

REVUE
DES LANGUES
ROMANES

Revue des langues romanes

Tome CXXII N°1 | 2018

Le corps au Moyen Âge : anthropologie, histoire,
littérature

Le Corps Tactile

Daniel Heller-Roazen



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rlr/544>

DOI : 10.4000/rlr.544

ISSN : 2391-114X

Éditeur

Presses universitaires de la Méditerranée

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2018

Pagination : 33-51

ISSN : 0223-3711

Référence électronique

Daniel Heller-Roazen, « Le Corps Tactile », *Revue des langues romanes* [En ligne], Tome CXXII N° 1 | 2018, mis en ligne le 01 juin 2019, consulté le 06 septembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rlr/544> ; DOI : 10.4000/rlr.544



La *Revue des langues romanes* est mise à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International.

Le Corps Tactile

À partir des autorités gréco-latines, chrétiennes et arabes, la philosophie médiévale a développé une doctrine de la sensation très considérable. Celle-ci a toujours impliqué un corps. À l'intérieur de cette doctrine, on retrouve une théorie qui a comme objet une perception singulière: c'est la perception de percevoir, la sensation non pas d'une chose ou d'autre, mais du fait même qu'il y ait de la sensation. À cette curieuse appréhension du fait d'avoir — ou d'être — un corps sentant, les penseurs médiévaux ont donné le nom de « sens commun ».

Dans ces pages, je me propose de déployer certains éléments de la théorie de ce sens, qui possède un intérêt considérable pour l'histoire et la signification de la notion de ce que nous appelons, aujourd'hui, la conscience.

Je commencerai par un fait dans l'histoire des mots: à la différence des Modernes, les Anciens évoquaient peu la conscience et avaient beaucoup à dire sur les sens. On trouve dans les sources grecques classiques plusieurs expressions désignant une activité d'introspection morale proche de ce que nous appelons aujourd'hui « conscience », les plus évidentes étant *suneidêsis* et *sunnoia*. Mais il est révélateur qu'il n'existe aucun mot unique, ni en grec ni en latin, qui corresponde avec une certaine précision à notre *conscience*, si l'on prend ce terme moderne dans son sens courant et bien établi de faculté cognitive par laquelle nous nous représentons nos pensées à nous-mêmes. À tort ou à raison, les philosophes antiques qui ont

Ndlà : L'auteur tient à remercier Paul Chemla, traducteur en langue française de son livre *The Inner Touch*, Paris, éditions du Seuil, 2011, dont on trouvera ici l'écho.

écrit sur l'attention et l'attention à soi ont plutôt fait usage d'un ensemble d'expressions sémantiquement et étymologiquement liées au nom d'une faculté qui, à la différence de la raison, a fréquemment été classée parmi les moins élevées des aptitudes de l'âme et, le plus souvent, parmi celles qui caractérisent la nature animale autant que la nature humaine. Ils ont parlé de perception et, encore plus simplement, de sensation.

Dans les textes philosophiques grecs, on le sait, le mot *aisthêsis* signifie « sensation », « perception » et aussi « sentiment ». Platon, Aristote, les épicuriens, les stoïciens et les néoplatoniciens ont tous analysé des formes d'*aisthêsis* dans leurs œuvres. Pourtant, il est possible qu'aucun philosophe ne soit allé plus loin dans son analyse de cette « sensation » qu'était l'*aisthêsis* que celui que le Moyen Âge nommait le Philosophe. En grande partie, ses livres sur les êtres vivants constituent des études de la perception. En témoigne avant tout son traité sur l'âme.

Au cœur même du traité, Aristote consacre dix chapitres à la sensation. Si, à la suite des commentateurs médiévaux, on classe le chapitre sur la faculté imaginative (*phantastikon*) parmi ceux qui sont consacrés aux sens, cela fait onze. Comme l'a remarqué C. H. Kahn, « en termes d'exhaustivité de traitement, aucun doute n'est permis: l'ouvrage d'Aristote sur l'âme est d'abord un traité sur la sensation »¹. Avec, en supplément, les quatre premiers traités des *Parva naturalia*, qui, se penchant à nouveau sur les diverses facultés sensorielles, clarifient et parfois complètent les théories avancées dans le grand livre sur l'âme. Il s'agit des textes que l'on appelle traditionnellement *De sensu et sensibilibus*, *De memoria et reminiscentia*, *De somno et vigilia* et *De insomniis*.

Dans son grand traité sur les êtres vivants, *De Anima*, Aristote enseigne qu'il existe cinq sens (*aisthêseis*): la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Il soutient que chacun d'eux a un objet qui lui est propre (*idion*), un milieu caractéristique (*metaxu*) et un organe particulier (*aisthêtêrion*). Prenons le sens de la vue, par exemple. Son objet est le visible, son milieu est l'élément qu'Aristote appelle « le diaphane » (*diaphanês*), qui en acte est la lumière et en puissance l'obscurité; c'est l'élément dans lequel le visible peut émerger².

1. Kahn (1966), 5-6.

2. Voir Aristote, *De anima*, II, 7, éd. et trad. angl. R. D. Hicks, Cambridge, 1907, notamment 418a-418 b 13.

L'organe de la vue, enfin, peut être situé dans les yeux. La sensation, poursuit Aristote, constitue « une sorte de moyenne » (*ti mesotêtos*), car elle perçoit le sensible, avec l'aide de son organe, en un point précis d'un *continuum* qui s'étend entre deux qualités contraires³. L'objet visible perçu par les yeux, par exemple, se situe invariablement entre les extrêmes du clair et de l'obscur. De même, argumente Aristote, l'audible entendu par les oreilles résonne dans l'air entre l'aigu et le grave et, pour emprunter un exemple à un troisième sens, le sapide, que l'on goûte dans l'eau et dans l'air, par la langue et le nez, se situe entre les extrêmes du doux et de l'amer⁴. L'objet sensible, son milieu et l'organe de son appréhension sont donc des composantes de la sensation formellement distinctes qui, en cas d'*aisthêsis* concrète, s'associent pour former une expérience unique: on rencontrera toujours le visible dans le milieu transparent de la lumière en quelque point entre les extrêmes du clair et de l'obscur, et on percevra toujours l'audible avec les oreilles quand il résonnera, tendant vers le grave ou l'aigu, dans le milieu de l'air.

Jusqu'ici, la théorie de la sensation proposée dans le *De anima* paraît limpide et, en principe, applicable à chacun des cinq sens. Mais le texte devient vite nettement moins transparent et les analogies entre les sens plus incertaines. Les difficultés se révèlent le plus inextricables avec le sens qu'Aristote présente comme la plus élémentaire des formes d'affection sensible — et qu'il traite en dernier, pour l'aisance de son exposé⁵. « La fonction sensorielle première qui appartient à tous les animaux », déclare le Philosophe, « est le toucher » (*aisthêsôs de prôton huparkhei pasin haphê*)⁶. La vie sensitive apparaît avec la présence du toucher et disparaît inévitablement, dans une symétrie parfaite, en son absence⁷. Une différence hiérarchique sépare donc la faculté tactile des autres: son existence est le fondement de celle des

3. Aristote, *De anima*, 424 a 2.

4. Telle est la base de ce qu'on appelle la « théorie du *logos* » de *De anima*, II, où, a-t-on dit, Aristote affine les théories de plusieurs de ses prédécesseurs.

5. Rodier (1900), 338-339, note que, puisque le toucher est le plus élémentaire des sens, il devrait être en toute logique, pour des raisons de méthode, traité en premier, bien que dans l'ordre de l'analyse d'Aristote il vienne en dernier.

6. Aristote, *De anima*, II, 2, 413 b 4-5.

7. *Ibid.*, III, 13, 435 b 4-5.

quatre sens restants⁸. Cependant, il semble que le toucher se singularise encore plus, et sur des points qui perturbent le sens où on peut encore l'appeler, dans le cadre théorique posé par le *De anima*, un sens.

Aristote a clairement établi qu'à chaque sens correspond un milieu, un objet sensible et un organe. Mais, dans ce cas, il paraît difficile, voire impossible, d'identifier ces composantes de la perception. En quel sens le toucher admet-il un milieu ? Le contact, par définition, semble immédiat. Aristote affirme que ce n'est pas le cas : en fait, un intervalle sépare toujours ce qui touche de ce qui est touché, et lui seul crée la possibilité d'une sensation. Pensons à deux corps qui entrent en contact dans l'eau. Puisque leurs surfaces ne sont pas sèches, raisonne Aristote, « il y a nécessairement de l'eau dans l'intervalle » entre ces substances qui se touchent, « et leurs extrémités en sont recouvertes »⁹. Le contact des corps dans l'air n'est pas différent : s'ils sont secs, eux aussi ne peuvent manquer d'être séparés, quelle que soit leur apparente proximité, par une couche d'air. D'où vient alors l'impression qu'avec le sens du toucher, à la différence de la vue par exemple, il n'y a aucune distance ? « De toute façon, répète Aristote, nous percevons toutes choses à travers un milieu¹⁰. » Mais avec le toucher, à la différence de la vue, de l'ouïe et de l'odorat, le sensible reste trop près et nous ne pouvons percevoir la distance qui nous en sépare ; donc, comme il l'écrit à deux reprises, l'intervalle, inévitablement, « nous échappe » (*lanthanei*)¹¹. La proximité du contact vient de cet écart qui, pour être indétectable par les sens, n'en est pas moins décisif. C'est dans l'espace imperceptible entre touchant et touché qu'il est possible de ressentir un corps, si proche soit-il, comme différent d'un autre.

Comme les autres sens, le toucher implique donc un intervalle, même si celui-ci échappe par définition à la perception

8. Si l'on en croit des lecteurs d'Aristote comme Thomas d'Aquin et Albert le Grand, le sens du toucher fonde non seulement l'existence mais aussi le mode opératoire des quatre autres. Voir Thomas d'Aquin, *In Aristotelis librum De anima commentarium*, II, 19, éd. Angelo Maria Pirotta, 4^e éd., Turin, 1959, 484-485, et Albert le Grand, *Opera Omnia*, éd. Bernhard Geyer, Monasterii Westfalorum [Münster], 1951-, t. VII, partie 1, 135.

9. Aristote, *De anima*, II, 11, 423 a 25-27.

10. *Ibid.*, II, 11, 423 b 7.

11. *Ibid.*, II, 11, 423 b 7 et 8.

dans l'acte de sensation. Mais quel est l'organe de ce sens ? Une réponse évidente serait la chair (*sarx*), si, dans la théorie aristotélicienne de l'*aisthêsis*, les couches externes du corps animal n'avaient pas un autre rôle à jouer. « Pour la chair et la langue », écrit le Philosophe, « ce que sont l'air et l'eau à la vue, à l'ouïe, à l'odorat, elles le sont comme chacun d'eux à l'organe sensoriel correspondant. » La chair constitue donc le milieu du toucher et pour cette raison elle ne peut être son organe. La déduction est logiquement irréprochable. Néanmoins, pour illustrer son argument, Aristote en donne aussi une preuve. Lorsqu'il y a contact direct entre objet sensible et organe des sens, aucune sensation ne peut se produire : quand un objet blanc est placé sur l'œil, par exemple, on ne peut rien voir, et, on l'imagine, avec une substance odorante au contact immédiat de la membrane olfactive du nez, on ne pourrait rien sentir¹². Si la chair était un organe, elle serait de cette nature-là : la superposition du tactile sur elle empêcherait toute sensation. Or, c'est évidemment le contraire qui se passe. Le toucher se produit justement à l'endroit où la chair entre en contact avec le tangible, séparé de lui par la plus subtile des membranes, qui ne peut même pas être perçue comme telle.

Aristote concède que la chair a une singularité parmi les milieux de la sensation. C'est, tout simplement, d'être inséparable du corps sentant lui-même. À la différence de l'air et de l'eau, dont on peut dire qu'ils « exercent une action sur nous » dans la vue et l'ouïe, on ne peut soutenir, dans le cas du toucher, que notre chair agisse sur nous, comme si nous en étions clairement distincts. Nous sentons le tangible, écrit Aristote, non « par l'action » du milieu mais « en même temps que le milieu », car celui-ci, dans ce cas, ne se distingue pas de notre propre forme corporelle¹³. Néanmoins, le problème n'est pas résolu. Étant milieu, la chair ne peut pas être organe. Aristote conclut que la partie du corps chargée du toucher est forcément « intérieure » (*entos*), mais il n'en dit pas plus. On soupçonne que cette assertion énigmatique constitue, au moins en partie, une concession aux impératifs de la théorie : elle stipule que chaque sens fonctionne au moyen d'un organe, qui lui est aussi nécessaire qu'un milieu et un sensible propre. « L'organe du

12. *Ibid.*, II, 11, 423 b 20-22 ; II, 7, 419 a 13-14 ; II, 7, 419 a 18-20.

13. *Ibid.*, II, 11, 423 b 14-15.

tact est interne », écrit Aristote, « c'est à cette condition, en effet, qu'il en sera de ce sens comme de tous les autres¹⁴. »

La question du tangible se révèle au moins aussi ingérable. La vision, l'ouïe, l'odorat et le goût peuvent tous être définis et distingués les uns des autres, à divers degrés, par les qualités sensibles qui leur correspondent. Le visible, objet de la vue, se distingue assez facilement de l'audible, par exemple: par la vision on ne peut percevoir aucun son, et par l'audition aucune couleur. Mais avec la faculté tactile rien n'est aussi simple. Un premier problème concerne la structure même du toucher: il semble réceptif à des qualités sensibles de types extrêmement variés. Or, Aristote a établi qu'à chaque sens correspond un seul et unique couple de qualités sensibles opposées: à la vue, le clair et l'obscur; à l'ouïe, l'aigu et le grave; au goût, le doux et l'amer; « le tangible par contre présente plusieurs couples de contraires: chaud et froid, sec et humide, dur et mou, et ainsi de suite¹⁵ ». Dans le *De generatione et corruptione*, le Philosophe allonge encore la liste: les contraires sensibles perçus par le toucher comprennent aussi, nous dit-il, le lourd et le léger, le rugueux et le lisse, le visqueux et le friable, l'épais et le mince¹⁶. Comment, d'une telle diversité, extraire un trait différentiel unique permettant d'identifier la nature du tangible? Aristote ne donne aucune réponse. « Quel est le sensible unique [...] qui soit pour le toucher ce que le son est à l'ouïe », écrit-il simplement dans le *De anima* au terme de son analyse de la question, « voilà ce qui n'apparaît pas clairement¹⁷ ».

Le plus fondamental des sens, le toucher, reste donc à bien des égards le plus insaisissable aussi. Face à la faculté tactile, les critères élaborés par Aristote pour identifier les diverses formes de sensation semblent perdre leur force, et leur défaillance conduit inévitablement à une conclusion qui n'est tirée explicitement nulle part dans le *De anima*: en dépit de l'énumération classique, le toucher ne peut être facilement classé dans un groupe de cinq. Avant comme après l'achèvement des chapitres consacrés par le *De anima* à la nature de l'*aisthêsis*, « la difficulté est donc de

14. *Ibid.*, II, 11, 423 b 22-24.

15. *Ibid.*, II, 10, 422 b 23-27.

16. Aristote, *De generatione et corruptione*, 2, 329 b 18.

17. Aristote, *De anima*, II, 10, 422 b 32-34

savoir » — ce sont les propres mots du Philosophe — « s'il y a plusieurs sens du toucher ou un seul¹⁸ ». La tête de liste des aptitudes sensitives, la faculté tactile, semble contenir en elle la possibilité de toutes celles qui la suivent dans le développement et la différenciation progressive des puissances de l'âme sentante. Dans la mesure où les cinq sens opèrent tous dans un milieu, donc au moyen d'un contact, tous, en effet, « perçoivent aussi par toucher » (*haphêi aisthanetai*), affirme Aristote dans l'ultime chapitre du *De anima*¹⁹.

On peut donc comprendre pourquoi le Philosophe a pu signaler au passage que par « perceptible » il voulait simplement dire « tangible »²⁰, et pourquoi, de son point de vue, les « qualités tangibles » équivalaient en dernière analyse aux « qualités du corps en tant que corps » (*diaphorai tou sômatos hêi sôma*)²¹. Avec le toucher, l'analyse aristotélicienne de l'attention perceptive arrive à sa composante la plus élémentaire mais aussi à sa limite, au point où les formes et structures de la sensation atteignent leur source commune dans un principe aussi universel, et aussi indistinct, que celui de la vie animale elle-même. Dans la théorie antique, qui n'accordait aucun privilège particulier à la conscience ou à son absence, ce principe était également applicable à tous les êtres pour lesquels — disons-le simplement — vivre était percevoir. Dans la théorie antique, l'âme sensitive ne rencontrait rien sans contact, et le territoire du corps tactile restait partout aussi large et aussi varié que celui de l'*aisthêsis* elle-même. Où fixer, dans un tel monde, les frontières au-delà desquelles le toucher ne peut s'aventurer, les limites où le sens s'émousse et doit abandonner ses droits à des puissances de l'âme plus raffinées, le désir et le mouvement, l'imagination, la mémoire et l'intellection? Aujourd'hui, la question s'impose, mais elle n'est apparemment pas venue à l'esprit du philosophe antique. À ses yeux, la vie de l'animal, pensant ou non, conscient ou non, restait avant tout une question de toucher.

Pourtant, Aristote a admis que sa théorie se heurtait à des difficultés majeures. Il n'y a plus de sens (*aisthêseis*), soutient-il, en

18. *Ibid.*, II, 10, 422 b 17.

19. *Ibid.*, III, 13, 435 a 18.

20. Aristote, *De generatione et corruptione*, II, 2, *De la génération et de la corruption*, éd. et trad. fr. M. Rashed, Paris, 2005, 329 b 6-7.

21. Aristote, *De anima*, II, 11, 423 b 26-27.

dehors des cinq. Mais il existe des phénomènes perceptuels que la théorie des cinq sens ne saurait expliquer aisément. Le premier d'entre eux dérive de l'existence de ce qu'Aristote nomme les « sensibles communs » (*koina aisthêta*) : le mouvement, le repos, la figure, la grandeur, le nombre et l'unité²². Lorsqu'on perçoit que quelque chose est en mouvement, ou immobile, ou carré, ou grand, ou trois, ou un, c'est avec quel sens? Aristote considère que l'on ne saurait dire que ce type de qualités sensibles fasse impression sur l'âme par le biais d'une des formes de sensation qu'il a déjà présentées. Pourtant, le Philosophe n'admet pas non plus que les sensibles communs soient les objets d'un sixième sens, donc appréhendés indépendamment puis adjoints aux objets sensibles de l'un des cinq sens, ou de tous les cinq. Sans proposer aucune solution à cette difficulté, Aristote passe à l'analyse d'une autre forme de sensation qui sort des limites des cinq sens tels qu'il les a présentés. C'est l'expérience de la sensation complexe, dans laquelle on perçoit, en un instant unique, plusieurs qualités sensibles de types différents. Chaque sens, le Philosophe l'a maintenant bien établi, « discerne les différences du sensible qu'il a pour objet » ; par définition, la vue, a-t-il expliqué, distingue le blanc du noir, et le goût le doux de l'amer. Pourtant, la faculté sensorielle fait aussi quelque chose de plus, dont la théorie des cinq sens ne peut aisément rendre compte. « Puisque nous discernons aussi le blanc du doux, et chaque sensible par rapport à chacun des autres », poursuit Aristote, « c'est par un principe quelconque que nous sentons leurs différences²³. » Contrairement à tant de ses homologues modernes, Aristote ne va pas soutenir que la perception, étant une forme de « discernement » (*krinein*), appartient à un champ du jugement, distinct de celui du sens. Pour lui, la façon dont on appréhende les sensibles complexes est encore pleinement une question d'*aisthêsis*, mais d'une nature qui reste énigmatique. « Il faut bien que ce soit par un sens », observe-t-il, « puisqu'il s'agit de sensibles²⁴. »

Sans répondre au problème de cette sensation, Aristote entame sa discussion en posant la question d'une nouvelle forme de sensation, aussi irréductible aux fonctions de la vue, de l'ouïe,

22. *Ibid.*, II, 6, 418 a 17-18; cf. III, 1, 425 a 16.

23. *Ibid.*, III, 2, 426 b 10-11.

24. *Ibid.*, III, 2, 426 b 10 sq.

de l'odorat, du goût et du toucher que la perception des sensibles communs et des sensations complexes. Aux yeux du lecteur moderne, c'est peut-être le plus frappant des phénomènes que le philosophe antique classe dans le champ de l'*aisthêsis*. Il s'agit de la sensation de sentir, de la simple impression que l'on perçoit quelque chose. Aristote écrit : « Puisque nous sentons que nous voyons et entendons, il faut que le sujet sente qu'il voit ou bien par la vue, ou bien par un autre [sens]. Mais, en ce dernier cas, ce [sens] percevra [à la fois] la vue et son objet, la couleur. Par suite, ou bien deux [sens] porteront sur le même [sensible], ou le même [sens] se percevra lui-même²⁵. »

Par quelle faculté peut-on rendre compte de la sensation « que nous voyons et entendons », sensation qu'Aristote estime évidente ? À première vue, les deux réponses suggérées par le Philosophe dans ce passage entraînent des conséquences qui laissent perplexe. Car si c'est par le sens de la vue que nous percevons que nous sommes en train de voir, raisonne-t-il, il faudra dire que le sens de la vue n'a pas un seul objet mais deux : la qualité sensible propre à la vue ne sera pas seulement le visible, comme il l'a soutenu jusqu'ici, mais aussi le fait même de voir. Mais si c'est par un sens autre que la vue que nous percevons que nous sommes en train de voir, le problème est loin d'être résolu. Il semble plutôt s'aggraver. Que va-t-on dire, en effet, de ce second sens ? Est-ce lui aussi qui perçoit qu'il perçoit qu'il y a vision ?

Répondre par la négative serait ouvrir les vannes d'une régression à l'infini où à chaque sens correspondrait un autre, chargé de sentir que le précédent sent. Le visible serait senti par la vue et, à ce niveau, l'analyse de la sensation proposée par Aristote resterait vraie, mais l'activité de la vue serait ensuite sentie par un second sens, et l'activité de ce second sens par un troisième, dans une multiplication vertigineuse des sens à laquelle on ne pourrait fixer aucune limite. Aristote préfère arrêter la série avant même qu'elle n'ait commencée. Il opte pour l'autre solution qu'il a proposée, même si elle remet en cause ce qu'il a dit sur l'objet propre de chaque sens. Après avoir envisagé les réponses possibles à cette situation déconcertante, il se décide : « Ou bien l'on remonterait ainsi à l'infini », écrit-il,

25. *Ibid.*, III, 2, 425 b 12-15.

« ou bien l'un de ces sens [se sentirait] lui-même²⁶. » Donc, rejetant la régression à l'infini qu'implique l'idée de sens tourné vers un sensible distinct de lui-même, Aristote admet, malgré l'analyse qu'il a déjà exposée, que les sens perçoivent autre chose que l'objet sensible qui les caractérise. Il accorde que la vue, par exemple, perçoit autre chose que le visible, et l'ouïe autre chose que l'audible. À proprement parler, aucun sens ne peut être considéré uniquement comme le sens de son seul objet sensible. Il doit être aussi sens « de lui-même » (*autê hautês*), autrement dit réceptif au second degré. Capable de percevoir ce qui est en dehors de lui, tout sens doit simultanément pouvoir sentir sa propre aptitude à le faire.

L'analyse de la question dans le *De anima* est brève et, par elle-même, la théorie de la sensation développée dans ce traité ne suffit pas à résoudre pleinement les difficultés qu'elle pose. On se demande comment, au juste, un sens peut être sens « de lui-même » et quels rapports cette perception de la perception entretient avec celle du sensible propre, établie par Aristote dans les sections précédentes de l'ouvrage. Mais, si on lit en parallèle le *De anima* et les courts traités des *Parva naturalia*, les éléments d'une réponse ont tôt fait de se dessiner. Dans une formule énigmatique du *De anima* sur laquelle les commentateurs se sont volontiers attardés, Aristote invoque une faculté sensorielle « commune » pour expliquer la perception du repos, du mouvement, de la figure, du nombre et de la grandeur : « Des sensibles communs nous avons une sensation commune [ou : un sens commun] », écrit-il en une phrase unique, lourde de sens²⁷. Les *Petits traités d'histoire naturelle* développent cette thèse, en étendant le rayon d'action de cette faculté pour y inclure les deux autres formes de sensation qui, dans le traité sur l'âme, se sont révélées extérieures aux activités distinctes des cinq sens.

Dans des termes proches à la fois du *De anima* et du *De sensu*, le *De somno et vigilia*, réexamine le problème de la sensation de sentir. Pour chaque sens, affirme à présent Aristote, il faut distinguer une « fonction spéciale » (*ti idion*) et une « fonction commune » (*ti koinon*) qui l'accompagne invariablement. Alors seulement on pourra expliquer pourquoi lorsqu'on voit, par

26. *Ibid.*, III, 2, 425 b 15.

27. *Ibid.*, III, 2, 427 a 27.

exemple, on perçoit que l'on perçoit par la vue, et pourquoi, lorsqu'on entend, on sent simultanément que l'on sent par l'ouïe. Et alors seulement on pourra donner une explication cohérente de l'unité irréductible de la sensation complexe. Voici les termes mêmes du Philosophe :

Il existe en ce qui concerne chaque sens une fonction spéciale et une fonction commune. Par exemple, la fonction spéciale, pour la vue, c'est de voir, pour l'ouïe, d'entendre, et de même pour chacune des autres. Et il y a une faculté commune qui accompagne tous les sens, par laquelle on sent aussi que l'on voit et que l'on entend : ce n'est certes point par la vue que l'on voit qu'on voit, et ce n'est ni grâce au goût, ni grâce à la vue, ni grâce au deux [ensemble] que l'on discerne et que l'on peut discerner que les saveurs douces sont autres que les couleurs blanches ; mais c'est grâce à une certaine partie de l'âme commune à tous les organes des sens [*tôn aisthêteriôn pantôn*], car la sensation est alors une et le sens dominant est un²⁸.

Aristote étend ici les pouvoirs du « sens distribué » ou « sens commun » (*koinê aisthêsis*) mentionné dans le *De anima*, dont l'activité, dans le long traité, paraissait restreinte à l'appréhension des sensibles communs. La sensation complexe et la sensation de sentir comptent désormais aussi au nombre des capacités d'une seule et même dimension commune de la sensation. Ensemble, ces trois activités sensorielles constituent les fonctions d'un « sens dominant » (*kurion aisthêtêrion*) qui, lisons-nous à la ligne suivante, « est surtout simultané au toucher »²⁹.

À première vue, les différences entre les analyses de la sensation proposées dans le *De anima* et dans les divers traités des *Parva naturalia* semblent indéniables. Les chercheurs modernes les ont interprétées de diverses façons. Beaucoup ont cherché à résoudre le problème par des hypothèses de datation. Mais il n'est pas clair qu'une chronologie conjecturale des textes aristotéliens puisse résoudre la question. On peut aussi appréhender le corpus comme un tout. C'est ce qu'ont fait, pour l'essentiel, les penseurs de la tradition médiévale. Les diverses analyses aristotéliennes de la sensation commune leur ont servi de points d'appui pour élaborer de vastes théories sur une faculté que, dans le lexique grec, arabe, hébreu et latin de la réflexion philosophique, ils ont nommée le

28. Aristote, *De somno et vigilia*, II, 455 a 12-21.

29. *Ibid.*, II, 455 a 22-23.

« sens commun » (*koinê aisthêsis*, *al-hiss al-mushtarak*, *hush* ou *da'at meshutaf*, *sensus communis*), bien que le Philosophe lui-même n'ait employé ce type d'expression que trois fois³⁰. Mais, même si l'on regarde les analyses du *De anima* et des *Parva naturalia* comme les éléments d'une théorie unique, il faut reconnaître que les remarques sur la faculté sensorielle commune sont elliptiques et souvent difficiles à interpréter. La moindre des choses est de se demander pourquoi elle a tant de noms: le « sens commun » du *De anima*, le « sens de tout » du *De sensu*, le « sens dominant » du *De somno*, le « sens premier » (*prôton aisthêtikon*) du *De memoria*, qui en fait, apparemment, un synonyme de « sens commun » (*koinê aisthêsis*). On peut aussi s'interroger sur l'association frappante, dans le *De somno*, du « sens dominant » au toucher; elle devait conduire certains commentateurs à des conclusions qui ne figurent explicitement nulle part dans l'œuvre du Stagirite. Au XII^e siècle, Michel d'Éphèse écrit: « À vrai dire, le toucher et le sens commun ne font qu'un [*haphê kai koinê aisthêsis tauton estin*]³¹. »

Tout se passe comme si la faculté commune résistait à l'imposition d'un nom unique, comme si chaque appellation était, au fond, une sorte de catachrèse, un mot impropre à désigner une aptitude qu'il est impossible de nommer d'un seul terme et fort difficile de représenter comme une puissance de l'âme animale parmi les autres. Qu'il existe, au sein des facultés de l'âme, une puissance par laquelle « nous sentons que nous voyons et nous entendons », c'est l'axiome dont parlait Aristote. Mais que serait cette puissance? Se pourrait-il que le « sens commun » aristotélicien soit une figure de la « conscience »? Ou bien s'agit-il plutôt d'une « perception générale », qui s'identifie avec le fait d'être vivant?

30. Aristote, *De anima*, III, 2, 427 a 27, *De memoria et reminiscentia*, 450 a 10, et *De partibus animalium*, 686 a 27. Certains ont aussi trouvé l'expression dans *De anima* III, 2, 431 b 5, mais ce n'est possible que si l'on rapproche le terme *aisthêsis* d'une *koinê* dont la présence dans le texte à cet endroit a été contestée — notamment par Hamlyn (1968), qui est allé jusqu'à écrire, 195: « il y a toutes les raisons de retirer le mot du texte ». Sur la terminologie arabe et hébraïque des sens, voir Wolfson (1935); sur la terminologie hébraïque en particulier, cf. Moïse de Salerne, *Un glossario filosofico ebraico-italiano del XIII secolo*, éd. Giuseppe Sermoneta, Rome, 1969, 130 (où l'on constate que, selon Moïse de Salerne, *sensus communis* correspond non à *hush meshutaf* mais à *da'ath meshutaf*).

31. Michel d'Éphèse, *In Parva naturalia commentaria*, éd. Paul Wendland, Berlin, 1903, 48.

À ces questions, les philosophes du Moyen Âge ont apportés diverses réponses. Ainsi, les penseurs de langue arabe, à la suite des commentateurs hellénistiques, ont-ils tenu qu'il existe, dans l'âme, des sens « externes » et des sens « internes ». Les premiers sont les cinq sens qu'avait énumérés Aristote. Les « sens internes », quant à eux, regroupent une série de puissances sensorielles à laquelle la doctrine aristotélicienne n'avait pas accordé une place stable : telles l'imagination, l'estimation, la mémoire — et le « sens commun ». À partir de la deuxième moitié du XIII^e siècle, toute discussion de la question en langue latine prenait comme point de départ la classification des sens internes due à Avicenne.

Dans ses écrits médicaux et philosophiques, Avicenne entame son analyse des puissances supérieures de l'âme sensible par le sens commun, et il ne cache pas qu'à son avis certains de ses prédécesseurs se sont trompés sur la vraie nature de cette faculté. Contre ceux qui ne l'ont invoquée que pour expliquer les qualités sensibles communes, il soutient, comme une thèse fondamentale, que « le sens commun, au contraire, est la faculté à laquelle parviennent toutes les choses sensibles³². » Sa preuve est d'une parfaite clarté : s'il n'en était pas ainsi, jamais aucun animal, homme ou bête, ne pourrait lier un type d'objet sensible à un autre. Si le sens commun n'était pas le sens de tous les sensibles, nous ne saurions jamais, après avoir mangé quelque chose de doux, relier ce que nous avons goûté à un objet visible ; après avoir entendu le chant d'un homme, nous ne pourrions pas reconnaître par la vue celui qui l'a chanté. « La vie des bêtes » aussi, souligne le philosophe, serait alors bien difficile : s'ils n'avaient pas le sens commun, les animaux ne sauraient pas faire le lien entre la vue d'un bâton et la sensation de douleur, et ne pourraient pas sentir à une odeur qu'ils sont près de ce qui a un certain goût.

Avicenne a donc élargi le champ d'action et l'importance du sens commun, tout en faisant de lui, pour la postérité, le terme le plus élémentaire dans la hiérarchie ascendante des puissances internes de l'âme. Certes, il semble que le philosophe perse ait parfois cherché à limiter les fonctions qu'on attribuait autrefois

32. Avicenne, *Kitāb al-Najāt*, IV, 1 ; *Psychologie d'Ibn Sīnā (Avicenne) d'après son œuvre aš-Šifā'*, 2 vol., éd. et trad. fr. Ján Bakoš, Prague, 1956, I, 157 (P182r) pour le texte arabe, et II, 115 pour la traduction française.

à cette faculté. S'il a invariablement soutenu qu'elle appréhendait les sensibles communs et les sensations complexes, il a quelquefois nié qu'elle pût saisir l'activité des sens eux-mêmes. Mais il a toujours estimé que son rôle dans l'âme animale était plus fondamental que ses prédécesseurs ne l'avaient dit. Il y avait à cette thèse audacieuse une raison simple : pour Avicenne, le sens commun n'était rien de moins que le « centre de tous les sens » (*markaz al-hiwâs, centrum omnium sensuum*), la faculté unique qui permettait à l'animal d'être affecté par les cinq formes de sensations qu'elle pouvait distinguer avec précision. « Cette faculté, écrit-il dans le *Shifâ*, est donc celle qui s'appelle sens commun, et elle est le centre des sens, et d'elle se ramifient les rameaux et à elle sont conduits les sens, et elle est en vérité celle qui sent » (*Et haec virtus est quae vocatur sensus communis, quae est centrum omnium sensuum et a qua derivantur rami et cui reddunt sensus, et ipsa est vere quae sentit*)³³.

Les scolastiques de la fin du Moyen Âge connaissaient bien ces phrases. À l'époque où Albert le Grand a composé son commentaire du *De anima* d'Aristote, au milieu du XIII^e siècle, les thèses avancées dans l'ouvrage que l'Occident appelait *Sextus de naturalibus* constituaient une théorie qu'aucun philosophe ne pouvait négliger. Les œuvres de penseurs comme Jean de La Rochelle, Alexandre de Hales et Robert Kilwardby, pour ne rien dire des multiples *Questiones in tres libros De anima* qui se publiaient alors anonymement depuis un siècle, montrent toutes à quel point les scolastiques du XIII^e siècle avaient une connaissance intime, étendue et approfondie des textes de l'*Avicenna latinus*. Mais les érudits du XIII^e siècle qui étudiaient Aristote bénéficiaient aussi de ce monument de l'exégèse philosophique qu'est le *Long commentaire* d'Averroès sur le traité aristotélicien, car il avait été traduit, à une date que l'on situe entre 1220 et 1235, par Michel l'Écossais (il ne survit aujourd'hui que sous cette forme). Il est clair que les arguments du traité d'Albert sur le *De anima* auraient été impossibles sans ces deux contributions à la psychologie philosophique. Le maître de Cologne n'a cessé de partir expressément, en toute rigueur, d'une lecture minutieuse

33. Voir Avicenne, *Psychologie d'Ibn Sînâ*, I, 159 (B153r) pour le texte arabe, et II, 117 pour la traduction française ; texte latin in *Avicenna latinus: Liber de anima, seu Sextus de naturalibus*, 2 vols., éd. Simon van Riet, Louvain, 1968-, II, 57-59.

d'Avicenne et d'Averroès, et c'est en développant les propositions des deux *falâsifa* qu'il est parvenu à une analyse de la nature de la sensation qui, à bien des égards, était sans précédent.

Albert consacre le quatrième traité de son commentaire du « deuxième » livre du *De anima* à la nature du sens commun. Sa méthode est celle que pratiquaient les universités de son temps : l'interprétation systématique et progressive du texte aristotélicien *ad litteram*, qu'il répartit en douze chapitres ordonnés par arguments. À la différence de celle d'Avicenne, sa présentation de la théorie du sens commun procède donc par citation et exposition régulières, faisant autorité, de la théorie du Stagirite. Rappelant le cadre de l'analyse initiale du « sens partagé », Albert explique que cette faculté est la seule à appréhender les cinq qualités sensibles complexes (*motus, status, figura, magnitudo, numerus et unum*) ; qu'elle seule autorise la combinaison et la division des impressions reçues par des formes différentes de perception sensorielle ; qu'elle seule, enfin, nous permet de « sentir que nous voyons et entendons » (*sentimus nos videre et audire*)³⁴. Sa conclusion unit, d'un coup, la théorie du texte aristotélicien et l'analyse du fondement et de la source des facultés sensitives proposée par Avicenne dans le *Sextus de naturalibus* : « Nous disons », écrit Albert au chapitre onze du traité, « que le sens commun est la racine de tous les sens individuels, c'est la forme à partir de laquelle le sens coule dans tous les sens propres³⁵ ».

Le chapitre suivant, le dernier du traité, abandonne totalement la forme du commentaire. Les éditeurs du xx^e siècle des *Opera omnia* d'Albert l'ont qualifié de « digression », mais son argument, bien que nouveau, découle logiquement de l'étude du sens commun qui a été menée jusque-là³⁶. Albert, approfondissant son analyse du statut de cette faculté en tant que puissance unique qui s'exerce dans chacun des cinq sens, pense ici la nature de son unité. Il conclut que le sens commun peut se définir comme une forme « universelle », évidemment pas au sens de prédicable, mais au sens où il est « une cause qui

34. Albert le Grand, *Opera omnia*, t. VII, partie 1, *De anima*, lib. 2, tract. 4, chap. 6, 155 ; chap. 8, 158-159 ; et chap. 10, « *De Probatione sensus communis per hoc quod componit et dividit inter sensato diversorum sensuum* », 161-163.

35. *Ibid.*, chap. 11, 164.

36. *Ibid.*, chap. 12 : « *Et est digressio declarans, qualiter sensus communis est medietas omnium sensibilium* » (164-165).

préconçoit formellement ce qui émane d'elle, comme le plan architectural préconçoit la forme de la maison ». L'« universalité » du sens commun consiste donc dans sa relation causale spécifique aux sens individuels : la « préconception » (*praehabitio*). Comme l'a montré Alain de Libera, Albert, en usant de ce terme, recourt à un concept du néoplatonisme médiéval pour élucider la nature de la faculté aristotélicienne. *Praehabitio* renvoie au pseudo-Denys l'Aréopagite, qui emploie le terme grec *proekhein* dans le *De divinis nominibus*, et à Eustratios de Nicée, qui définit le Bien comme ce qui « préconçoit » tout en soi, puisqu'il est à la fois *superhabens* et *praeabens* à l'égard de ce qui procède de lui³⁷.

Assertion fort étonnante, peut-être, pour l'aristotélicien de son temps. Mais le bon connaisseur d'Avicenne y voit nécessairement un développement rigoureux de la thèse du *Sextus de naturalibus* : les cinq sens « émanent » du sens commun comme les rayons d'un cercle dérivent de son centre. Un sens qui apparaît désormais comme la puissance unique à laquelle l'ensemble de la faculté sensorielle, dans ses multiples branches, doit son existence. C'est le *primum sentiens* qui, dans son universalité formelle, contient déjà les sens propres sur le mode de la « préconception » néoplatonicienne. D'où cette définition nouvelle du sens commun :

Le premier sentant non dans le temps mais par nature, ce en quoi la capacité sensitive tout entière est initialement fondée, est le sens commun, qui est l'origine des sens individuels, puisque les sens propres sont dérivés de lui, et puisque lui, à l'inverse, ne peut être constitué à partir d'eux et que rien de ce qu'il est ne peut venir d'eux³⁸.

Ici, le « toucher » qu'est le sens commun arrive tout près de cesser entièrement d'être « un » sens. À la différence des autres sens, la « faculté commune » telle que la définit maintenant Albert n'est pas une forme distincte de réceptivité mais la puissance unique dans laquelle « la capacité sensitive tout entière est initialement fondée » (*primitus salvatur tota virtus sensitiva*). Si, reprenant un

37. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *De divinis nominibus*, 13, n. 2, *Patrologia Graeca*, III, 977d; Simon, p. 432, 70-73: *sicut omnia in seipso praehabens et supermanens secundum unam impausabilem et eandem et superplenam et imminorabilem largitionem*; voir Eustratios de Nicée, *In Primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum 1096 a 10-14*, cit. Libera (1991), 495.

38. Albert le Grand, *Opera omnia*, t. VII, partie 1, 165.

terme des docteurs médiévaux, on nomme *medium* le spectre où le sens individuel perçoit son objet, on doit conclure, comme les éditeurs des *Opera omnia* d'Albert, que le sens commun est le « *medium des media* » ; ou, si l'on use du mot abstrait des philosophes de l'époque, que le sens commun constitue la « médiété de tous les sensibles » (*medietas omnium sensibilium*)³⁹. C'est l'élément ultime de la perception : la dimension dans laquelle, et à partir de laquelle, toute sensation vient à l'existence, en se conservant tant qu'elle dure.

C'est essentiellement sous cette forme que la faculté sensorielle commune est passée, avec le reste des doctrines scolastiques, du latin dans les premières langues de l'Europe moderne. On pourrait rappeler la tentative de maître Eckhart, une génération après Albert, de présenter le concept à ceux devant qui il prêchait : « les maîtres disent qu'il y a une puissance qui voit au moyen de l'œil et qu'il y en a une autre qui se rend compte qu'elle voit⁴⁰ ». Mais, très vite, un auteur inconnu, rompu aux enseignements des universités médiévales, s'est longuement étendu sur la faculté qu'avaient définie Albert et les penseurs arabes. Son traité, intitulé *Li ars d'amour, de vertu et de boneurté*, autrefois attribué à Jean le Bel, puis réattribué à Jean d'Arckel et que l'on pense aujourd'hui n'être ni de l'un ni de l'autre, contient une esquisse exemplaire de ce concept psychologique :

Li commons sens si est une puissance ki comprend toutes les propres choses, ki les sens particuliers muevent. Et cil sens particuliers u singulars de dehors, si descendent dou commun sens ki est par en dedens ; ensi con diverses lignes issent d'un cercle de c'un moïelon d'un cercle, issent à toutes parties de ce cercle. Et ensi les sanlances des choses par les singulars sens senties, sunt au sens commun raportées ; par lesqueles moïennes il juge des propriétés des singulars sens, et dessoivre et destinte entre les diverses choses diversement par les sens senties, si comme nos, entre blanc et douc, disons on lait. Dont disons-nous ke li sens commons est li fontaine et li sourgons de tous les sens singulars, ouquel tot li mouvement sensible sunt rapporté, si comme en fin derraine. Ceste possance a aucune chose en tant k'ele est sens, et aucune en tant k'ele est

39. Voir le titre *ibid.*, chap. 12.

40. Eckhart, *Werke*, éd. Niklaus Largier, Francfort, 1993, II, 328. Cf. aussi *L'Œuvre latine de Maître Eckhart*, I, *Commentaire de la Genèse, précédé des Prologues*, éd. Alain de Libera, Édouard Wéber et Émilie Zum Brunn, Paris, 1984, 487.

communs. En tant ke sens est, il rechoit des choses la sanlance sans matère et toutes voies de matère présente. En tant que communs est, il a deux choses: l'une si est li jugements de la chose sentie, par lequele nous conissons ke nous sommes sentant: ensi que quant nous nous jugoon véans et oïans a l'uevre d'aucun autre sens faisant; la seconde si est comparer les diverses choses senties ensanle, et deviser; ensi que dire: checi est douc et che plus douc. Ci lais est blans et si est dous. Et iche a-il pour ce k'a lui sunt raportées toutes les nuances des choses senties par cascun sens singular. Est cest virtue metent aucun en la derantraine partie de la cervel, là li nerf sentant de cink sens singulars s'asanlent. Li autre le metent ou cuer, pour çou k'il est fontaine et racine de vie⁴¹.

Chacune des fonctions qui définissent la faculté commune de l'âme apparaît ici sous une forme condensée exemplaire. L'auteur français a lu non seulement Aristote, mais aussi ses successeurs qui, dans les langues de culture arabe et latine, se sont attachés à commenter ses œuvres. Il définit le sens commun comme une puissance interne (*en dedans*) qui anime les sens externes (*de dehors*) de la même façon que les « rayons d'un cercle [...] se meuvent du milieu du cercle vers toutes les parties du cercle »; il ou elle précise que c'est au moyen de cette faculté qu'il est possible de juger « les propriétés des sens individuels, en distinguant diversement entre les différentes choses senties par les sens » et de « nous rend[re] compte que nous sentons » (*ke nous conissons ke nous sommes sentant*). Mais l'*Ars* vernaculaire n'est pas un simple résumé des traités grecs, arabes et latins qui l'ont précédé. Lui aussi trouve sa propre expression pour désigner la puissance première du corps tactile: « la fontaine et la source de tous les sens singuliers, auquel tous les mouvements sensibles sont rapportés, comme à leur fin ultime ». Mais il s'agit, en vérité, d'une double fontaine et source. Le sens commun n'est pas seulement « la fontaine et la source de tous les sens singuliers », mais aussi « fontaine et racine de la vie ». Peut-être est-ce parce que, pour les êtres corporels que nous sommes, vivre c'est nous rendre compte que nous sentons; et parce que, selon une

41. Jean D'Arckel, *Li ars d'amour, de vertu et de boneurté par Jehan le Bel*, éd. Jules Petit, 2 vols., Bruxelles, 1867-1869, t. I, partie 2, chap. 7 de la section 1, « Cis capitules determine du sens commun », 198-199.

formule où Thomas d'Aquin, « c'est par le sens commun que nous percevons que nous sommes vivants »⁴².

Daniel HELLER-ROAZEN
Université de Princeton

Références bibliographiques

- HAMLIN, D. W., « Koine Aesthesis », *The Monist*, 52/2, 1968, 195-209.
- KAHN, Charles H., « Sensation and Consciousness in Aristotle's Psychology », dans Jonathan Barnes, Malcolm Schofield et Richard Sorabji (éds.), *Articles on Aristotle*, t. IV, *Psychology and Aesthetics*, Bristol, 1998 [1966], 1-31.
- LIBERA Alain de, « Le sens commun au XIII^e siècle: de Jean de la Rochelle à Albert le Grand », *Revue de métaphysique et de morale*, 4, 1991, 475-496.
- RODIER, Georges (1900), *Aristote, « Traité de l'âme » : Commentaire*, Paris, 1985 [1900].
- WOLFSON, Harry Austryn, « The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts », *Harvard Theological Review*, 28/2, 1935, 69-133, repris dans *Studies in the History of Philosophy and Religion*, I, Cambridge, MA, 1973, 250-314.

42. Thomas d'Aquin, *Commentaria in Aristotelem*, 349.

