ne peut pas avoir accès à l'individuel, il faut que nous nous reportions à un passage du début du 4^e chapitre du Livre III, où Aristote reprend cette théorie et nous met devant le même étonnement ressenti en constatant, qu'en effet, il ne critique pas intégralement les présuppositions présocratiques sur la nature du mouvement de l'âme. C'est vrai qu'un objet situé dans l'intellect avant qu'il soit en acte bloquerait la connaissance. Cet objet serait étranger (ἄλλότριον) et s'opposerait à la réceptivité, déterminant une parution qui empêcherait le rapport de l'intellect avec le réel donné (conduisant, pourrions-nous dire, vers un solipsisme évident). Cet objet porte le nom (rarement utilisé dans le *corpus* aristotélicien) de παρεμφαινόμενον. Son

principal trait consiste dans le fait d'être en acte, ce qui détruit la nature de simple puissance de l'intellect, et ressemble au „pouvoir” de l'intellect conçu par Anaxagore, définition louée par Aristote. Mais, supprimer ce **παρεμφαινόμενον** ne signifie pas implicitement débloquent la pensée ; ça signifie seulement que la pensée doit être „capable de recevoir la forme et tel en puissance”¹⁹. Cette fois, la formulation est décisive, car elle indique le fait que le principe de la connaissance du „ressemblant par le ressemblant” n'est pas infirmé, mais seulement sanctionné et reformulé, éventuellement, ainsi : „le ressemblant en puissance connaît le ressemblant en acte”. Maintenant on peut comprendre que l'âme ne peut pas être un élément parce que l'élément ne peut jamais être seulement en puissance.

Nous pouvons remarquer, maintenant, la ressemblance des deux critiques : dans toutes les deux, Aristote critique l'attitude de ses prédécesseurs dans la perspective d'un argument qui n'est pas précisé ici, mais avec qui le lecteur, de la *Métaphysique*, I, s'est facilement habitué : les prédécesseurs ont réduit l'être à l'acte bien que l'être ne soit pas du tout seulement un acte. L'être a plusieurs significations parmi lesquelles la plus importante est celle d'être en puissance. Par ailleurs, le thème commun de la critique des prédécesseurs dans *De l'âme*, I, pourrait être le fait qu'ils réduisent l'être à l'acte et, pour cette raison, ils réifient l'âme, manquant ainsi de le traiter comme un *principe*. Dans ce qui suit, nous allons argumenter l'idée que le thème du toucher dans notre traité est le développement de cette intuition originaire de la présence dans le monde comme assimilation du corps du monde même par le vivant.

Ainsi, quand Aristote énumère les attitudes présocratiques d'identification de l'âme avec des différents éléments, il a un accent ironique : „tous les éléments, sauf la terre, ont trouvé leur partisan— **πλήν τῆς γῆς**”²⁰. Bien que la terre n'apparaisse que chez les auteurs qui réduisent l'âme à tous les éléments, la théorie „élémentariste” n'est pas correcte, parce que les éléments du corps qui ont comme fondement la terre (les os, les cheveux, les tendons) sont dépourvus de sensibilité, comme il le dit d'ailleurs dans un autre passage²¹. Nous proposons de considérer que l'expression **πλήν τῆς γῆς** est ironique. C'est comme si Aristote avait dit : voilà, les prédécesseurs ont réduit l'être (de l'âme) à l'acte, mais, dans leur tentative, ils n'ont pas eu le courage d'assumer précisément l'élément qui symbolise le plus concret, mais il ont préféré des éléments plus „purs”, comme l'air, l'eau ou le feu, comme s'ils avaient pressenti que la nature de l'âme n'est pas un être en acte, mais en puissance. De fait, il aurait mieux valu assumer la terre parce qu'elle est la

plus concrète et peut rendre, quoiqu'au niveau symbolique mais de la manière la plus efficace, le vivant sur la terre, dans le monde sublunaire. S'ils avaient assumé aussi la terre parmi les éléments, les Anciens auraient compris, peut-être, à quel point il faut situer de manière concrète l'âme dans le corps du vivant dans le monde, mais aussi à quel point il faut que l'âme demeure pure (en puissance) afin qu'elle puisse assumer ce maximum de concret dans sa manifestation.

2. LE TOUCHER ET LE SYSTÈME DE LA SENSIBILITÉ: LA SYMÉTRIE AVEC LA VUE

La faculté de la connaissance, selon sa description commençant de la moitié du Livre II et jusqu'au 8^e chapitre du Livre III, peut être subsumée à un principe de continuité qui nous conduit du système de la plus simple forme de perception sensible, qui est le toucher, jusqu'à la forme la plus élevée de réceptivité, qui est l'activité de l'intellect. Deux arguments soutiennent ce principe de continuité. Le premier argument est explicitement formulé par Aristote lui-même : au moins dans le cas des animaux qui peuplent l'univers sublunaire, tous ceux qui ont une faculté, quelle qu'elle soit, ont aussi toutes les facultés qui sont inférieures à la première²², selon les figures géométriques de plus en plus complexes inscrites les unes dans les autres²³. Le second argument n'est pas formulé explicitement, mais résulte d'une série d'indications répandues dans le texte. Ainsi, la sensation est comprise à l'intérieur des deux limites en-dehors desquelles la sensation ne peut pas être définie : les sensibles trop faibles échappent aux organes des sens, et les sensibles les plus intenses détruisent ces organes²⁴. Par conséquent, l'intervalle entre les deux limites est défini par une proportion²⁵ entre les qualités sensibles et les capacités de la réception sensible. L'épreuve de l'existence de cette proportion est l'association nécessaire entre la sensation et le plaisir ou la douleur²⁶, et le plaisir et la douleur attestent la présence du désir²⁷. Le désir est engagé naturellement dans l'obtention des facultés qui imitent le divin *quantum potest*²⁸, (aspect très important aussi dans la philosophie politique d'Aristote), de la vie (ζῆν) à la bonne vie (εὖ ζῆν)²⁹. A son tour, le désir ne peut être que celui d'un objet absent, mais connu, ce qu'il est réalisable seulement à l'intérieur de l'imagination (*ibidem*). L'imagination peut fournir, à son tour, la matière des concepts, ce qu'illustre la liaison de continuité d'une faculté à une autre, quoique du sens à l'imagination il y ait de la nécessité, et de l'imagination à l'intellect, que de la possibilité.

Une fois cette continuité établie, nous pouvons l'utiliser comme une échelle possible pour saisir les différents aspects du toucher et les différentes symétries avec la plus complexe forme de sensibilité (la vue) et, après, avec la plus complexe forme de connaissance (l'intellect).

Dans l'articulation de la théorie de la sensibilité, le lecteur du traité rencontre un paradoxe : d'une part, le traité entier nous a habitué avec le déroulement d'une analyse qui commence des formes simples de la vie et va vers les formes complexes ; d'autre part, on y trouve une énumération des différents sens, qui n'obéit pas à cette règle, mais commence par le plus complexe sens (la vue) et finisse par le plus simple (le toucher).

Selon Averroès, l'ordre de cette exposition respecte le critère de la noblesse : „le traitement des vertus sensibles suit le critère de la noblesse, pas le critère physique”³⁰. Thomas d'Aquin fait un pas de plus qu'Averroès sous cet aspect et offre une précision importante : „le sens de la vue est plus spirituel”, parce que la vue se réalise „par la manière d'une intention formelle ; et non par la manière d'une intention naturelle”³¹. Mais cette position, sans être contredite, pourrait être complémentaire avec une autre suggestion, à savoir qu'Aristote arrange les objets de l'analyse dans un *ordre didactique* : les éléments de la vue, s'agissant d'un sens plus complexe, sont plus distinctes et plus facilement à étudier que les éléments superposés du toucher, un sens rudimentaire, simple et, d'une certaine façon, non-spécialisé. Pour prouver la validité d'une telle lecture, récapitulons les traits généraux de la sensation et, particulièrement, les éléments de la vue.

Retenons, pour l'instant, qu'Aristote considère la sensation comme une affection et son exercice comme une réceptivité³². Qu'elle soit ou non la reprise d'une intuition platonicienne³³, cette théorie comporte chez Aristote une précision qui soulèvera, plus tard, les principales difficultés de l'analyse du toucher : toute sensation est produite par un intermédiaire, et cet intermédiaire est, dans le cas de l'odeur, l'air mû par la respiration, dans le cas de la vue, le transparent actualisé par la lumière, et (pour anticiper, sans l'argumenter maintenant), dans le cas du toucher, la chair actualisée par l'âme elle-même. La clarté de cette théorie de l'intermédiaire est la plus grande dans le cas de la théorie de la vue : étant un sens complexe, chacun de ses composants est distinct parce qu'il peut être défini : l'œil comme organe récepteur, la transparence actualisée par la lumière comme intermédiaire et la couleur comme objet du visible. Nous proposons une explication provisoire de la nécessité de repérer distinctement chaque composant de la vue, et de la raison didactique qui justifie le choix d'Aristote de commencer la présentation de chaque sensation avec la vue.

Pour rendre le plus fidèlement possible cette théorie, nous pouvons dire qu'elle met en scène quatre acteurs : l'œil, comme puissance réceptive (destructible, dans le cas d'une couleur trop intense ou inefficace dans le cas d'une couleur trop effacée), le couleur, dont l'espèce sensible (immatérielle) a une valeur agente par rapport à l'œil, la lumière provenant du dehors, agent du milieu diaphane et, finalement, le diaphane, nature réceptive indestructible (à la différence de l'œil) actualisée par la lumière. L'intermédiaire offre ici une forme et une matière, le vivant réceptif offre une matière sans forme (sensible), et l'objet coloré une forme (sensible) sans la matière³⁴.

Ainsi, les éléments de la connaissance intellectuelle, telles qu'elles sont décrites dans *De l'âme*, III, 4-5, sont toujours quatre³⁵. D'un part, il y a l'objet intelligible, forme de l'objet individuel obtenue par l'abstraction dont le 4^e chapitre du Livre III donne une description assez lacunaire. Puis, c'est la distinction entre un intellect réceptif (nommé plus tard par Thémistius *νοῦς ἐν δύνامي*, traduit par les commentateurs latins *intellectus possibilis*) et un intellect actif sur lequel Aristote nous dit qu'il correspondait à la lumière³⁶ du schéma de la vue. Cette distinction aura une carrière intellectuelle dans la tradition théologique et philosophique de l'antiquité tardive et du moyen âge, mais cela intéresse trop peu notre démarche. Finalement, il y a un sujet corruptible, consommable, mais en l'absence duquel la pensée n'est pas possible, à savoir, l'image (pour la première fois reconnue par Averroès sous l'expression énigmatique du 5^e chapitre du Livre III : *νοῦς παθητικός*).

Si nous établissons les termes correspondants à la vue, nous constatons quelque chose d'intéressant. L'intellect actif correspond à la lumière, et la couleur correspond à la forme intelligible. A cause de leur réceptivité périssable, l'image correspond à l'œil. Il nous reste, comme l'avait suggéré Averroès³⁷, que l'intellect possible correspond à la transparence. Une telle situation enlève une immense difficulté pour ce qui est de l'établissement de la nature subjective, qui est l'auteur de toute forme de réceptivité : qu'est-ce qui voit, qu'est-ce qui pense ? Certainement, pas l'œil, ni l'image. En posant une telle question, le réflexe habituel de tous ceux qui ont lu attentivement le texte d'Aristote est de répondre avec le passage du Livre I, 4^e chapitre, 408 *sq* : le composé. Mais l'admission de cette réponse après le schéma en quatre termes de la vue et de l'intellection nous met devant un fait inévitable : le composé est ultérieur à chaque acte de connaissance et est, d'une certaine façon, son produit.

Abordons, maintenant, le schéma du toucher, dans la même perspective de l'institution de l'individualité de la subjectivité réceptive par l'acte même de la connaissance. Selon la description du 11^e chapitre du Livre II, l'acte du toucher supposerait les mêmes éléments que la vue, mais avec une particularité : pour que le toucher se réalise le corps devrait toucher l'objet tâté. Or cela complique, d'une certaine façon, le schéma des quatre termes : l'objet tactile reste distinct et pose plus de problèmes, car l'intermédiaire devient interne au corps (ce qui dans le cas de la vue se passe dans un milieu „externe”, tandis que dans le cas de l'intellect le terme „interne” n'avait aucune signification, puisque le corps n'était engagé avec rien dans ce processus). Dans ce cas, après l'objet tactile, le second terme qu'Aristote propose est la chair³⁸, ayant un rôle de matière de l'intermédiaire, analogue à la transparence et à l'intellect possible. Alors, le troisième terme devrait être *l'âme même*, analogue à la lumière et à l'intellect actif³⁹. Le schéma serait, sans doute, acceptable, parce qu'il résulte précisément de ce qu'affirme à plusieurs reprises Aristote, à savoir que la présence de la vie est attestée au moins par le toucher pour tous les vivants. La cause serait le rôle d'agent de l'intermédiaire que l'âme elle-même joue dans ce cas. Mais intermédiaire entre l'objet tactile et qui ou quoi encore? Autrement dit : quel pourrait être le quatrième terme, correspondant pour l'organe du sens, terme identifié dans les deux cas cités plus haut avec l'œil et l'image ? La difficulté est d'établir l'existence d'un objet pluriel⁴⁰, ce qui donne une différence spécifique au toucher et au goût, à la différence des autres sens qui ont des objets univoques. La plurivocité du toucher et du goût rend les deux derniers plus rapprochés de la diversité des objets reçus et moins déterminés au niveau du récepteur.

Dans le contenu du chapitre dédié au sens tactile, Aristote enlève le problème de l'organe du toucher, mais le laisse profondément irrésolu. Comme Averroès nous relate sur Alexandre et Themistius⁴¹, et Albert le Grand sur Alexandre, Themistius et Avicenne⁴², ces trois auteurs auraient soutenu que l'intermédiaire présupposé serait un instrument par qui le composé vif atteint („organum tangendi”). Averroès et Albert, en suivant l'intention d'Aristote, considèrent la chair comme étant l'intermédiaire réel. Mais, si la chair est l'intermédiaire, qui est l'organe récepteur mentionné ? Quoique le terme n'apparaît clairement que chez Themistius⁴³, il ne résulte pas qu'Aristote aurait en vue un organe. G. Rodier⁴⁴ croit qu'il s'agit du cœur, pensant à un passage du traité *Du sens et des sensibles*, 2, 438b 30 – 439a 2: „Quant à l'organe du toucher, il est fait de terre, et le goût est une espèce du toucher. Aussi l'organe de ces deux sens est-il lié au cœur (πρός

τῇ καρδίᾳ)” - trad. Pierre-Marie Morel (Flammarion, 2000). Par ailleurs, l'affirmation n'est pas décisive et il ne s'agit pas vraiment du cœur comme organe du toucher. D. Ross⁴⁵, lui aussi, indique „quelque chose auprès du cœur” ; mais ni Themistius, ni Averroès, ni Albert n'indiquent un organe proprement dit. Le premier avoir lié l'explication du problème du *De l'âme* du passage du traité *Du sens et des sensibles* semble être Thomas⁴⁶: „primum organum sensus tactus est aliquid intrinsecum circa cor, ut dicitur in libro de sensu et sensato”. Plus récemment, Cynthia Freeland explique ce problème par l'ignorance d'Aristote du système nerveux⁴⁷. Par la suite, l'ambiguïté persiste et il n'est pas sûr que ce fût vraiment dans l'intention d'Aristote d'indiquer un organe du toucher. Il est plus probable que la préposition *πρός* ait ici une valeur métaphorique, et que cet organe du toucher n'existe pas séparément, mais qu'il coïncide au corps vivant. Sinon, l'indication du cœur pourrait nous jeter dans une série infinie d'interrogations pareilles à l'aporie du troisième homme, en nous demandant par quelle nouvelle série d'intermédiaires „perçoit” le cœur etc. Une telle absence est, cependant, compatible aussi avec la position symétrique du toucher à l'égard de l'intellect dans la perspective de la théorie de l'intermédiaire : si, dans le cas de l'intellect le processus entier se déroulait en dehors du corps, ici, il est totalement dedans.

3. LE TOUCHER ET LE SYSTÈME DE LA CONNAISSANCE: LA SYMÉTRIE AVEC L'INTELLECT

Quoique situés aux extrêmes des formes de la connaissance, le toucher et l'intellect semblent liés indissolublement : „le toucher atteint chez l'homme un très haut degré d'acuité. Quant aux autres sens, en effet, l'homme est inférieur aux autres animaux, mais pour le toucher il les surpasse tous de loin en acuité”⁴⁸. Pourquoi l'acuité tactile influence-t-elle l'intelligence ? Cette acuité permet, comme nous le savons, d'accéder à une grande série de qualités contradictoires, s'appropriant ainsi le monde des corps dans l'acte sensible (presque) complètement. Cette chose pourrait avoir à faire avec le fait que, par l'intellect, l'âme „est en quelque sorte toutes les réalités”⁴⁹ ? Dans un passage du 9^e chapitre du Livre II⁵⁰, Aristote discute le rapport entre les sens et la privation, en suggérant quelque chose qui nierait chaque fois ce qu'il disait, à savoir que, généralement, les sens sont toujours vraies, tandis que seul l'intellect peut se tromper⁵¹. Cette discussion suggère que les sens auraient un certain accès à la privation, à la négation et, en général, à la non-existence, mais que cette chose se passe

graduellement, et seulement dans le cas des animaux suffisamment complexes : "Car les yeux de l'homme ont pour tégument et, en quelque sorte, pour l'enveloppe, les paupières; si on ne les remue ni ne les écarte, on ne voit pas. Au contraire les animaux aux yeux durs n'ont rien de semblable et voient d'emblée (εὐθέως) ce qui se passe dans le diaphane"⁵².

La situation remarquée par Aristote revient à différencier un sens contraint à une perception continue du sensible dans l'acte et un sens qui peut „thématiser” organiquement, en incluant la possibilité de l'absence du sensible. C'est comme si on disait que la paupière est un organe de la non-existence et que nous pouvons, grâce à elle, affirmer que l'œil humain a comme objet autant „le visible que l'invisible”. Or, c'est exactement ce que dit Aristote aussi, dans le même chapitre, quelques lignes plus haut⁵³. Nous retiendrons de ceci deux aspects : 1. Quelques sens peuvent „thématiser”, sous des formes propres, la non-existence ; 2. D'autres sens ou les mêmes sens chez les êtres les plus simples, ne peuvent pas faire cette chose. Par exemple, les vivants aux yeux secs sont contraints à la contemplation permanente de l'acte de l'être, dans une manière strictement éléate.

Après ces remarques concernant la distribution de la capacité de „thématiser” la non-existence, surgissent deux autres questions, inhérentes et, à la fois, séduisantes spéculativement : 1. le toucher peut-il „thématiser” la non-existence d'une certaine manière ? 2. Si le toucher ne peut pas saisir le non-être, mais ressemble aux yeux secs des insectes, et l'intellect peut vraiment véhiculer la non-existence par l'utilisation de la négation, existe-t-il alors un ordre des toutes les facultés de connaissance en fonction d'une capacité progressive de „thématisation” du non-être ?

Premièrement, nous pouvons répondre à la première question en reprenant la nature du toucher comme acte permanent et critère de la vie, affirmé plusieurs fois dans le traité. Cependant, une indication d'Aristote semble bloquer la voie de cette conclusion : „De plus, comme la vue, avons-nous dit, a pour objets, en quelque sorte, le visible et l'invisible – et ainsi des autres sens à l'égard des qualités opposées – de même le toucher a-t-il pour objets le tangible et le non tangible”⁵⁴. Il s'en suit que tous les sens entretiennent un rapport avec la privation. Mais les exemples qu'Aristote donne pour soutenir sa thèse sont différents comme genre d'un sens à un autre. Par exemple, le cas des êtres dotés de paupières fait que l'objet de leur vue soit visible ou invisible, selon leur désir d'actualiser ou de ne pas actualiser la vue. Pareil dans le cas du goût, qui a comme objet ce que peut être ou peut ne pas être goûté⁵⁵, selon le désir de l'être qui goûte. En échange, dans le cas du toucher, nous trouvons les lignes suivantes

concernant les objectes qui ne peuvent pas être tâtés: „le non-tangible est, soit ce qui ne possède qu'à un très faible degré une qualité spécifique des corps tangibles - l'air par exemple – soit les excès des qualités tangibles comme les corps destructeurs”⁵⁶. Les exemples sont pris dans la sphère de la définition commune pour tous les sens, dont l'objet est obligé de manière inéluctable à entrer dans l'intervalle crée entre la limite de la perceptibilité minimale et maximale de l'objet spécifique à chacun. Ce qui signifie qu'entre le „type” de non être „thématisé” par le toucher et celui „thématisé” par les autres sens (commençant avec le goût, qui est le sens le plus proche du sens tactile) s'installe une différence spécifique du désir: tous les sens disposent après le désir de leur objet ou de sa privation, à l'exception du toucher, qui est livré à l'objet tactile de la même manière dont les yeux fixes et secs des vivants inférieurs sont livrés au visible.

En proposant une telle conclusion, quoique à titre provisoire, nous pouvons essayer d'ordonner tous les facultés de la connaissance en fonction d'une éventuelle „thématisation” progressive de la non-existence, vue que nous acceptons déjà le fait qu'à partir du toucher, la „thématisation” de la non-existence progresse chez les autres sens et que nous savons qu'au niveau de l'intellect cette „thématisation” est maximale. Ce rangement des facultés dans l'ordre de leur accès à la non-existence permet de prouver l'existence de degrés progressifs de non-existence. La sensation, quand elle est produite, est toujours vraie⁵⁷ quand il s'agit de ses objets propres. Dans le cas du toucher, cette chose ne peut être suspendue qu'une fois que la vie elle-même est suspendue. Puis, l'invisible est l'objet de la vue, mais la vue est soit produite et „vraie” soit pas produite, inexistente à proprement parler. Par contre, les sens peuvent être actualisés tout en se trompant sur ce que sont les sensibles communs (et une bonne épreuve sont les illusions optiques, qui impliquent toujours les sensibles communs)⁵⁸. Et, comme les sensibles communs sont les objets du sens commun⁵⁹, nous pouvons affirmer qu'avec lui, nous rencontrons à un niveau supérieur l'accès à la non-existence, dans le sens où les sensibles communs sont vraiment saisies, bien qu'elles soient décevantes. A son tour, l'imagination présente un nouveau niveau de la „thématisation” de la non-existence. Aristote consacre une partie importante du chapitre sur l'imagination (III, 3) au problème de l'erreur et au moyen par lequel l'erreur est un critère de différence entre la sensibilité et l'imagination⁶⁰. L'image peut être formée, qu'elle soit vraie ou fausse, „quand nous le désirons” (427b 17). La non-existence ne consiste plus ici dans la suspension, comme dans le cas de la sensation; la faculté n'est plus suspendue, mais s'actualise,

bien que son objet soit illusoire. Mais, quoique l'imagination peut produire la non-existence, elle ne peut pas la reconnaître, ce qui l'oblige à se différencier de l'opinion qui „ne dépend pas de nous” (427b 20). L'image est „un état qui permet de juger en étant dans la vérité ou l'erreur”⁶¹, et elle reste image, bien qu'elle soit fausse (ce qui l'apparente aux jugements de l'intellect). Par ceci, nous saisissons le dernier niveau de „thématisation” de la non-existence, qui ne signifie plus la suspension de la faculté, ni son exercice vérifiable, mais la reconnaissance de la non-existence par l'articulation de l'opération avec la négation. Si le toucher ne peut pas „thématiser” la non-existence, l'intellect, de l'autre côté des facultés de la connaissance, peut vraiment opérer avec celle-ci. Si le toucher ne pourrait pas être qu'en acte, l'intellect possible transfère sur sa nature quelque chose de la sphère de la non-existence, en se présentant comme l'un des plus intéressants exemples de non-existence relative produite par l'histoire de la philosophie grecque: „il n'est aucune existence en acte avant de penser”. Nous ne nous demandons pas dans ce contexte *qu'est-ce* qu'elle est cette non-existence, car la question nous renvoie dans un horizon problématique tout à fait différent de l'espace du toucher⁶².

Pourtant, nous pouvons constater une symétrie entre l'intellect et le toucher: l'intellect détient un maximum de possibilité et „existe” sans être en acte, tandis que le toucher détient un maximum d'acte et „existe” sans être jamais dans une totale possibilité. Si la sensation tactile est toujours vraie et ne peut jamais être supprimée, l'acte de l'intellect, en revanche, peut être tout aussi vrai que faux, mais peut toujours être suspendu selon la volonté. Une telle symétrie jette une lumière intéressante sur le rapport entre l'homme et la vérité, tel qu'Aristote définit la vérité dans les dernières lignes du 6^e chapitre du Livre III:

l'énonciation applique un attribut à un sujet, comme la négation, et est nécessairement vraie ou fausse ; pour l'intellect il n'en va pas toujours de même: c'est lorsqu'il saisit l'être de la chose comme essence formelle qu'il est vrai, et non pas lorsqu'il applique un attribut à un sujet⁶³.

Une phrase difficile, traduite et comprise souvent de manière très différente, mais à l'égard de laquelle on ne peut pas nier le lien avec la définition de la vérité dans la *Métaphysique*⁶⁴: la vérité des énoncés que l'intellect produit consiste dans sa capacité d'énoncer un prédicat (nommé ici *τί ἐστι*) sur un sujet nommé par le célèbre nom de la forme incorporée

dans la transformation τὸ τι ἦν εἶναι). Nous n'entrons pas maintenant dans les détails de cette définition, mais nous remarquons qu'Aristote soutient que les prédications peuvent être vraies ou fausses, mais que, pour leurs composants, il ne s'agit pas du tout de la possibilité du faux. Il résulte qu'il y a certaines réalités mentales envers lesquelles l'intellect se comporte de la même manière que le toucher envers toutes les réalités qui lui sont propres, et à l'égard desquelles l'intellect ne peut plus „thématiser” sous aucune forme le faux. C'est justement la situation sur laquelle attire l'attention le début du 6^e chapitre de ce livre : „l'intellection des indivisibles a pour domaine tout ce qui exclut le risque d'erreur”⁶⁵. Une telle situation nous oblige à un court excursus que nous ne pouvons pas développer ici, mais dont les suggestions semblent profitables pour l'analyse du toucher. La grande révolution platonicienne de la découverte de la non-existence dans le *Sophiste* n'est pas dépourvue d'histoire : elle plonge ses racines dans les dialogues de jeunesse. Examiner comment l'intellect accède à la vérité et comment il le différencie du faux, donnait des peines à Platon dans les dialogues de jeunesse, d'autant plus qu'il pensait le thème dans le contexte éléate.

L'être qui n'admet pas le faux, question d'origine éléate, est ce qui produit l'argument de l'affinité de *Phédon*, 78b-80c. L'âme peut reconnaître le faux parce qu'elle est naturellement liée à la vérité des réalités intelligibles et utilise cette liaison pour établir la valeur de vérité ou de fausseté des propositions du langage. La situation est illustrée par les personnages homériques évoqués dans le dialogue *Hippias minor* : Achille est incapable de mentir parce qu'il est livré sans réflexion à la vérité (ἀπλοῦς τε καὶ ἀληθής), tandis qu'Ulysse réalise la distance réflexive grâce à ~~de~~ laquelle il peut reconnaître et peut donc utiliser la vérité autant que le mensonge (πολύτροπος τε καὶ ψευδής)⁶⁶. En analogie avec les problèmes du *De l'âme*, Achille est comme l'œil sec des vivants, et Ulysse ressemble à l'œil doté de paupière. Sans donner des solutions élaborés à la question concernant la valeur (morale et cognitive) des deux personnages, Platon continue au long de sa carrière à opposer les modèles et à en chercher une synthèse : il suffit de souligner le fait que les attributs du dieu de la *République*, utilisé comme garant du rapport du modèle politique avec la vérité, sont identiques à ceux que détient Achille dans *Hippias minor*⁶⁷.

Si nous supposons, sans trop risquer, qu'Aristote avait hérité le dilemme platonicien du rapport entre la consubstantialité de l'âme avec la vérité et l'articulation de la vérité et du faux, alors nous pouvons revenir à notre analyse pour remarquer que : l'activité de l'intellect qui consiste à dire

„quelque chose sur autre chose” est „odysseïque”, car elle peut reconnaître et véhiculer selon le désir la vérité et le faux. Elle dit la vérité quand lie $\tau\iota$ $\epsilon\sigma\tau\iota$ de $\tau\omicron$ $\tau\iota$ $\eta\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, c'est-à-dire quand elle engage la composante „achiléique” de la connaissance de ce qu'est comme tel, consubstantiel avec soi et indivisible. „La connaissance des indivisibles” est, autrement dit, profondément „achiléique” et est fondée sur le principe aristotélicien de l'unité en acte entre l'intellect et l'intelligible⁶⁸, et elle est en outre analogue au toucher. A son tour, le toucher est une faculté „achiléique”, car traitant toujours tout $\tau\omicron$ $\tau\iota$ $\eta\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ comme un $\tau\acute{\iota}$ $\epsilon\sigma\tau\iota$, dès lors qu'il ne peut pas les distinguer pour arriver à les articuler, correctement ou incorrectement, l'un à l'autre.

4. LE MOUVEMENT, LE SENS TACTILE ET LE CRITÈRE DE LA VIE

Des derniers chapitres analysés nous ne pouvons recueillir que quelques informations disparates sur le rapport entre le mouvement et le toucher, bien qu'Aristote nous assure à plusieurs reprises de la nécessité du toucher à l'égard de la vie et du fait que les vivants bénéficient de la faculté du mouvement au moment où ils exercent le sens tactile. Pourtant, ces quelques indications sont suffisantes pour définir la place du toucher dans le cadre du mouvement et déterminer le rapport d'analogie qui apparaît entre la nature du mouvement et le principe de continuité entre les différents types de sensation. Les chapitres 9-11 discutent du mouvement du point de vue de son mobile, et ici Aristote situe la discussion sur le terrain de la communication des facultés : le désir et l'intellect (pour ceux qui en possèdent) „mettent en mouvement” en qualité des moteurs mobiles, et l'objet désiré „meuvent” en qualité de moteur immobile (en accord avec les principes généraux de l'univers aristotélicien). Cette association des facultés nous permet de supposer que le mouvement est de plus en plus complexe, à mesure que les types de facultés qu'il implique sont plus spécialisés : le mouvement du vivant doté de sens tactile pourrait être reconnu, selon ce principe, comme étant plus simple que le mouvement de celui doté d'œil et d'intellect.

Selon cette échelle de proportionnalité entre la complexité du mouvement et des sens, nous retrouvons le sens tactile à la base de la hiérarchie, comme étant le plus nécessaire des sens par lequel Aristote signifie le passage des plantes aux animaux. L'argument de cette situation est très simple et révélateur pour le type de subjectivité esquissé plus haut :

„l'animal est un corps doué d'une âme, or tout corps est tangible”⁶⁹. L'emplacement de l'âme dans un corps avec lequel elle forme une subjectivité, fait que le sens tactile soit la manifestation fondamentale de la vie. Cela permet de comprendre que tous les autres sens sont utiles en vue d' "une vie meilleure"⁷⁰, cette dernière étant fréquemment opposée dans le *corpus* aristotélicien à la „vie tout simplement”. Cela fait que le toucher soit la condition nécessaire des tous les autres sens. Mais intervient ici une explication subtile et symbolique de ce fait, du fait que le toucher représente une nécessité conditionnelle pour tous les autres sens, nécessité à peine visible, par ailleurs, dans les passages consacrés au mouvement.

Si, initialement, Aristote ironisait énigmatiquement sur ses prédécesseurs pour avoir omis la terre de la liste des éléments qui constitueraient l'âme, cette fois la terre revient sur la scène dans un sens plus rigoureux : ”les éléments autres que la terre, pourraient sans doute constituer des organes sensoriels : mais si tous ces organes produisent la sensation, leur exercice suppose un intermédiaire extérieur”⁷¹. Ainsi, toutes les sensations qui ont des organes de sens correspondent aux autres éléments. Mais le toucher n'a pas un organe de sens spécifique, mais son intermédiaire est la chair même, qui reçoit l'élément tellurique. La chair n'est pas seulement la terre (selon les os, les cheveux), ce qui prouve qu'elle est effectivement engagée dans la direction des facultés suivantes, plus „pures” et plus ouvertes à la détermination de la non-existence (comme on l'a vu) par leur possibilité de se rapporter aussi aux objets absents ou éloignés. Par contre, le toucher ne peut pas faire la même chose, mais doit réaliser le contact avec l'objet désiré, parce qu'il ne bénéficie pas d'un intermédiaire externe. Sa nature „achilléique” l'engage à vérifier à chaque fois à vif la consubstantialité du corps vivant avec l'objet désiré, pour que la vérité de la sensation puisse se produire. C'est pour cette raison que le vivant développe la faculté du mouvement au niveau strict du sens tactile. Le mouvement est ainsi le terrain de développement d'une „progression” commune avec celle que nous avons analysée dans le cas de la faculté générale de connaissance, où les facultés de plus en plus complexes peuvent être actualisées à mesure que le mouvement est provoqué par des objets désirés toujours plus subtiles et qui comportent des intermédiaires éloignés de celui qui les désire.

Notes

- ¹ Aristote. *De l'âme*. trad. et notes de E. Barbotin, texte établi par A. Jannone, 1989 Paris: Gallimard. Le présent étude a été présenté comme conférence au Centre „Léon Robin”, Université Paris IV Sorbonne, en février 2010, a l'invitation de Mme le Professeur Anca Vasiliu. L'auteur présente ses remerciements et sa reconnaissance pour l'invitation et pour les observation sur le manuscrit de cette étude. Etude élaboré dans le cadre du programme de recherche CNCSIS „Thomas d'Aquin et la modernité philosophique”, 2009-2012.
- ² A Torstrik, *Aristotelis De anima libri III*, 1862, recensuit A. Torstrik, Berlin.
- ³ Aristotle, *De anima*, edited, with introduction and commentary, by sir David Ross, 1961, Oxford UP.
- ⁴ F. Nuyens, *L'évolution de la psychologie d'Aristote* 1973, Presses Universitaires de Louvain.
- ⁵ Nussbaum, M., Rorty, A., *Essays on Aristotle's De anima*, Oxford: Clarendon Press, 1995.
- ⁶ Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului împotriva averoiștilor*, I, 15, dans Aristotel, Alexandru din Afrodisia etc., *Despre unitatea intelectului, fragmente sau tratate*, traduction et postface de Alexander Baumgarten 2000, (Ed. IRI, București) p. 151.
- ⁷ Aristote. *De l'âme*. I, 2, 403b 26.
- ⁸ Aristote. *De l'âme*. I, 2, 403b 26-27.
- ⁹ Aristote. *De l'âme*. II, 3, 414a 32.
- ¹⁰ Aristote. *De l'âme*. II, 2, 413b5, mais aussi III, 13, 435b 5 sqq.
- ¹¹ Aristote, *De l'âme* II, 2, 413b 5-6.
- ¹² Aristote. *De l'âme*. III, 11, 434a 1-2.
- ¹³ Aristote. *De l'âme*. I, 2, 403b 30-32.
- ¹⁴ Aristote. *De l'âme*. I, 2, 404a 24.
- ¹⁵ Aristote. *De l'âme*. I, 3, 406a 4-5.
- ¹⁶ Platon, *Timée*, 35a.
- ¹⁷ Aristote. *De l'âme*. I, 2, 404b 18.
- ¹⁸ Aristote. *De l'âme*. I, 2, 405b 16 et I, 5, 409b 28.
- ¹⁹ Aristote. *De l'âme*. III, 4, 429a 16.
- ²⁰ Aristote. *De l'âme*. I, 2, 405b 9, idée reprise en III, 1, 425a 7 à la fin, en III, 13, 435a 15.
- ²¹ Aristote. *De l'âme*. I, 5, 410a 29 sqq.
- ²² Aristote. *De l'âme*. II, 2, 413a 32,
- ²³ Aristote. *De l'âme*. II, 3, 414b 29.
- ²⁴ Aristote. *De l'âme*. II, 12, 424a 29-30, III, 2, 426a 27 sqq. et altele.
- ²⁵ Aristote. *De l'âme*. III, 2, 426a 27.
- ²⁶ Aristote. *De l'âme*. II, 3, 414b 4.
- ²⁷ Aristote. *De l'âme*. II, 2, 413b 23.
- ²⁸ Aristote. *De l'âme*. II, 4, 415b 1.
- ²⁹ Aristote. *De l'âme*. III, 13, 435b 20-22.
- ³⁰ Averroès, *Commentarium magnum in Aristotelis libros de anima*, éd. F. S. Crawford, 1953, (Massachussets UP), p. 247.
- ³¹ Thomas d'Aquin, *Sententia libri de anima*, II, 14, 19-20.
- ³² Aristote. *De l'âme*. II, 5, 416b 36.
- ³³ Platon, *République*, 507b.

- ³⁴ Aristote. *De l'âme*. II, 7.
- ³⁵ Nous nous permettons ce résumé en comptant sur les conclusions de l'analyse dédiée au concept de l'intellect possible chez Aristote et ses commentateurs anciens et médiévaux dans *Possibilité et passivité dans la théorie aristotélécienne de l'intellect*, in *Chora, revue d'études anciennes et médiévales*, 3-4, 2005-2006, pp. 211-228.
- ³⁶ Aristote. *De l'âme*. III, 5, 430a 16.
- ³⁷ Averroès, *op. cit.*, p. 411: „Quemadmodum enim lux est perfectio diaffoni, sic intellectus agens est perfectio materialis”.
- ³⁸ Aristote, *De l'âme*, II, 11, 423b 25.
- ³⁹ Le fait que l'âme joue un double rôle ici, comme le genre des formes de vie et, simultanément d'espèce du même genre pour le cas du toucher est souligné par Avicenne au niveau de l'analyse du phénomène de la douleur et du plaisir, (*op.cit.*, 137-138). Ainsi, dans le cas des sens complexes, l'organe de sens est un instrument qui ne ressentit pas la douleur et le plaisir, mais l'âme les sent séparément (par exemple, la vue), mais, dans le cas du toucher, la sensation n'est pas médiée instrumentalement.
- ⁴⁰ Aristote, *De l'âme*, II, 422b 18.
- ⁴¹ Averroès, *op.cit.*, p. 299.
- ⁴² Albertus Magnus, 1968, *De anima*, éd. F. Stroick, (éd. Aschendorff) p. 143, r. 12-13
- ⁴³ Themistius, *Paraphrasis in De anima libros*, éd. R. Heinze, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, 1890, p. 72: τὸ δὲ ὄργανον ἄλλο τι καὶ εἶσω
- ⁴⁴ G. Rodier, *Aristote, Traité de l'âme*, commentaire par ..., (Paris: J. Vrin, Paris), 1895, réimpr. Leroux, 1900, p. 325.
- ⁴⁵ D. Ross, 1961, *op.cit.*, p. 259
- ⁴⁶ Thomas d'Aquin, *Sentencia de anima*, I, 22, 2.
- ⁴⁷ C. Freeland, *Aristotle on the Sense of Touch*, dans Nussbaum, M., Rorty, A., *op.cit.*, p. 232, où l'auteur offre une description empiriste de la constitution en soi de la perception tactile.
- ⁴⁸ Aristote. *De l'âme*. II, 9, 421a 22-23.
- ⁴⁹ Aristote. *De l'âme*. III, 8, 431b 22.
- ⁵⁰ Aristote. *De l'âme*. II, 9, 421b 26 sqq.
- ⁵¹ Aristote. *De l'âme*. III, 3, 427b 8-17.
- ⁵² Aristote. *De l'âme*. II, 9, 421b 26 sqq.
- ⁵³ Aristote. *De l'âme*. II, 9, 421b 6.
- ⁵⁴ Aristote. *De l'âme*. II, 11, 424a 10-12.
- ⁵⁵ Aristote. *De l'âme*. II, 10, 422a 3-24.
- ⁵⁶ Aristote. *De l'âme*. II, 11, 424a 13-14.
- ⁵⁷ Aristote. *De l'âme*. III, 3, 427b 13.
- ⁵⁸ Aristote. *De l'âme*. II, 6, 418a 10 sqq., où Aristote n'attribue pas directement l'erreur des sensibles communes, mais l'affirmation indirecte que seulement les sensibles communes ne peuvent pas faire l'objet de l'erreur.
- ⁵⁹ Aristote. *De l'âme*. III, 1, 425a 26.
- ⁶⁰ Aristote. *De l'âme*. III, 3, 427b 12 sqq. et 428b 18-30, où Aristote présente „ le développement” du non-existence de la sensibilité envers l'imagination dans des étapes explicites.
- ⁶¹ Aristote. *De l'âme*. III, 3, 428a 2-3.

- ⁶² Par exemple, pour Averroès, il est un quatrième genre de l'être, auprès les trois que le péripatétisme admet, en général, c'est-à-dire la forme, la matière et leur composé (*op.cit*, p. 409).
- ⁶³ Aristote. *De l'âme*. III, 6, 430b 26-28.
- ⁶⁴ Aristote, *Métaphysique*, IV, 7, 1011b 25-28
- ⁶⁵ Aristote. *De l'âme*. III, 6, 430a 26-27.
- ⁶⁶ Platon, *Hippias minor*, 364e-365b.
- ⁶⁷ Platon, *La république*, 383e. Pour un développement du thème suggéré dans ce paragraphe, suivi en *Hippias minor*, *La république* et partiellement dans *Le Sophiste*, notre étude *Abile și Ulise, Stăpânirea adevărului și modelul politic al Republicii*, publié dans V. Muscă, A. Baumgarten (eds.), *Filosofia politică a lui Platon*, éd. Polirom, Iasi, 2006, pp. 151-185.
- ⁶⁸ Aristote. *De l'âme*. III, 4, 430a 3.
- ⁶⁹ Aristote. *De l'âme*. III, 12, 434b 12.
- ⁷⁰ Aristote. *De l'âme*. III, 12, 434b 24-25.
- ⁷¹ Aristote. *De l'âme*. III, 13, 435a 14-15.