

UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS RIVIERES

Mémoire présenté à
l'Université du Québec à Trois Rivières
comme exigence partielle
de la Maîtrise en Philosophie

par

Marcelo Lannes D. de Souza

LE *MOUS* ARISTOTELICIEN

(*DE ANIMA* III 4-5; *SEC. AN.* II, 19)

Août 1990

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

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

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

A MARCELA

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier tout d'abord M. Claude Panaccio, mon directeur de recherche, pour ses conseils, son amitié et pour l'aide inestimable qu'il m'a apportée tout au long de mon travail de recherche. Je remercie aussi mon co-directeur, M. Richard Bodeüs, de ses suggestions et commentaires.

Ma venue au Québec dans le cadre de l'accord entre L'UQTR et l'Université Fédérale de Rio a été rendue possible grâce aux efforts de MM. Daniel Vanderveken (professeur à l'UQTR) et Grégoire Bissonnette (du Ministère des relations extérieures du Québec) et de Mme Vera Vidal (professeur à l'UFRJ).

Le support financier à ma recherche m'a été accordé par la CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nivel Superior), organisme de subvention du Ministère de l'éducation du Brésil. Le gouvernement québécois m'a accordé pendant tout mon séjour une bourse d'exemption des frais de scolarité majorés, normalement exigés des étudiants étrangers au Québec. Je tiens à exprimer ma gratitude envers ces institutions.

Une partie de ce texte a été lue devant l'équipe de recherche en philosophie médiévale de l'UQTR. Je suis reconnaissant envers les

membres du groupe des conseils et suggestions qu'ils ont bien voulu me donner. Je remercie spécialement MM. Claude Panaccio et Pierre Bellemare.

Je remercie enfin les professeurs et collègues avec qui j'ai eu l'occasion de travailler et d'échanger des idées.

TABLE DES MATIERES

	page
REMERCIEMENTS	III
TABLE DES MATIERES	IV
INTRODUCTION	I
1. AME ET SENSATION	6
1.1 L'âme comme Forme du Corps	6
1.2 La Faculté Perceptive	11
2. LE NOUS (<i>DE ANIMA</i> III 4-5)	21
2.1. <i>Noûs</i> et Perception	21
2.2. Les Attributs Essentiels du <i>Noûs</i>	32

2.3. La Division Fonctionnelle du <i>Noûs</i>	40
---	----

3. LE NOUS ET L'ACQUISITION DES PRINCIPES SELON

LES <i>SECONDS ANALYTIQUES</i>	54
--------------------------------------	----

CONCLUSION	80
------------------	----

INTRODUCTION

"Pántes ánthrôpoi toû eidênai
orégontai physei" Met. I 1, 980a 21

L'étude de la psychologie d'Aristote connaît depuis les deux dernières décennies un nouvel essor. Le nombre croissant de travaux consacrés à cette partie de la philosophie aristotélicienne trouve un parallèle dans le développement des investigations contemporaines dans le domaine de la philosophie de l'esprit, observé à partir de la seconde moitié de ce siècle. L'analyse des idées d'Aristote sur les mécanismes cognitifs nous offre un exemple de modèle théorique qui essaie d'éviter l'appauvrissement explicatif résultant soit d'une conception strictement matérialiste soit d'un dualisme qui séparerait irréductiblement l'âme du corps.

Aristote est conscient des difficultés soulevées par ces deux positions qu'il attribue à ses prédécesseurs. Il construit alors une théorie de la connaissance basée sur les distinctions entre matière et forme et puissance et acte. La troisième voie qu'il propose constitue la théorie hylémorphique des phénomènes cognitifs où l'étude de la perception joue un rôle prépondérant. C'est justement cette caractéristique du modèle explicatif d'Aristote, à savoir, le désir d'éviter le piège réductionniste, qui le rapproche des recherches philosophiques les plus récentes sur les mêmes sujets et qui fait que son analyse présente autant d'intérêt.

Dans les trois premiers chapitres du livre II du *De Anima*, Aristote formule une définition générale de l'âme où elle est entendue comme l'actualité première d'un corps naturel ayant la vie en puissance. Mais il n'en reste pas longtemps à cette caractérisation générale. C'est dans l'analyse des activités constitutives des différents êtres vivants que nous allons découvrir les pouvoirs qui forment la *psyché* et c'est à cette tâche qu'il consacre le reste du *De Anima* et les traités des *Ferua Naturalis*. Dans son étude des fonctions perceptives, nous observons le souci de rendre compte des deux aspects fondamentaux de l'explication d'un être vivant (les aspects formel et matériel) en combinant des explications formelles et physiologiques.

Cependant, même si on admet qu'il est possible de réunir les différentes descriptions des activités perceptives dans un modèle théorique unifié, on voit mal comment il serait possible d'articuler le traitement du *noûs* ou intellect avec le reste de sa psychologie. Quoique l'importance des rapports entre la perception en général et le *noûs* soit soulignée à plusieurs reprises par Aristote¹, on pourrait avoir l'impression (d'après son exposé sur le *noûs* dans les chapitres 4 et 5 du *De Anima* III) qu'il aurait finalement choisi le chemin du dualisme afin de rendre compte des pouvoirs uniques de l'intellect.

¹Cf. par exemple, *Sec. Anal.* I 81a 38-40; *De An.* III 7, 431b 7, 432a 12; *Mét.* I 1 980a 22-23, XI 1061a 28-36.

Certes, la pensée ne peut pas s'exercer sans *phantásmata*¹ et de cette manière elle est reliée à la sensation d'où ces images proviennent. Pourtant, dans la mesure où Aristote distingue un type de *noûs* (ou une partie de celui-ci) qui serait séparable et indépendant de toute substance corporelle, la consistance de sa psychologie semble menacée. En outre ce *noûs* transcendant semble être incompatible avec l'explication "génétique" de l'appréhension des premiers principes de la science élaborée dans le chapitre 19 du livre II des *Seconds Analytiques*.

D'ailleurs, cette analyse même de l'acquisition des principes serait incohérente. Elle était, en général, divisée par les commentateurs en deux parties. La première rendrait compte de l'aspect "inductif" de l'appréhension des principes et la deuxième présenterait l'aspect "intuitif" où le *noûs* joue le rôle d'une disposition capable de connaître les principes de façon immédiate, sans avoir recours à l'expérience. Dans cette interprétation, la connexion entre les deux parties a toujours été problématique.

En outre, on voit mal quelle serait la fonction de *l'épagôgè* et quel besoin il y aurait de faire intervenir cette notion étant donné que l'être humain est doué d'une faculté capable d'appréhender les principes de façon beaucoup plus efficace. Des travaux contemporains ont essayé de

¹ *De An.* III 7, 431a 16-17.

maintenir l'unité des deux parties, en niant ce rôle au *noûs*, mais l'articulation avec les écrits psychologiques reste souvent négligée.¹

L'objectif de ce mémoire, est d'analyser le concept de *noûs* à la lumière des développements récents dans l'étude de la psychologie d'Aristote. Le travail s'occupera essentiellement des propositions contenues dans les chapitres 4 et 5 du troisième livre du *De Anima* et dans le chapitre 19 du deuxième livre des *Seconds Analytiques*. Je ne traiterai pas ici des questions concernant l'intellect divin et le rôle de l'intellect dans l'analyse de l'action.

Il s'agit de voir quelle est la compréhension qu'on peut avoir du *noûs* qui rende possible l'analyse dichotomique en "passif" et "actif" et, en même temps, son intégration dans un modèle unifié de la connaissance ayant pour base la perception. Cela exige l'élaboration d'une interprétation non-transcendante du *noûs* qui soit compatible avec les positions formulées par Aristote. Cette investigation nous donnera des moyens pour préciser aussi le rôle du *noûs* dans l'appréhension des premiers principes et pour discuter la fonction de *l'épagôgê* tout en questionnant sa compréhension comme un mode d'inférence.

Le travail se structure de la façon suivante: La première partie s'occupera de montrer l'ensemble de la théorie de la perception d'Aristote dans son unité, sans trop s'attarder sur les détails des descriptions

¹Voir les références dans les parties qui abordent ces questions.

physiologiques. Le plus important sera de rendre évidents les fondements et instruments de l'analyse hylémorphique dont le Stagirite se sert aussi pour traiter la connaissance intellectuelle. Les sujets sur lesquels notre attention se concentrera sont: la définition de l'âme, l'étude des sens et de l'imagination ou *phantasia*.

Dans la deuxième partie, nous examinerons les questions relatives au *noûs*. En premier lieu, nous allons montrer comment l'analyse du *noûs* s'insère dans l'approche théorique utilisée par Aristote dans l'étude de la perception. Ensuite, nous formulerons une interprétation qui intègre, sans faire appel à l'idée d'un *noûs* transcendant, les différentes caractérisations du *noûs* (*dynamis/héxis*, passif/actif).

La troisième partie, enfin, sera consacrée à la tâche d'articuler de manière cohérente l'explication génétique des *Seconds Analytiques* et la description psychologique du *De Anima*, ce qui nous permettra aussi d'éclairer le concept d'*épagôgè*.

I - AME ET SENSATION

I.1 - L'âme comme forme du corps.

Dans son oeuvre consacrée à l'étude de la *psyché* ou âme, Aristote commence par analyser les points de vue de ses devanciers à ce sujet, ce qui lui permettra, postérieurement, de préciser ses propres idées.¹ Il identifie alors deux principaux courants de pensée: un, qui est présent presque universellement dans la pensée présocratique, réduit les conditions psychologiques à des explications physiologiques qui sont, à leur tour, intégrées dans une conception générale de la matière. Le but ici est d'identifier l'âme avec le(s) principe(s) de la nature.² L'autre courant, représenté principalement par la philosophie platonicienne, conçoit l'âme comme une substance complètement distincte du corps et de la réalité matérielle en général et la connaissance comme un processus où l'âme s'élève des données sensibles jusqu'à l'intellection des formes immatérielles subsistant en dehors d'elle.

Il indique aussi les graves difficultés soulevées par l'une ou l'autre de ces positions. La première de ces attitudes théoriques serait, selon lui, incapable de produire une explication satisfaisante de phénomènes tels que la connaissance, le mouvement et l'action et de fournir des critères permettant la différenciation précise entre un être vivant et un

¹Le recensement et l'analyse des opinions des penseurs qui l'ont précédé occupent tout le premier livre du *De Anima*.

²*De An.* I 2, 404b 9-10.

être inanimé.¹ D'autre part, il attire notre attention sur les obstacles insurmontables d'une doctrine dualiste comme celle de Platon, qui rendrait inexplicable le mode d'union de l'âme au corps.²

Ayant ainsi inventorié et discuté les positions de ses prédécesseurs, Aristote passe à la formulation de sa propre définition de l'âme. Et pour cela, il va se servir de ses distinctions entre matière et forme et acte et puissance. Il définit l'âme comme une substance dans le sens de la forme; elle est

"la forme d'un corps qui a la vie en puissance."³

Plus tard, en essayant de préciser cette formulation, il va caractériser l'âme comme **acte premier** (*entelécheia hē prôtē*) d'un corps naturel organisé ou muni d'organes.⁴ Étant donné que l'âme est une forme, il est clair qu'elle peut être considérée aussi comme un acte par rapport à la matière. Cependant, elle n'est pas un acte dans le sens de l'exercice d'une activité.

Aristote présente les différents degrés d'acte et de puissance en les comparant à la possession d'un savoir⁵. L'ignorance est dite un état de puissance relativement à la condition de l'homme qui sait. D'autre part, la simple possession du savoir constitue aussi une potentialité face à

¹ Cf. par exemple, *De An.* I 3, 406b 19-25; I 4, 409a 25-27 et 409b 10-18; I 5, 410b 7-19.

² *Id* I 3, 407b 2-5.

³ *Id* II 1, 412a 15-16, traduction de Rodier.

⁴ *Id* II 1, 412b 5-6.

⁵ *Id* II 5, 417a 21-417b1; cf. II 1, 412a 22-26.

l'exercice de ce même savoir. L'ignorance complète est une puissance absolue ou de premier degré; lorsque l'individu a acquis une connaissance déterminée, mais ne l'utilise pas, ce savoir, qui est déjà un acte premier par rapport à l'ignorance, est encore une capacité ou une puissance de deuxième degré. Le niveau d'acte le plus élevé (un acte de deuxième degré) est celui qui existe lorsque cette capacité se réalise dans l'exercice d'une activité. Cette caractérisation des différents niveaux ou ordres d'acte et de puissance se retrouve tout au long du *De Anima* et joue un rôle important dans la théorie de la perception et de la connaissance en général.

Ainsi, l'âme correspond à la possession de la capacité d'exercer certaines activités, à savoir, celles qui caractérisent un être vivant. Le problème de sa liaison avec le corps ne se pose pas ici parce que les fonctions vitales qui se rapportent à l'ensemble de capacités qui constitue l'âme, se réalisent nécessairement dans un certain substrat matériel fourni par le corps. Parler de ces fonctions et donner la description des processus physiologiques qui nous renseignent à propos des modifications corporelles qui les accompagnent sont deux niveaux d'explication qui ne se réduisent pas l'un à l'autre et non l'analyse de deux différents composants de la réalité. Pour Aristote, la meilleure façon d'étudier un être vivant serait de fournir des éclaircissements qui rendent compte de ces deux niveaux: formel (ou fonctionnel) et matériel.

Une théorie qui ne produirait que des explications formelles nous laisserait sans aucune information sur la manière dont ces fonctions se réalisent et sur le substrat matériel nécessaire à leur opération, comme si n'importe quelle matière était appropriée.¹ Inversement, si on se restreignait à une explication purement matérialiste, il en résulterait un appauvrissement explicatif qui rendrait impossible la description des niveaux complexes de l'activité de l'être vivant.

Le plan fonctionnel, correspondant à la forme, assume quand même une certaine prépondérance parce que c'est moyennant sa connaissance que nous déterminons l'essence de l'être que nous étudions. Pour cette raison, Aristote dit que l'âme est aussi l'essence exprimée dans la définition de l'organisme auquel elle appartient.² Chaque être vivant sera défini et placé dans une classe déterminée d'après les fonctions qu'il est capable de réaliser. L'âme est donc un ensemble de capacités pour réaliser quelques fonctions qui sont présentes dans un corps vivant et qui lui donnent sa configuration propre.³

¹ *Id* I 3, 407b 20-26.

² *Id* II 1, 412b 10-11.

³ Pourtant, la forme ne se réduit pas à la configuration ou à l'aspect extérieur: "... we must refer not to surface configuration but to the functional organization that the individual shares with other members of their species. This is the form; this and not shape remains the same as long as the creature is the same creature." *Nussbaum* (1978) p. 71. L'application de la théorie hylémorphique à l'étude des êtres vivants ne va pas sans problèmes. Il y a des objections qui peuvent être formulées à propos de l'attribution du rôle de matière au corps (voir *Ackrill* (1972)) et des réponses possibles à ces objections (voir par exemple, *Nussbaum* (1978) et *Modrak* (1987)). Toutefois, la discussion de ces problèmes ici allongerait excessivement un chapitre dont le but est d'introduire aux principaux concepts et questions qui sont en cause dans la psychologie d'Aristote.

Cependant, Aristote ne se limite pas à formuler une définition générale de l'âme. Ce serait, dit-il, l'équivalent d'avoir une définition générale de figure sans avoir la compréhension de ce qui caractérise les différentes figures individuelles.¹ De la même façon, si on veut comprendre ce qu'est l'âme, il faut étudier les différentes fonctions (qui vont constituer les différents types d'âme) et les modes de réalisation de celles-ci dans le domaine du réel qui nous concerne dans notre étude. De cette manière, Aristote passe à la considération des capacités particulières de l'âme en même temps qu'il fournit des éclaircissements sur la physiologie et la structure corporelle.

Ces pouvoirs ou facultés se trouvent présents dans l'être vivant selon une échelle croissante de complexité: les êtres plus complexes possèdent les âmes les plus développées. Au début du chapitre 3 du deuxième livre du *De Anima*, Aristote nous présente une classification générale de ces pouvoirs: ce sont les facultés nutritive, appétitive, sensitive, motrice et intellectuelle. Selon sa théorie hylémorphique, l'étude des capacités vitales doit nécessairement comprendre des descriptions fonctionnelles et des descriptions physiologiques (qui rendent compte du substrat matériel nécessaire pour l'exercice de la fonction étudiée). C'est suivant ce principe qu'Aristote va entreprendre l'examen des facultés de l'âme et de leurs objets principalement dans le *De Anima* et dans les traités des *Parva Naturalia*. Celle qui nous intéresse ici, c'est la faculté perceptive dont le concept inclut, outre la

¹ *De An.* II 2, 414b 20-33.

sensation des sensibles propres, des fonctions comme la mémoire, le sommeil, la perception de la perception et la capacité de produire des évaluations concernant la réalité externe.

1.2 - La faculté perceptive.

La sensation, dans une perspective générale, est caractérisée comme une sorte de mouvement et un type d'altération (*alloiôsis tis*)¹. Cette altération impliquée dans la perception se fait comme l'actualisation de ce qui est en puissance par ce qui est en acte. En effet, le sens (ce qui est en puissance) devient, dans son exercice, semblable à ce qui est en acte (l'objet). Cette ressemblance se réfère au fait que le sens reçoit la forme de l'objet sans la matière et la possède ainsi en acte de la même façon que celui-ci.²

Toutefois, il y a, comme on a vu, différents degrés d'acte et de puissance et aussi différentes façons d'aborder les sens et leurs objets quant à leur actualité. Les sens sont une actualité de premier degré ou une puissance de deuxième degré; ils ont la capacité d'appréhender les formes des objets sensibles. L'objet, lui, possède déjà la forme dont le sens a besoin pour être actualisé. Cependant, si on le considère non en lui-même, mais en tant qu'objet capable d'être perçu, il est possible de le décrire, lui aussi, comme une puissance de deuxième degré. L'activité

¹ *Id* II 4, 415b 24; II 5, 416b 33-34.

² *Id* III 1, 424a 17-20.

sensorielle constitue, sous cette perspective, un processus d'actualisation simultanée de la faculté et de l'objet et "l'acte du sensible et du sensitif sont un seul et même acte."¹

C'est pourquoi Aristote dit que dans un sens il est nécessaire que le sensible et le sensitif existent et cessent d'être en même temps. Cela est vrai dans la mesure où ils sont actualisés simultanément dans un seul et même **acte** - le sens en tant que pouvoir perceptif et l'objet en tant qu'objet capable d'être appréhendé par le sens. Mais cette affirmation devient incorrecte dès qu'on essaie de l'étendre à la sphère des sens et des sensibles **en puissance**.²

Le schéma général de la description physiologique des sens présuppose que les sens exhibent un mode de fonctionnement similaire. Pour qu'il y ait l'affection corporelle nécessaire à la sensation, il faut la participation de trois structures: l'organe corporel, le médium et l'objet sensible. Ainsi, lorsqu'un acte perceptif se produit, ce qui constitue sa réalisation matérielle, c'est la transmission d'un mouvement originé dans l'objet à travers le médium, jusqu'à l'organe. L'organe, le médium et l'objet partagent un élément en commun, ce qui rend possible l'action de l'objet sur l'organe. Pour que le sens puisse être affecté par l'objet, la présence d'un médium approprié est indispensable. Selon Aristote, aucune sensation ne se produirait si on plaçait l'objet directement sur l'organe.³

¹ *Id* III 2, 426a 15-17.

² *Id* III 2, 426a 19-26.

³ *Id* II 7, 419a 12-35.

De cette manière, en ce qui concerne la vue, le médium est constitué par le diaphane. Celui-ci est actualisé par la couleur (qui est l'objet propre de la vue) et la transmet à l'oeil. La description physique ne considère donc que les causes matérielles impliquées dans la vision: celle-ci est comprise comme une altération provoquée par l'objet dans le médium transparent qui à son tour la transmet à l'organe. L'oeil peut être affecté par la couleur parce qu'il est formé d'eau, qui en tant que dépositaire du diaphane, peut subir le même type de changement qu'a subi le médium.

Ce même schéma est employé pour dépeindre les autres sens. L'ouïe, par exemple, a comme médium propre l'air qui est mis en mouvement par la percussion de certains corps solides. Du point de vue matériel, le son est justement ce mouvement imprimé à l'air et appréhendé par l'oreille qui possède elle-même de l'air dans sa constitution. L'explication physique de l'odorat, du goût et du toucher suit cette même ligne. Ces deux derniers, malgré les apparences, s'effectuent eux aussi à travers un intermédiaire. C'est que leurs organes sont situés profondément dans le corps et leur médium est constitué par la chair. Dans ce cas, le médium est toujours ému simultanément avec l'organe, contrairement à ce qui se passe avec les autres sens.¹

¹ *Id* II 11, 423b 4-6, 17-23. Pour les différences concernant l'étude du toucher et les arguments utilisés par Aristote pour la ramener au schéma général, voir *Sorabji* (1971).

À part cet exposé où il met en valeur l'aspect somatique de la sensation, Aristote fournit aussi une description formelle qui se fonde sur la notion d'actualisation de la forme de l'objet. Les sens sont conçus comme des capacités pour actualiser des formes sensibles et celles-ci sont caractérisées comme des proportions (*logos*) d'extrêmes de qualités sensibles. Dans la mesure où l'acte du sens et du sensible sont un seul et même acte, il est clair que les sens peuvent aussi être décrits comme un *logos* en puissance. Si les couleurs sont des proportions de noir et de blanc, l'acte visuel est l'actualisation pleine de ces proportions en tant que formes perceptibles. L'organe est donc non seulement une structure physique capable de subir une altération provoquée par une cause externe, mais aussi le lieu d'actualisation d'une forme. Pour cette raison, Aristote dit que l'oeil devient, d'une certaine manière, coloré pendant l'exercice de la perception visuelle.¹

Ce n'est pas que l'oeil devienne réellement rouge lorsqu'on voit un objet rouge. Prendre la couleur d'un objet indique ici le fait souligné par Aristote que l'accomplissement d'une faculté perceptive se produise comme une "identification" entre sens en acte et objet en acte². Et cela dans le sens que le premier reçoit et actualise la forme qui se trouve dans le deuxième. Ainsi, il apparaît que l'altération qui se produit dans l'oeil et dans le médium ne sont pas de même nature. L'oeil, à la différence du

¹ *De An.* III 2, 425b 22-23: "hêti de kai tò horòn éstin hôs kechrômátistai" - "le voyant lui-même est, en un certain sens, coloré."

² "Comment la couleur en acte et le son en acte sont-ils identiques ou non aux sensations en acte, par exemple, à la vision et à l'audition, c'est ce que l'on a dit dans le *Traité de l'âme*". *De Sensu* 3, 439a 13-16, traduction de R. Mugnier.

médium, est le lieu d'actualisation d'une faculté de l'âme et c'est pourquoi l'oeil voit tandis que le médium non.¹

Aristote évite, de cette manière, la réduction de la sensation à une pure modification corporelle. Les plantes ne possèdent pas de faculté perceptive (elles sont dépourvues de la capacité d'actualiser le *logos* qui constitue la forme sensible) et sont affectées par l'objet tout entier, c'est-à-dire, par sa forme conjointement avec sa matière. Par conséquent, le type de changement qu'elles subissent entraîne, non la préservation, mais la suppression de la caractéristique qui en elles se trouvait seulement en puissance.²

Dans le chapitre 6 du livre II du *De Anima*, Aristote fait référence à d'autres types de sensibles, qu'il appelle sensibles communs. Ceux-ci sont des propriétés perçues par plus d'un sens comme le mouvement, la figure, la grandeur et, selon lui, ils sont perçues en eux-mêmes (*kath'hautá*) et non par accident (*katà symbebêkos*)³. Pour résoudre le problème de la perception des sensibles communs, Aristote introduit

¹ *Id* III 2, 426a 9-11.

² *Id* II 12, 424a 32-b3.

³ Les sensibles communs seraient appréhendés par accident lorsqu'ils sont perçus par les sens propres et par soi lorsqu'ils sont saisis par la sensibilité commune. Un cas spécial de perception par accident est, d'après l'exemple employé par Aristote, le fait que je perçoive un certain objet blanc comme le fils de Diarès (De An. II 6, 418a 20-24). Le "fils de Diarès" n'est pas à proprement parler un objet perceptible. C'est la couleur blanche, associée à une certaine configuration qui interagissent avec notre perception et nous indiquent que l'impression formée correspond à tel individu. À travers cette notion un peu obscure, Aristote semble attribuer à la sensation, déjà à cette étape, une capacité interprétative.

l'idée d'une sensibilité commune qui a donné origine, chez les commentateurs, aux controverses concernant la doctrine du sens commun.

Cependant, Aristote lui-même nie qu'il y ait un sixième sens.¹ L'interprétation qui nous semble la plus adéquate est celle qui voit la perception des sensibles communs, la *koinê aîsthêsis*, comme le résultat de l'intégration des fonctions sensibles individuelles dans une activité unique. Les objets communs sont appréhendés par la sensation moyennant l'appréhension des objets propres et l'intégration de ces données dans des contenus sensoriels unifiés.²

Aristote insiste sur cette idée de l'unité de la perception, ce qui lui permet d'élargir considérablement le domaine de ses fonctions pour en inclure quelques-unes qui ne pourraient pas être attribuées aux (ou réalisées par les) sens pris individuellement. Par exemple, lorsqu'il considère la possibilité de discernement entre des sensibles propres de genres différents, comme le blanc et le doux, et se demande quelle serait la faculté responsable pour cette fonction. Encore une fois, c'est une même et seule faculté qui réalise cette distinction - la sensation en tant que l'intégration des pouvoirs de plusieurs sens propres.

La description matérielle fournit une base physiologique qui corrobore la notion d'une perception unifiée. Les différentes sensations

¹ *Id.* III 1, 424b 22-24; 425a 28.

² Voir p. ex., *Sorabji* (1971) p. 81 et *Modrak* (1987) p. 65.

sont ramenées à un organe central, le coeur.¹ Ces impressions sensorielles (*aísthêma*) sont transmises au coeur par le moyen du sang, le système sanguin jouant le rôle aujourd'hui attribué au système nerveux. Tous les sens convergent alors vers un point central où leur activité est intégrée et où se produisent proprement des sensations conscientes. Le "sens commun" n'a donc pas d'organe spécial, mais son siège est "la partie et la racine communes de tous les organes spéciaux".²

Le sens commun, entendu de cette manière, est responsable de la perception des sensibles communs, de la discrimination des sensibles propres de genres différents, de la réflexivité observée dans l'activité perceptive (le fait que je perçoive que je perçois) et aussi rend possible la perception par accident.

Avant de conclure cette partie introductive sur la perception, il faudrait jeter un coup d'oeil sur la notion d'imagination ou *phantasia* qui, chez Aristote, va servir de lien entre les activités sensorielles et intellectuelles. La *phantasia* est employée dans l'explication d'une gamme variée de phénomènes comprenant le rêve, l'illusion et le mouvement pour fuir ou aller vers quelque chose. La *phantasia* fait partie de la faculté perceptive entendue de manière globale. Elle constitue le produit d'un acte sensoriel et n'existe que chez les animaux doués de sensation; son objet est un complexe de propriétés sensibles appréhendées

¹De Somno 455b 35 -456a 6; De Juventude 469a 4-7.

²Rodier(1900) p.334.

par les sens et structurées dans l'opération intégrée de ceux-ci.¹ Son activité, bien qu'elle soit, comme on verra, la base de décisions relatives à la vie pratique, n'atteint pas le niveau de la conceptualisation, caractéristique de la faculté intellectuelle. Aristote dit, en effet, que la sensation et la *phantasia* sont identiques, mais qu'elles diffèrent quant à leur mode d'être.²

Les différentes fonctions et descriptions reliées à la *phantasia* manifestent un effort de rendre compte de deux aspects opposés attribués à cette faculté. Il y a un discours qui souligne son caractère positif: la *phantasia* fournit à l'intellect des contenus sensoriels organisés sous la forme de *phantasmata* qui seront employés symboliquement pour représenter un universel; en outre, la *phantasia* tient le rôle de l'intellect chez les animaux inférieurs et aussi chez l'homme lorsque son intelligence se trouve dans l'impossibilité de guider ses actions.³ Un autre discours met l'accent sur l'aspect négatif de la *phantasia*: celle-ci peut être la source d'erreurs et d'illusions.

Dans le chapitre 3 du livre III du *De Anima*, Aristote affirme que l'imagination peut être fautive et même que souvent ses représentations nous induisent en erreur.⁴ Cela arrive lorsque les conditions dans

¹ "... l'imagination paraît être un certain mouvement et ne pas pouvoir se produire sans la sensation, mais avoir lieu seulement chez les êtres sentants et pour les choses dont il y a sensation." *De An.* III 3, 428b 11-13.

² *De Insom.* 459a 16-17. "... l'imagination est identique à la sensibilité, leur manière d'être étant différente..."

³ *De An.* III 3, 429a 4-9.

⁴ *Id.* III 3, 428a 3-4; 428a 11-12; 428a 18.

lesquelles se déroule l'appréhension des objets sensibles ne sont pas adéquates. Par exemple, lorsqu'on représente un objet aperçu au loin comme étant un homme;¹ la distance nous empêche de voir clairement, ce qui provoque dans la *phantasia* une association d'éléments qui ne correspond pas à la réalité.

Cependant, ce qui semble être le trait le plus distinctif de la *phantasia*, ce n'est pas le fait qu'elle puisse s'exercer de manière fautive, mais plutôt qu'elle soit responsable de notre perception d'un objet comme désirable ou repoussant. La *phantasia* évalue et compare des contenus sensoriels provenant des sens et de la mémoire et permet à l'animal d'orienter ses mouvements dans le but de sa préservation. Son exercice ne se fait pas séparément de la sensation, au contraire, les deux activités se déroulent conjointement et sont complètement inter-reliées.² Cette compréhension du rôle de la *phantasia* et les éclaircissements à propos de ses connexions avec le désir seront utilisés par Aristote dans les discussions concernant le mouvement volontaire des animaux³. C'est aussi cette notion d'une *phantasia* qui interprète qui lui permet de dire qu'elle tient le rôle d'intellect chez les animaux inférieurs. La *phantasia* est donc une des responsables du côté interprétatif de la perception.

¹ *Id* III 3, 428a 12-18.

² *Id* III 3, 428b 30 - 429a 2. Cf. *Hankinson* (1988) p. 189-190 et *Nussbaum* (1978) pp. 260-261. Il y a déjà un certain degré d'interprétation dans l'activité intégrée des sens propres (dans ce qu'Aristote appelle sensation par accident). La différence consiste dans le type d'interprétation; la *phantasia* nous permet de voir l'objet du point de vue des avantages ou désavantages qu'il peut nous apporter.

³ *De An.* III 3, 429a 4-9; III 10, 433 a 10-12.

D'une manière générale, on peut dire, après tout, que c'est l'aspect positif qui prédomine. Tout en reconnaissant qu'il existe la possibilité d'un exercice perturbé amenant à de fausses impressions, toujours est-il que c'est la *phantasia* qui nourrit l'intellect de ses contenus. À cela s'ajoute le fait que la mémoire, dont l'activité est fondamentale pour la conceptualisation, dépend de la *phantasia* et a comme objet un *phantasma*¹ Et aussi, comme on a vu, Aristote assigne un important rôle à la *phantasia* dans l'explication des mouvements orientés vers un but.² Ainsi, la *phantasia* est parfaitement capable de produire des informations fiables sur la réalité et ne doit pas être discréditée comme une faculté dont le propre est d'engendrer l'illusion.

Tels sont donc les principaux éléments de l'analyse aristotélicienne de la perception. Après cette vue d'ensemble de la sensation, il est temps d'aborder la question de l'intellect et des rapports qu'il entretient avec les facultés qui ont été présentées ici.

¹ *De Memoria* 1 450a 20-25.

² Cf. *Nussbaum* (1978) pp.233 et 246; cf. aussi *Le mouvement des animaux* 6, 700b 13-21; 701a 31-36.

II - LE NOUS (*DE ANIMA* III 4 - 5)

2.1 - *Noûs* et Perception.

L'étude de la théorie aristotélicienne de la perception nous montre qu'il est possible de réunir les différentes fonctions qui lui sont attribuées dans un modèle cohérent et unifié. Ce modèle s'édifie en accord avec la compréhension hylémorphique du réel développée par Aristote. Les difficultés et controverses impliquant le mode de fonctionnement et le rôle précis de chaque pouvoir perceptif ne menacent pour autant ni l'unité du composé psycho-physique humain ni l'harmonie de l'analyse aristotélicienne. En dépit de leur caractère dispersé, il est possible de discerner dans l'examen des diverses descriptions des fonctions perceptives que nous donne Aristote, la fidélité au schéma théorique qu'il a choisi.

Cependant, s'il y a une partie de sa psychologie où la cohérence semble réellement menacée, c'est sans doute là où il s'occupe de l'activité intellectuelle. Le statut de ce qu'il appelle *noûs* par rapport au corps et aux facultés de l'âme a constitué depuis les premiers commentateurs un point de divergence permanente et souvent son intégration avec le reste de la psychologie fut négligée. Il n'y a pas si longtemps, il existait presque un consensus entre les principaux spécialistes d'Aristote. La doctrine du *noûs* était considérée comme un élément étrange au sein de l'étude de l'âme, un penchant vers le dualisme afin de combler les

déficiences de l'analyse naturaliste de la connaissance et/ou un des vestiges du platonisme que l'on retrouverait ici et là dans l'oeuvre d'Aristote.¹

Plus récemment, quelques travaux ont cherché à donner une nouvelle vision du *noûs* qui, si elle n'élimine pas complètement toutes les difficultés, essaie de l'intégrer dans l'ensemble de l'analyse psychologique sans qu'il soit nécessaire de présupposer une autre connaissance que la connaissance empirique ordinaire.² Dans ce chapitre, nous étudierons la structure du *noûs* afin de voir jusqu'où il est possible de pousser une interprétation qui privilégie son intégration dans le système théorique employé pour l'examen de la perception. A partir du tableau qui sera dressé ici, nous discuterons dans le prochain chapitre le mode d'opération du *noûs* et le rôle de l'*épagôgê*.

Dans le chapitre 4 du livre III du *De Anima*, Aristote fait un exposé général sur l'activité intellectuelle. Le point de départ est la comparaison de celle-ci avec la connaissance sensible. Ce procédé permet d'insérer la discussion sur la pensée dans la même ligne que celle utilisée pour les autres facultés de l'âme en même temps que sont esquissés ses

¹Voir p.ex. Hamelin, O. (1953) "Le péripatétisme, comme on voit, vient quand on le presse, s'absorber dans le platonisme." p. 87; cf. pp. 24 et 88. Cf. aussi De Corte (1934), p. 35; Nuyens (1948) pp. 312, 313 et 318; Randall (1960) pp. 99 et 105; Jäger (1948), p. 332.

²Voir Leshner (1973), Modrak (1986) et (1987), Whitting (1986) et Wedin (1986) et (1988).

caractères distinctifs. "Il faut donc que (...) ce qu'est le sensitif par rapport aux sensibles l'intellect le soit par rapport aux intelligibles."¹

Les mêmes principes explicatifs employés auparavant sont en opération ici. Comme la sensation, qui se trouve elle aussi parmi les pouvoirs de discernement de l'âme², le *noûs* en tant que capacité est potentiellement identique à son objet. L'exercice de la pensée est, aussi bien que celui de la sensation, un processus d'actualisation où le *noûs* et son objet sont élevés à leur plus haut degré d'achèvement.

Ainsi, le *noûs* se montre initialement comme une pure puissance capable de recevoir en soi les formes intelligibles dont il est dépourvu avant qu'il ne pense. Il ne contient aucune forme et n'est en acte aucun de ses objets.

Aristote poursuit la comparaison des deux capacités et il écrit en 429b 12-18:

"... c'est aussi par des facultés différentes, ou par des attitudes différentes [de la même faculté] que l'on aperçoit la chair et l'essence de la chair. (...) C'est donc par la faculté sensitive que [le sujet] discerne le chaud du froid et les choses dont la chair est un rapport. Mais c'est par une autre faculté, soit séparée, soit dans la

¹ *De An.* III 4, 429a 17, traduction de Rodier. Toutes les traductions du *De Anima* employées dans cette deuxième partie, sauf indication contraire, sont de Rodier.

² *Id.* III 9, 432a 15-16.

même situation que la ligne brisée une fois redressée, par rapport à la ligne brisée elle-même qu'il discerne l'essence de la chair."

Et quelques lignes après, à propos d'un objet abstrait: "C'est donc par une faculté différente, ou plutôt par un état différent [de la même faculté] que le sujet les discerne."¹

Ces textes sont ambigus et se prêtent à diverses interprétations quant à la nature des facultés qui sont mises en rapport.² Cependant, si on considère le contexte dans lequel interviennent ces développements (transition de l'étude de la capacité perceptive globale à l'examen de la nature de la faculté intellectuelle) il semble plus raisonnable d'y voir, comme le font d'ailleurs la plupart des commentateurs, une suite de la comparaison entre sensation et intellection.

On peut comprendre le rapprochement que fait ici Aristote à la lumière d'un autre passage où sensation et faculté intellectuelle sont réunies sous une même capacité générale de discernement.³ Les objets qui constituent la réalité⁴ et leurs essences (ce que sont ces objets) sont appréhendés et jugés⁵ (*krinein*) par une même faculté de discernement (*to*

¹ *Id* III 4, 429b 20-21.

² Cf. p. ex. Lowe (1983)

³ *De An.* III 9, 432a 15; cf. aussi III 3, 428a 3 et III 3, 427a 17-22 où la pensée est dite une certaine forme de sensation.

⁴ Soit un objet concret soit un objet abstrait; celui-ci possède lui aussi une matière "logique". Voir *Métaphysique* VII 10, 1036a 1-16.

⁵ Comme on a vu, l'imagination, qui est une capacité perceptive, est capable de produire des estimations.

kritikón) disposée différemment selon le degré de généralité de son objet. Aristote privilégie ici, encore une fois, l'unité des pouvoirs de l'âme.¹ C'est le même pouvoir "critique" qui appréhende les objets et leurs essences avec des manières différentes: l'une complètement engagée dans la matérialité du corps et l'autre dont l'opération ne constitue l'actualité d'aucun organe corporel.

Toutefois, l'activité intellectuelle, même si elle est parfaitement intégrée à la perception, ne se réduit pas à celle-ci. Le fait même que la sensation soit présente universellement chez les animaux tandis que la pensée se retrouve chez l'homme seulement, ou chez des êtres supérieurs à lui, suggère l'impossibilité d'une identification complète des deux facultés.²

Le *noûs* ne doit présenter aucune détermination propre qui pourrait interférer dans le processus d'appréhension des formes. Pour cette raison, il ne possède pas d'organe corporel. Autrement, on devrait s'attendre à ce que l'accomplissement de la pensée s'effectue conformément à la structure matérielle de cet organe, comme c'est le cas pour les sens, et cela l'empêcherait de considérer les choses avec le degré de généralité requis pour la connaissance conceptuelle.

¹ L'âme est comme une figure géométrique qui contient en soi d'autres figures moins complexes; voir *De An.* II 3, 414b 19-22.

² *Id.* III 3, 427b 7-8; I 5, 410b 214.

D'autre part, l'exercice de la perception est l'actualisation d'une capacité corporelle et le concours (nécessaire) de ce substrat matériel la rend apte à appréhender exclusivement les **formes sensibles**. La sensation considère l'objet en tant que ce qui est doté de certaines propriétés sensibles, mais non en tant qu'essence:

"Il est nécessaire, par conséquent, puisqu'il pense toutes les choses, qu'il soit sans mélange, comme dit Anaxagore, afin qu'il domine, c'est-à-dire afin qu'il connaisse."¹

En outre, l'interaction avec l'objet est différente pour les deux facultés. Dans les deux cas il y a la réception d'une forme sans la matière et le passage d'un état de puissance à l'acte. Cependant, un stimulus sensoriel très intense fait que le sens impliqué devient réfractaire à une stimulation subséquente de moindre puissance.

Le sens est la *ratio* ou la proportion entre des extrêmes de qualités sensibles et le pouvoir d'un organe corporel.² Celui-ci correspond parfaitement à cette forme qui est la sienne puisque sa constitution matérielle se situe aussi au milieu des extrêmes qu'il appréhende.³ Une qualité sensible trop intense met en mouvement l'élément matériel du

¹Id. III 4, 429a 18-20. Cf. II 12, 424a 23: "De même, la sensibilité relative à chaque sensible pâtit sous l'influence de ce qui possède la couleur et la saveur ou le son, non pas en tant que chacun de ces objets est dit [être telle chose], mais en tant qu'[il a] telle qualité, et quant à sa forme."

²Voit à ce propos, la première partie de ce travail, où il est question de la sensation.

³Id. II 11, 424a 3-10; II 12, 424a, 25-32.

sens d'une manière telle que cet équilibre est perturbé et jusqu'à ce qu'il soit retrouvé, la fonction sensitive demeure incapable d'appréhender des nuances entre les extrêmes.

L'intellect par contre devient plus apte à penser des objets de n'importe quel degré d'intelligibilité après avoir pensé un objet fortement intelligible. Pour Aristote, cela tient au fait que l'activité des sens est essentiellement unie à la matière alors que celle de l'intellect ne l'est pas. Parce que l'exercice de la sensation se fait moyennant la mise en mouvement d'un composant matériel elle est sujette à ce phénomène de "fatigue" des sens.

Un autre élément de différenciation, le plus fondamental en fait, provient de l'écart existant entre les objets que saisissent les deux facultés. Aristote nous rappelle à plusieurs reprises¹ qu'un pouvoir cognitif est en puissance ce que son objet est en acte et que dans le processus d'appréhension de celui-ci, il y a identité entre faculté et objet. Il y a aussi une actualisation simultanée: la faculté s'actualise en tant que capacité pour percevoir/connaître et l'objet en tant que réalité perceptible ou connaissable. Ainsi, une différence essentielle entre les deux types d'objet justifierait la position de deux facultés essentiellement distinctes.

¹ Voir p. ex. *De An.* II 5, 418a 3-4; II 10, 422b 15-16; II 11, 424a 1-3; III 4, 429a 15-16; III 7, 431b 17.

Ce que l'âme saisit est nécessairement une forme :

"Dans l'âme, la faculté sensitive et la faculté intellectuelle sont en puissance ces choses [et] celle-ci est intelligible, celle-là sensible. Et il est nécessaire qu'elles soient les objets mêmes ou leurs formes. Qu'elles soient les objets [sensibles] eux-mêmes, c'est chose impossible. Car ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme."¹

La forme, rappelons-nous, est un aspect essentiel de la réalité et ce qui constitue ce qu'est proprement un être. Dans l'être vivant, elle correspond à l'ensemble des capacités nécessaires pour la réalisation des activités qui caractérisent sa vie et aussi à un principe interne qui propulse son développement vers son achèvement en tant qu'individu mature appartenant à une espèce. Pour les artefacts la forme ne se réduit pas non plus à la simple configuration mais implique aussi les fonctions qui leur sont propres de sorte que la représentation d'une flûte dans une peinture ou dans une sculpture n'est une flûte qu'analogiquement.²

De cette façon, même si l'identité se fait avec des formes, ou mieux, précisément parce que cela arrive, le monde nous est intelligible tel qu'il est. Néanmoins, tandis que la sensation appréhende des formes sensibles, le *noûs*, lui, saisit les formes intelligibles.

¹ *Id* III 8, 26-29.

² Voir *Les parties des animaux* I 1, 640b 35-641a 4.

Les premières sont perçues par les sens moyennant un processus où une sorte de mouvement qui naît dans l'objet se transmet à l'organe corporel en passant par un médium, ce qui implique l'intervention de structures matérielles. C'est pourquoi le contenu sensoriel résultant est identique à une forme où s'entremettent des éléments particularisants. Comme dit Jonathan Lear:

"la forme sensible, disons, d'un arbre, se manifeste d'abord dans l'apparition de l'arbre comme un arbre, deuxièmement, dans la capacité qu'a l'arbre de faire que des êtres doués de sensation, situés dans un endroit approprié, le perçoivent comme un arbre. La forme d'un arbre, par opposition, est sa nature ou essence. Bien sûr, la forme sensible est elle-même une expression de la forme: une partie de ce qui définit ce qu'est un arbre, c'est d'apparaître comme un arbre. Mais la réalité d'un arbre ne se limite pas à son apparence."¹

Les formes intelligibles sont les formes à proprement parler, les essences des choses pensées dans les concepts et capables d'être exprimées dans une définition. Le *noûs* appréhende "ce qu'est la chair" ou "ce qu'est la grandeur", à savoir le caractère essentiel de ces objets. La

¹"the sensible form of, say, a tree is manifested, first, in the tree's appearance as a tree; second, in the tree's ability to cause appropriately situated perceivers to perceive it as a tree. The form of a tree, by contrast, is its nature or essence. Of course, sensible form is itself an expression of form: part of what it is to be a tree is to appear like a tree. But the reality of a tree is not exhausted by its appearance" Lear (1988), pp. 101 et 102.

forme intelligible présente un degré de généralité plus élevé que les formes sensibles .

La sensation ne peut nous fournir que des ensembles de qualités sensibles correspondant aux objets perçus. Ses facultés imaginative et mnémonique organisent ces agglomérats sensibles et rendent possible l'introduction d'éléments de comparaison et d'évaluation qui constituent le fondement des actions observées chez les animaux afin d'éviter ou de poursuivre un objet.¹

Mais le raisonnement par concepts est au-delà des pouvoirs de la perception. Si certains animaux sont capables d'associer des propriétés sensibles (propres ou communes) dans un tout reconnaissable et de l'identifier à des sentiments de plaisir et de peine, cela ne leur permet pas de voir dans cet objet un exemple d'une classe déterminée.²

Cette différence entre les objets ne menace pas pourtant l'intégration des deux facultés mise en relief par Aristote. Il faut tenir compte du fait que les formes intelligibles n'existent en aucune façon à part des objets sensibles.³

¹Voir *De An.* III 3, 429a 5-7.

²Voir Kahn (1981) pg. 402: "Since the sense faculty is, by definition, the capacity to receive sensible forms, it cannot be directly affected by properties that are not sensible in the strict sense. (...) Sense perception seems to suffice for animal cognition, since it permits a dog to recognize its master and distinguish its master from the master's horse, without knowing that its master *is a man* or that the horse *is a horse*. But this cannot account for the human conceptual knowledge which gets expressed in language and codified in science."

³Au moins en ce qui concerne le monde sublunaire.

Et cela vaut aussi bien pour les objets abstraits que pour les objets concrets. Quant à ceux-ci, leur cognition consiste initialement dans l'appréhension des données sensibles dépourvues de leur matière à travers l'actualisation des sens et l'intégration de ceux-ci dans un contenu sensoriel unifié (*aísthēma*) qui produit une image correspondante, un *phantasma*¹ C'est dans ces images que l'intellect va connaître l'objet intelligible qui en elles se trouve en puissance.

Pour ce qui est des objets abstraits, Aristote dit que toujours lorsqu'on pense l'essence d'un de ces objets, on le considère dans une grandeur déterminée même si l'essence pensée n'inclut aucune grandeur.²

En outre, même les objets géométriques sont obtenus à partir des objets perceptibles par l'abstraction des propriétés sensibles autres que la grandeur et la continuité en laissant de côté "la pesanteur et la légèreté, la dureté et son contraire ainsi que la chaleur et le froid et tous les autres couples contraires d'ordre sensible."³ La configuration des objets qui résultent de cette abstraction dépendra de la manière dont le géomètre les considère, en une, deux ou trois dimensions. La connaissance

¹Comment à partir de ces contenus sensoriels élaborés et internalisés le *noûs* appréhende la forme sera discuté dans la partie suivante.

²"Le phénomène qui se passe dans la pensée est le même que dans le tracé d'une figure. Alors en effet sans avoir nullement besoin de savoir que la grandeur du triangle est déterminée, nous le traçons cependant d'une grandeur déterminée." *De Memoria* I, 450a 2-4, traduction de R. Mugnier.

³*Métaphysique* K, 3, 1061a 28- b 3. Voir Kahn (1981) p. 394: "What are studied, then, are are certain properties perceived in sensible substances, but defined in separation from change and from other sensible properties."

intellectuelle implique donc toujours la participation active de la faculté perceptive.

2.2 - Les attributs essentiels du *Noûs*

Examinons maintenant de plus près les attributs assignés par Aristote à la faculté intellectuelle. Commençons par la définition:

"j'entends par *noûs* ce grâce à quoi l'âme pense et conçoit
(*dianoëitai kai hypolambánei*).¹

Cette caractérisation indique que l'analyse psychologique du *noûs* le comprend d'une manière très générale, comme une faculté qui embrasse toutes les opérations associées avec l'activité intellectuelle, qu'elles soient purement théoriques ou pratiques.² Le verbe *hypolambánei*, en parlant de l'esprit, signifie "concevoir", "comprendre" (dans une acception très générale) ou encore "penser" dans le sens d'"avoir un avis ou un jugement" sur quelque chose. Le substantif qui exprime l'action signifiée par le verbe est *hupolépsis* ("supposition", "conjecture", "croyance") et il inclut, selon Aristote, la science (*epistémè*), l'opinion (*dóxa*) et l'intelligence pratique (*phronésis*) et leurs contraires.³ Le *noûs* dont parle Aristote dans la définition du chapitre 4 correspond à la conception

¹ *De An.* III 4, 429a 3.

² Voir Modrak (1986) pg. 217 et sq.

³ *De An.* III 3, 427 24-27.

psychologique très générale de l'intellect en tant qu'une vaste capacité dont le domaine inclut la "réflexion, la délibération et l'entendement".¹

Du *nous* ainsi entendu est dit qu'il doit être "affecté" (*páschein*) en quelque sorte par l'intelligible et qu'il est impassible (*apathés*). Il faut essayer de comprendre comment cette impassibilité s'accorde avec le pâtir de l'intellect en présence de l'intelligible.

Jusqu'à un certain point il est correct de dire que sentir et penser sont des affections et que l'âme pâtit pendant l'exercice de ces facultés.² Toutefois, l'analyse concernant les différents degrés d'actualité et de potentialité au chapitre 5 du livre II du *De Anima*, montre clairement qu'il ne s'agit pas proprement d'une altération.³ La réalisation des facultés sensitive et intellectuelle constitue un passage d'une puissance (une puissance plus développée que celle où il y a absence de science⁴) à l'acte comparable à celui qui arrive lorsque l'homme qui possède déjà la science en fait usage.

Ainsi, ce mode "d'être affecté" ne constitue pas véritablement une altération. La réception des formes n'implique pas la modification substantielle de ce qui est en puissance. Elle consiste seulement en une

¹"a broadly construed capacity for reflection, deliberation and understanding that comes under the heading of thinking" Modrak (1986), pg. 217.

²Cf. *De An.* III 4, 429b 24-25; I 5, 410a 25-26; cf. aussi *Métaphysique* XII 7, 1072a 30.

³Cf. *De An.* II 5, 417a 21-b 5; cf. aussi *Physique* VII 3, 247b 1-13.

⁴Une puissance de deuxième degré qui équivaut à une première actualité ou actualité de premier degré.

"passion perfectionnante qui se tient non dans la ligne de la substance mais dans celle de l'acte."¹

Pour cette raison, les incapacités qui surviennent avec l'âge ne sont pas dues à une déclin des facultés de l'âme mais plus exactement du constituant matériel nécessaire à leur réalisation.² Quant à la différence entre l'impassibilité des facultés sensitive et intellectuelle, qui concerne la fatigabilité dans l'appréhension d'un objet, nous en avons déjà parlé ci-dessus.

Si l'on peut dire qu'il y a quand même d'une certaine façon une "passion" de l'âme, il doit y avoir nécessairement quelque dissimilitude entre ceux qui jouent les rôles d'agent et de patient, puisque sans cela il serait difficile de dire qu'il y a affection, même si ce n'est que dans une acception très large du terme.³ De la même façon, il est nécessaire qu'il y ait aussi quelque identité entre agent et patient.

La réponse d'Aristote à ces deux exigences est de dire que le *noûs* n'est en acte aucun de ses objets avant d'avoir pensé, mais qu'il est identique à ceux-ci en puissance.

¹ *De Carte* (1934) pg. 43.

² Voir *De An* I 4, 408b 20-25.

³ Il n'y a pas d'affection lorsque les deux entités impliquées sont complètement identiques; voir *Génération et Corruption* I 7, 3223b 32.

“Mais ne faut-il pas répondre que nous avons distingué, plus haut, la passion qui s'exerce grâce à une communauté [entre l'agent et le patient de celle qu'on peut attribuer à l'intellect]? Car l'intellect est, en puissance, d'une certaine façon, les intelligibles, mais il n'est rien en acte avant d'avoir pensé.”¹

Lorsqu'il pense, le *noûs* devient alors identique à ses objets. Il reçoit en soi la forme pure qui se présente comme une première actualité ou une potentialité pour devenir une forme pensée; le *noûs* s'actualise alors en tant que faculté et actualise pleinement son objet. Il devient lui-même identique à cette forme pure et pour cette raison, l'acte de penser est toujours, d'une certaine manière, réflexif. L'intellect se pense lui-même dans l'acte de penser ses objets. La conscience de cette réflexivité dépend de la profondeur de la connaissance qu'on acquiert sur les objets pensés.

Une autre caractéristique du *noûs* est la **séparabilité**. “Le sensitif, en effet, n'est pas sans le corps, tandis que l'intellect en est séparable (*chôristós*).”²

L'adjectif verbal employé dérive du verbe *charidzein* qui peut signifier entre autres: “séparer” spatialement ou par la pensée, c'est-à-dire, “distinguer”, et indique ce qui est séparable physiquement ou

¹ *De An.* III 4, 429b 30-32.

² *De An.* III 4, 429b 4-5 (traduction de Rodier adaptée).

seulement de manière logique. A différents endroits de son oeuvre, Aristote soulève la question de savoir s'il y a une partie de l'âme qui pourrait être considérée comme séparable du corps et en quel sens, spatialement ou seulement en définition. Le doute surgit principalement dans le cas de l'activité intellectuelle. Ainsi, il dit:

"En ce qui concerne la partie de l'âme grâce à laquelle celle-ci possède la connaissance et la prudence, que cette partie soit séparable ou même qu'elle ne soit pas séparable dans le lieu mais seulement logiquement, ..." ¹

Le problème peut être formulé comme suit: comment rendre compte des pouvoirs et opérations de l'intellect, qui semblent dépasser de beaucoup le niveau purement animal de la vie humaine, et en même temps sauvegarder l'unité du composé humain? La cohérence de son approche hylémorphique dépend aussi de la manière dont il tranche cette question.

Si une séparation substantielle d'une des facultés de l'âme par rapport au corps était la solution choisie, sa théorie ne pourrait-elle être la cible des critiques que lui-même adresse à quelques-uns de ses prédécesseurs qui rendent problématique l'union de l'âme au corps? En outre, sa conception de l'âme comme forme du corps pose l'unité des facultés de celle-ci. L'âme de chaque type d'être vivant correspond aux capacités qui caractérisent son mode de vivre et constitue l'actualité de

¹ *Metaphysics* III 4, 429a 10-12. Cf. I 1, 403a 7-10; I 4, 408b 25-29; II 2, 413b 24-29.

sa matière corporelle, nécessaire pour la réalisation de ces capacités. C'est-à-dire que son âme contient en elle les fonctions propres et aussi toutes celles qui ne sont pas distinctives de son espèce, mais qui sont néanmoins absolument indispensables pour le déploiement de sa vie. Les différentes âmes se disposent en une série hiérarchique où un niveau supérieur combine les capacités des niveaux précédents à des pouvoirs plus sophistiqués;

"Car, dans [la série des] figures comme dans [celle des] êtres animés, l'antérieur est toujours contenu en puissance dans ce qui vient ensuite; c'est ainsi que le triangle [est en puissance] dans le carré, et l'âme nutritive dans l'âme sensitive."¹

L'âme étant la forme, le "principe intelligible"² qui comme tel donne unité au composé, on ne doit pas penser que ses facultés soient séparables en extension ou qu'elles constituent différentes âmes.³ Cela reviendrait à dire qu'il y a dans l'être vivant plus d'un principe d'unification ou que la matière corporelle est organisée selon diverses actualités.

Par conséquent, si l'on cherche à préciser quel est le type d'âme qui correspond à chaque espèce, la réponse précise dans le cas de l'homme

¹ *Id* II 3, 414b 28-32.

² *Id* II 2, 414a 14.

³ *Id* II 2, 413b 28-29.

serait qu'il possède une âme intellectuelle (*noëtikê psychê*)¹ qui réunit la capacité de penser, de sentir et de réaliser toutes les fonctions vitales qui sont communes aux plantes et aux animaux. Le terme *noûs* peut alors être employé pour désigner l'âme noétique dans son ensemble ou dans un sens plus restreint, en considérant seulement ses fonctions propres, lorsqu'on la compare aux autres capacités (de la même façon, qu'on utilise le terme "sensation" pour désigner soit l'âme sensitive soit l'ensemble des capacités cognitives qui opèrent sur le sensible).

Un autre élément qui renforce l'idée que le *noûs* est séparable du corps dans un sens uniquement logique est la dépendance directe de son opération par rapport à la faculté sensitive. En fait,

"Mais si cette opération <c'est-à-dire la pensée> est une certaine espèce d'imagination ou si elle n'est pas possible sans imagination, elle ne pourra, elle non plus, exister sans le corps."²

Or comme on a vu, le *noûs* dépend de la faculté sensitive pour pouvoir appréhender ses objets vu que ceux-ci n'existent que dans les formes sensibles. Et c'est dans les images produites par l'imagination (elle-même une faculté perceptive) à partir des contenus sensoriels, que le *noûs* va trouver ses objets. Et le fait que la pensée doive

¹ *Id* III 4, 429a 28.

² *Id* I 1, 403a 8-10.

nécessairement être accompagnée de l'activité imaginative est souligné à plusieurs reprises par Aristote, par exemple:

"Pour l'âme dianoétique, les *phantásmata* sont des contenus sensoriels (*aisthémata*) (...) C'est pourquoi l'âme ne pense jamais sans *phantásmata*"¹

De cette façon, même si la pensée humaine n'est pas l'exercice d'une fonction corporelle, dans la mesure où elle dépend de l'activité des sens et de l'imagination, dont la réalisation exige la participation du corps comme un organe, elle ne peut pas avoir d'existence séparée.

Il faut alors préciser quels fondements il y a à poser la séparabilité du *noûs* par rapport au corps. Puisque l'intellect doit être capable de penser n'importe quel objet concevable, il ne peut posséder aucune détermination; il faut qu'il soit une puissance impassible qui reçoit les formes sans les altérer et sans être déterminé par elles. Cela, nous dit Aristote, est une raison pour croire qu'il n'est pas mélangé avec le corps.² Aussi, l'absence de fatigabilité dans l'opération de l'intellect est interprétée comme un signe d'indépendance par rapport à la matière corporelle.³ Dans un autre endroit, il dit que l'activité de la raison ne se relie à aucune activité corporelle.⁴ En somme, la nature absolument

¹ *Id.* III 7, 431a 15-17. Aussi, *De Memoria* 1, 450a 1. Pour la dépendance de l'intellect par rapport à la sensation en général: *De An.* III 8, 432a 8; *Sec. An.* I 18, 81a 36.

² *De An.* III 4, 429a 24-25.

³ *Id.* III 4, 429 b5.

⁴ *Traité sur la génération des animaux* I 3, 736b 28-29.

incorporelle de l'objet intelligible requiert que l'actualisation de la faculté correspondante (qui lui est identique en puissance) ne se fasse pas dans un processus physiologique.

Ainsi, le caractère séparable de l'âme intellectuelle indique seulement que son activité (à la différence de celle des autres facultés) ne consiste pas dans l'actualisation directe d'un organe. L'exercice de cette fonction exige pourtant la participation de toute la structure corporelle impliquée dans l'acte de la perception dont l'organe central est le coeur. Le *noûs* n'est séparable qu' en abstraction parce que les états fonctionnels de la matière corporelle sont nécessaires pour son activité quoiqu'ils n'entrent pas dans la définition de celle-ci.¹

2.3 - La division fonctionnelle du *Noûs*

Après que le chapitre IV ait exposé de façon générale la structure de la faculté intellectuelle, il s'ensuit un très court texte où Aristote complète l'analyse précédente. Il y affirme le besoin pour la réalisation de cette faculté de la présence dans l'âme de la différence entre une cause active et une puissance, qui comme la matière est potentiellement toutes les choses.

¹Voir Whiting (1986), p.83: "This suggests that psycho-physical activity is a necessary condition but not part of the essence, of thought in general." On peut songer aussi à l'indépendance du *noûs* par rapport à l'échelle hiérarchique des âmes. En effet, le *noûs* pourrait exister sans les autres facultés chez un être supérieur dont l'intelligence n'a pas besoin de la sensation pour connaître. En ce qui concerne les objets d'une telle connaissance, cela constitue un autre problème.

A partir de ces observations il élabore une division du *noûs* qui depuis Alexandre a été désignée comme la différentiation entre *noûs pathêtikós* et *noûs poiêtikós*. Ici les scolastiques et les commentateurs modernes qui défendaient une vision dualiste de la psychologie aristotélicienne trouvent le plus fort appui à leur thèse et ceux qui veulent proposer une interprétation qui garantisse l'intégration de la théorie de l'intellect dans l'ensemble de l'investigation psychologique, leur pierre d'achoppement.

Pour éclairer et la nécessité et la nature de cette distinction, nous allons poursuivre dans la voie utilisée par Aristote au chapitre IV, à savoir, la comparaison entre l'activité intellectuelle et l'activité perceptive. On a vu que les sens ont la capacité de recevoir la forme sensible des objets externes. Quant à l'intellect il est une puissance pour recevoir les formes intelligibles et est en puissance identique à ce qu'elles sont en acte.

Cependant, l'objet intelligible ne se retrouve dans les formes sensibles qu'en puissance et même lorsque celles-ci sont présentées à l'intellect après qu'elles furent élaborées par la sensation, il ne se produit pas autre chose que la rencontre de deux puissances. L'explication de l'intellect comme une pure puissance qui n'est rien en acte avant d'avoir pensé nous laisse avec une capacité réceptive qui est incapable d'expliquer comment les objets intelligibles sont actualisés afin de

pouvoir être appréhendés. La différence radicale entre l'objet perceptible et l'objet noétique et le fait que l'intellect est identique à son objet en puissance imposent l'introduction d'un principe actif qui rende possible l'actualisation simultanée du *noûs* et de son objet.

Nous admettons avec De Corte que cette division n'est qu'opérative et que c'est le même *noûs* qui se comporte tantôt comme puissance réceptive tantôt comme une pure activité.¹ Il propose alors de rendre III 5, 430a 14-15 par :

"l'intellect existe comme possible en tant qu'il devient tous les intelligibles et comme agent en tant qu'il fait passer à l'acte la puissance de ces intelligibles."²

Il n'y a pas deux intellects substantiellement distincts, mais plutôt un seul intellect qui présente une double caractérisation.

En tant que celui qui *pánta poiei*, celui qui produit ou crée, l'intellect est comparé par Aristote à la lumière; de la même manière que celle-ci fait passer les couleurs à l'acte, il produit les objets en tant qu'intelligibles en acte. Dans le cas de la vue (et des autres sens aussi)

¹De Corte (1934) p. 54.

²La phrase en grec se lit: "kai éstin ho mèn toioûtos noûs lô pánta gignestai hodè tô pánta poieîn". La traduction de Rodier, qui est similaire à celle de l'édition Oxford donne: "il y a un intellect qui est tel que la matière parce qu'il devient tout et l'autre parce qu'il réalise tout...". Voir (p.55) la comparaison que De Corte fait entre cette proposition et une autre de structure semblable qui se trouve au livre II 9, 421a .26

l'objet sensible se trouve, d'une certaine manière, dans un état potentiel aussi devant la faculté perceptive. La sensation appréhende les formes sensibles sans la matière. La forme sensible est une actualité de l'objet matériel qui est pleinement actualisée en tant qu'objet capable d'être perçu lorsqu'elle existe dans les sens.¹ Cette actualisation est rendue possible parce que la structure du sens et de son organe est adaptée pour recevoir l'impression du mouvement de l'objet transmis par un médium. L'objet sensible lui-même ne peut pas provoquer une excitation du sens, ce qui est montré lorsqu'il est placé directement sur l'organe². Il faut absolument l'intervention d'un intermédiaire pour que la forme soit saisie sans la matière et actualisée.

On peut considérer le rôle de l'intellect en tant que productif d'une manière analogue à celui de l'intervention du médium, ou mieux, à l'intervention de l'actualité de celui-ci, vu l'absence de matérialité du côté de l'objet dans le cas des *phantasmata*. L'objet intelligible contenu dans ces images doit apparaître comme une actualité de premier degré pour qu'il puisse être appréhendé par la faculté intellectuelle. Celle-ci se comporte alors, non en tant qu'une substance matérielle comme le diaphane, mais de façon semblable à la simple activité de celui-ci qu'est la lumière. Il agit comme une cause efficiente qui, en tant que cause immatérielle, ne subit aucune sorte d'affection.³ Mais il cause ou produit

¹Voir *De An. m* III 2, 425b 30-426a 2; 426a 17-18; II 12, 424a 16-24.

²*Id* II 7, 419a 11-12.

³Comme d'ailleurs la lumière elle-même.

les intelligibles, insistons sur ce point, en tant qu'intelligibles en acte seulement et non absolument.

On pourrait se demander après tout, si le *noûs* en tant que productif ne consisterait pas seulement dans l'activité de la pensée individuelle. Il ne signifierait alors que le *noûs* en acte.¹ Il me semble qu'on devrait éviter d'utiliser cette réduction comme une solution. Le *noûs* en acte est proprement le *noûs* au moment où il reçoit les formes rendues intelligibles. Dans cette appréhension il y a la pleine actualisation des formes intelligibles² et du *noûs* lui-même qui devient identique aux objets qu'il pense et peut ensuite "passer de lui-même à l'acte".³

Les propriétés que les lignes suivantes attribuent au *noûs* en tant que productif sont les mêmes qui caractérisaient le *noûs* dans l'analyse du chapitre IV.

"Et l'intellect dans ce sens est séparé, impassible et sans mélange, étant essentiellement une activité. Car l'agent a toujours une dignité supérieure à celle de ce qui est passif et le principe, à celle de la matière."⁴

¹Voir *Wedin* (1986) p.179: "The picture I want to extract from the analogy is that of productive mind as nothing more than the activity alone of episodes of individual thinking."

²La disposition créative du *noûs* rend intelligibles (c'est-à-dire, capables d'être pensées) les formes sensibles. La pleine réalisation de ces formes rendues intelligibles advient lorsqu'elles sont réellement pensées.

³*De Anima* III 4, 429b 6-7.

⁴" **kai ho oûtos ho noûs chôristôs kai apathês kai amigês, tê ousia ôn energeia. aei gàr timiôteron tò poiôun toû paschontos kai he archê tês hulês.**" Traduction de Rodier adaptée *De An.* III 5, 430a 17-18.

On peut considérer que ces attributs appartiennent aussi au *noûs* en tant que réceptif étant donné qu' il s'agit au bout du compte du même *noûs*. Aussi, la raison donnée dans la dernière phrase "car l'agent a toujours..." semble impliquer une comparaison avec l'autre caractérisation du *noûs*. Le *noûs* en tant que capacité pour recevoir et actualiser les formes intelligibles est tenu pour séparable parce qu'il n'est l'actualisation d'aucune matière corporelle. Or, si cela est vrai pour le *noûs* en tant que réceptif, ce l'est encore davantage pour le *noûs* lorsqu'il se conduit comme une sorte de disposition active qui ne fait que rendre actuels les objets intelligibles présents en puissance dans les contenus sensoriels. Le *noûs* dans cet état ne constitue pas une capacité cognitive, parce qu' il n'appréhende aucun objet et de cette manière il n'a aucun contenu¹. Tout comme la lumière, il agit sans subir la moindre affection ni du point de vue de l'altération ni du point de vue de l'acte et de la puissance. Chaque fois que le *noûs* se comporte comme productif, il le fait toujours de la même manière, sans laisser d'autre trace que l'actualisation des intelligibles.

Le dernier paragraphe de ce chapitre présente des difficultés particulières:

¹Comme le remarque Modrak (1986) p.225: "As an enabling condition, active *noûs* makes every actual object of thought, but it is not a cognitive faculty; it does not apprehend these objects."

“La science en acte est identique à son objet. Quant à la science en puissance, elle est chronologiquement antérieure dans un individu, mais absolument elle n’est pas antérieure, même dans le temps et on ne peut pas dire que cet intellect tantôt pense et tantôt ne pense pas. Une fois séparé il est seulement ce qu’il est, et cela seul est immortel et éternel. Et nous ne nous souvenons pas parce qu’il est impassible et ce qui est passif est périssable et sans cela rien ne pense.”¹

Le début de ce passage semble, à première vue, diriger la discussion vers la connaissance en acte au détriment de l’examen sur la disposition productive du *noûs* et il a paru hors de contexte à quelques commentateurs. Ross, par exemple, croit que cet extrait résulte d’une interpolation postérieure d’un texte appartenant au chapitre 7.² Il résout alors le problème en éliminant les deux premières phrases. Toutefois, il est possible de les articuler avec la proposition qui vient ensuite et d’y voir une comparaison entre la faculté intellectuelle en acte et cette même faculté en tant que disposition créative.

Ainsi, la remarque “ *all’ouch hoté mèn noei hoté d’ou noei* ” – “mais ce n’est pas le cas que tantôt il pense et tantôt il ne pense pas” – se référerait au *noûs* en tant que *poiêtikós*. La faculté intellectuelle,

¹De Anima III 5, 430a 20-25. Traduction de Rodier adaptée.

²Voir Ross (1961) p. 296: “one early editor must have placed them in chapter 5 while another placed them in chapter 7, and a third included them in both places (...) here they seriously interfere with the course of the thought.”

entendue de manière générale, peut exister ou en puissance ou en acte, la puissance étant chronologiquement antérieure dans l'individu. Lorsqu'on considère l'intellect globalement, il est possible de dire qu'il est à un certain moment une aptitude pour appréhender et manipuler des concepts (une puissance) et à un autre moment une activité se réalisant dans ces opérations (et alors nous disons qu'il est en acte). D'autre part, si l'on observe, moyennant une abstraction, seulement la état productif du *noûs*, on constate **qu'il n'existe que comme activité**. De même que la lumière, il est une pure activité dont l'opposé ne peut pas être une puissance, mais seulement l'absence, la privation.¹ De cette façon, on éclaire le rapport entre ces parties du texte et, en même temps, on évite l'interprétation qui affirme que le *noûs*, dans cette attitude "pense toujours", ce qui le convertirait dans une faculté transcendante.

Le chapitre se termine par une série de commentaires elliptiques sur l'activité du *noûs* en tant que productif qui ont constitué le centre d'importants débats entre des systèmes théoriques antagonistes, notamment au Moyen Age. Ici il est question, encore une fois, de la séparabilité du *noûs* et en plus des adjectifs "immortel" (*athánatos*) et "éternel" (*aidion*) qui lui sont aussi attribués. Les trois caractéristiques sont réunies dans la même phrase par Aristote.

¹Le *noûs* en tant que créatif est caractérisé comme une sorte de disposition (*héxis tis*). *Héxis* est la manière d'être, la disposition permanente dont le contraire est la privation. Aristote dit qu'il est "comme une sorte de héxis" parce que le terme indique plus précisément une disposition acquise et s'applique proprement à l'état du *noûs* qui ayant acquis les formes, peut passer à l'acte quand il le veut.

Au lieu d'utiliser *choristós*, il utilise le participe aoriste *choristheis* du même verbe *choridzein*. Comme on a vu, ce verbe peut indiquer une séparation par la pensée seulement et si nous voulons soutenir les implications de l'analyse hylémorphique de l'âme jusqu'à la fin, il faut admettre qu'il s'agit aussi dans ce passage d'une séparation comme "une opération de l'esprit laquelle sépare par abstraction ce qui est réellement uni".¹

De cette manière, la phrase affirme que le *noûs* en qualité d'activité productive peut être pensé à part des autres facultés de l'âme, du corps et même à part des autres modes d'activité du *noûs* ; il est pensé alors comme une pure essence identique à elle-même. Mais quelle serait la motivation pour réaliser une telle abstraction? Aristote suggère qu'on peut considérer que l'âme est forme à cause d'une partie d'elle-même.² D'après la division analytique qu'on a faite de l'âme en parties ou facultés, il est possible d'envisager que certaines de ces parties ne sont pas distinctives de l'espèce étudiée et qu'il y en a une qui réunit en soi les fonctions qui constituent son essence.

La division n'existe que conceptuellement et pourtant, ce procédé est celui qu'Aristote recommande comme essentiel à l'activité du philosophe de la nature. Le savant doit, selon Aristote,

¹Tricot (1947) pg.102, note 9.

²Traité sur les parties des animaux (PA) I, 641a 17-26 et 641b 9-10. Cf. Top. II 17, 108a 7-11.

"parler de l'âme et d'en avoir la connaissance, sinon de l'âme tout entière, du moins de cette partie qui fait que l'être vivant est ce qu'il est."¹

Ainsi, lorsqu'on considère séparément cette sorte de disposition du *noûs*, elle nous apparaît comme une forme pure et ce qui constitue plus fondamentalement l'essence humaine. Aristote assigne à l'opération du *noûs* qui est responsable de la production des objets intelligibles à partir des formes appréhendées dans la sensation, la qualité de ce qui est plus caractéristique et primordial dans l'être humain.²

Les prédicats "immortel" et "éternel" peuvent s'appliquer à la disposition productive du *noûs* prise à part de tout le reste justement à cause de cette abstraction. Comme l'explique Wedin³, par le fait de l'abstraction, des traits typiquement transcendants sont associés aux objets mathématiques même s'ils ne sont pas véritablement séparables en extension. De la même façon, la séparation par l'esprit est le fondement de l'attribution de propriétés de ce même genre au *noûs* en tant que créatif. Dans un cas comme dans l'autre, la séparabilité en extension n'est qu'hypothétique.

¹PA I 1 641a 22-25; cf. 645b 8-10.

²En fait, elle marquerait la différence du *noûs* humain par rapport aux autres animaux et aux intelligences divines aussi qui, elles, ne se servent pas des particuliers sensibles pour réaliser l'acte intellectif.

³Voir Wedin (1986), p.189.

Il me semble que les toutes dernières lignes sont les plus difficiles à intégrer dans le cadre d'une interprétation non transcendante du *noûs* aristotélicien, surtout en ce qui a trait à la corruptibilité de l'intellect en tant que réceptif. Quant à la proposition " *oûk mnemoneúomeni* - "nous ne nous souvenons pas" - on doit la comprendre à la lumière de la discussion précédente sur l'impassibilité de la disposition créative du *noûs*. Ce dont nous ne nous souvenons pas est justement cette disposition. Cela arrive pour deux raisons. D'abord, parce que, comme il a été dit, elle n'agit pas à la manière d'une fonction cognitive. Or comme l'intellect humain se pense lui-même uniquement dans la mesure où il connaît son objet, il ne se pense pas lorsqu'il agit pour produire les intelligibles en acte. L'activité du *noûs* qui rend intelligibles les formes sensibles n'implique pas la réflexivité observée dans son activité théorique.

L'emploi de l'expression "nous ne nous souvenons pas" a été mis en rapport avec l'expression précédente (l'aoriste de *chôrízein*) et interprété comme l'absence de mémoire après que l'âme ait été séparée du corps. Dans le cadre de l'interprétation développée ici, le verbe *mnemoneúein* souligne tout simplement la précedence temporelle de l'activité créative du *noûs*. La connaissance en acte, c'est-à-dire, l'appréhension des formes intelligibles, est le résultat de cette activité. Ainsi, on ne peut connaître la connaissance, qu'après qu'une partie fondamentale du processus intellectif se soit produite. Étant le résultat d'une activité de l'intellect lui-même, mais qui ne fait que produire ses objets en acte, la connaissance ne peut atteindre ce qui la précède que de manière indirecte.

On pourrait se demander alors comment il est possible au philosophe de connaître cette disposition et d'en décrire l'activité. Or, le philosophe étudie l'âme en se servant des données obtenues dans l'observation et à partir du raisonnement selon l'essence. L'observation nous montre que l'homme possède la capacité de raisonnement et qu'il se distingue des autres animaux à cause de cette caractéristique. L'analyse de l'âme humaine nous fait savoir que celle-ci ne peut puiser les formes intelligibles, objets de son intellection, que dans les formes sensibles. Etant donné la différence essentielle entre les deux objets il faut qu'il se trouve dans son âme quelque activité qui puisse faire passer l'intelligible, présent en puissance dans les formes sensibles, à l'acte. C'est donc l'analyse philosophique qui nous permet d'accéder à la connaissance d'une manière d'agir de nous-mêmes qui se manifeste seulement de façon indirecte.

Essayons de comprendre maintenant pourquoi Aristote dit que l'intellect en tant que réceptif est corruptible quand on le compare à la disposition créative. En quoi la disposition réceptive du *noûs* est-elle corruptible? La structure de la phrase suggère que cette propriété s'oppose à l'**impassibilité** de la disposition créative (*toûto ... hò de...*). Ainsi, la disposition réceptive est corruptible comparativement à la disposition créative puisqu'en effet, le *noûs* subit une certaine affection même si ce n'est qu'une passion de l'ordre de la puissance et de l'acte. C'est moyennant cette affection que le *noûs* se perfectionne et qu'il

devient, à chaque fois qu'il pense, plus capable de penser. On a vu aussi comment il devient plus apte à appréhender ses objets après qu'il ait pensé un objet fortement intelligible. Cette passion perfectionnante est donc responsable de l'évolution intellectuelle de l'être humain observée le long de sa vie. Par contre, l'impassibilité du *noûs* en tant que producteur des intelligibles en acte est absolue. Il ne se perfectionne ni n'évolue, mais il est toujours ce qu'il était déjà et ne subit aucun changement d'aucun point de vue possible.

Aristote dit que lorsque le *noûs* est devenu chacun de ses objets, c'est-à-dire, lorsqu'il les a pensés, alors il est capable de passer à l'acte par lui-même comme le savant qui a déjà acquis la science et qui peut s'en servir quand il le veut.¹ On est en droit de supposer que le *noûs* devenu *héxis* au sens précis du terme n'a pas besoin d'agir en tant que productif en ce qui a trait aux objets qu'il a déjà appréhendés. Il peut dorénavant les manipuler à volonté et il devient principe de la science².

Les derniers mots du chapitre affirment le caractère indispensable d'une des deux dispositions du *noûs* pour la pensée en général. Je suis plus enclin à penser qu'il s'agit de la disposition créative, sujet principal du chapitre, mais en fait l'interprétation opposée ne nuit en aucune façon à la compréhension présentée ici.

¹De An. III 4, 429b 5- 10. J'emploie la correction proposée par Bywater et lis *d'autoû* (par lui-même) au lieu de *dé autôn*.

²Le *noûs* devenu une *héxis* est la disposition qui élabore les principes de la science. Voir chapitre suivant.

Dans ce chapitre nous espérons avoir démontré qu' il est possible de lire l'analyse aristotélicienne de la faculté intellectuelle de l'âme dans une perspective qui s'harmonise avec le reste de sa psychologie. L'intellect n'est pas transcendant dans le sens d'une capacité qui, tout en étant liée au corps, en serait néanmoins réellement séparable. Ce qu'Aristote affirme est en réalité que nous sommes dotés d'un pouvoir spécial capable de faire surgir l'intelligible qui autrement resterait incompréhensible pour nous et que ce même pouvoir nous distingue de manière frappante de tous les autres constituants du monde sublunaire. Dans sa théorie de l'intellect il y a aussi le refus d'une doctrine qui transformerait l'acquisition de concepts en simple résultat de l'observation des caractéristiques qui se répètent régulièrement dans l'expérience. Pour que l'homme soit capable de comprendre le monde et soi-même, il faut que son âme intellectuelle soit apte à dégager l'universel des données qui lui sont présentées dans l'expérience. ¹

¹Cette interprétation peut être appliquée aussi à la discussion sur l'origine du *noûs*, que l'on retrouve dans le *Traité sur la génération des animaux* II 3, 736b 27-28.

III - LE NOUS ET L'ACQUISITION DES PRINCIPES SELON LES *SECONDS ANALYTIQUES*

Dans l'analyse précédente concernant la pensée, il apparaît que le texte d'Aristote ne nous contraint pas à affirmer la transcendance du *noûs* par rapport au corps et aux autres facultés de l'âme. Au contraire, si nous voulons sauvegarder la cohérence de la psychologie aristotélicienne il faut soutenir que le *noûs* n'est séparable qu'en abstraction. Il peut être pensé séparément du corps et des autres facultés parce que son opération ne se fait pas comme la réalisation d'un processus physiologique et n'est donc l'actualisation d'aucun organe corporel.

La partie du travail qui suit examinera le mode d'acquisition de l'universel tel que décrit au chapitre 19 du livre II des *Seconds Analytiques*, en essayant de préciser le concept *d'épagôgè* et le rôle du *noûs*. Les résultats obtenus dans l'étude de la psychologie de la pensée nous seront utiles ici pour éclaircir quelques points qui peuvent susciter des doutes. De cette manière, nous espérons aussi mettre en évidence l'articulation existante entre la compréhension du *noûs* dans les *Seconds Analytiques* et la description psychologique du *De Anima*. Dans le

chapitre dont nous nous occuperons ici, les questions qui orientent la recherche ont trait à l'acquisition des principes universels qui vont servir à l'édification de la science.

"En ce qui concerne les principes, comment ils deviennent connus et quelle est la disposition qui acquiert leur connaissance cela deviendra clair dès maintenant, aussitôt qu'on aura d'abord examiné quelques problèmes."¹

Aristote avait déjà indiqué antérieurement que la connaissance des principes de la démonstration n'est pas elle-même démonstrative puisque cela amènerait à une régression infinie:

"... s'il faut, en effet, connaître les prémisses antérieures d'où la démonstration est tirée, et si la régression doit s'arrêter au moment où l'on atteint les vérités immédiates, ces vérités sont nécessairement indémonstrables."²

Pour Aristote, la possession des principes constitue un fait. Puisqu'il est indéniable qu'il existe un savoir démonstratif, celui qui le possède doit avoir aussi la connaissance des principes. Cependant ce n'est qu'au dernier chapitre qu'il apporte des précisions quant à la manière dont nous appréhendons ces principes indémonstrables. Les difficultés auxquelles il fait allusion, et qui doivent être considérées d'abord,

¹ *Seconds Analytiques* II 19, 99b 18-20 (Ma traduction).

² *Idem* I 3, 72b 20-23; cf. aussi I 2, 71b 25-28. Toutes les traductions employées dans cette troisième partie sont de Jean Tricot, sauf indication contraire.

concernent la spécificité de la connaissance des principes face à la connaissance démonstrative et son caractère – si elle se trouve chez nous dès le début, préalablement à toute expérience, sans que nous nous en rendions compte ou si elle est acquise.

Premièrement, il discute cette dernière question. Il serait absurde, selon lui, de penser que nous possédons sans le savoir une connaissance qui constitue la condition de possibilité de (et qui peut être considérée, à certains égards comme supérieure à) la démonstration.¹ De même, il considère impossible que l'acquisition de principes se fasse *ex nihilo*.² Sa réponse au problème est que la disposition qui acquiert les principes se développe en nous graduellement à partir de l'exercice d'une faculté, présente dès la naissance, dont les contenus incluent l'universel en puissance – la perception. On voit que de même que dans le *De Anima*, la perception se trouve à la base de l'appréhension des objets noétiques et que sans la production d'impressions sensibles il n'y a pas de connaissance intellectuelle possible.

Ensuite, Aristote décrit le processus de formation des principes universels dans l'âme à partir des contenus sensibles, qu'il dénomme *épagôgê*. Cette description, connue sous le nom d'explication génétique de l'origine des principes, et les discussions qui s'y rapportent occupent la plus grande partie du chapitre. La notion de *noûs* comme la disposition

¹En quoi consiste cette supériorité, sera rendu clair par la suite.

²Et il renvoie à la discussion du chapitre I livre I.

qui connaît les principes n'intervient qu'à la fin du chapitre. Certains auteurs ont souligné l'existence d'une opposition entre ces deux parties. La première fait de l'acquisition des principes un processus étroitement lié à la perception tandis que la deuxième affirmerait que la connaissance des principes est l'oeuvre du *noûs* qui, entendu comme intuition ou raison intuitive, suggère une appréhension immédiate sans la participation de l'expérience. Le Blond, par exemple, chez qui ce problème apparaît de façon très évidente, y a vu l'opposition entre une tendance sensualiste, qui inspirerait l'explication génétique, et une tendance platoniste qui envisage la connaissance des principes comme le résultat d'une "vision" immédiate et infaillible.¹ Même si, selon lui, on doit voir les deux explications, celle par l'*épagogé* et celle par le *noûs*, comme un effort de conjuguer les "éléments différents de la connaissance humaine" il serait difficile de ne pas voir l'explication globale comme incohérente si on maintenait cette interprétation. Le Blond lui-même reconnaît les difficultés de concilier les deux approches:

"On a l'impression de passer brusquement sur un tout autre plan de pensée lorsque, dans la fin de ce chapitre, Aristote affirme que ce qui nous met en possession des principes, c'est l'intuition intellectuelle, le *noûs*. Par lui seul, en effet, tout d'abord, ce terme même de *noûs* indique un point de vue peu conciliable avec la perspective qui dominait précédemment...²

¹ *Le Blond* (1970) pp. 131-132.

² *Id* p. 136.

Il poursuit son commentaire en affirmant que Platon et Anaxagore avaient consacré l'emploi du terme *noûs* en tant que faculté transcendante et qu'Aristote avait poursuivi dans cette même voie lorsqu'il traitait du *noûs* dans le livre III du *De Anima*. Or, comme on a vu, l'analyse du *De Anima* est compatible avec une interprétation non-transcendante du *noûs*. Et pour ce qui est du "terme même", la plupart des auteurs qui ont précédé Aristote, depuis Homère, désignaient par *noûs* une faculté ou activité de l'esprit qui se réalise moyennant une étroite coopération avec les sens.¹

L'emploi du mot *noûs* pour indiquer une capacité exclusivement intellectuelle se retrouve dans les textes de Platon et de Parménide. Pourquoi serait-il plus raisonnable de supposer qu'Aristote se serait limité à l'usage platonicien du *noûs* qui justement entre en conflit avec le reste de sa philosophie? Comme l'a fait remarquer Lesher:

"En plus, lorsqu'on se rappelle que le *noûs* platonicien est étroitement lié à une conception spéciale de la dialectique et à une métaphysique dualiste, qui ne furent ni l'une ni l'autre adoptées par Aristote, il devient particulièrement invraisemblable de penser le *noûs* aristotélicien comme inéluctablement platonicien.²

¹Voir *Lesher* (1973) pp. 46-51 où cet auteur présente une vue d'ensemble de la discussion à propos de l'origine du mot *noûs*.

²"Moreover, when one remembers that the Platonic *noûs* is closely tied to a special conception of dialectic and a dualistic metaphysics, neither of which Aristotle adopted, it will be specially implausible to think of the Aristotelian *noûs* as ineluctably Platonic." p. 51.

Une bonne partie des travaux récents qui se sont penchés sur la question, surtout à partir des années 70, ont essayé de réintégrer les deux aspects de l'appréhension des principes. Le point de convergence des interprétations formulées a été le refus de l'idée du *noûs* en tant qu'intuition ou raison intuitive qui serait capable de connaître les principes sans la médiation de l'expérience sensible.¹ Nous adopterons cette même approche dans notre exposé en essayant de combiner les différentes contributions compatibles avec une interprétation non-intuitionniste du *noûs*.

Commençons par l'explication génétique. Aristote nous dit d'abord:

"Or, c'est là manifestement un genre de connaissance qui se retrouve dans tous les animaux, car ils possèdent une puissance innée de discrimination qu'on appelle perception sensible. Mais bien que la perception soit innée dans tous les animaux, chez certains il se produit une persistance de l'impression sensible qui ne se produit pas chez les autres. (...) ... les animaux chez qui se produit cette persistance retiennent encore, après la sensation, l'impression sensible dans l'âme. Et quand une telle persistance s'est répétée plusieurs fois, une autre distinction se présente entre ceux chez qui, à partir de la persistance de telles impressions se forme une

¹ Voir par exemple, *Kosman* (1973); *Leshner* (1973); *Hamlyn* (1976); *Couloubaritsis* (1980); *Kahn* (1981); *Modrak* (1986) et (1987).

notion, et ceux chez qui la notion ne se forme pas. C'est ainsi que de la sensation vient ce que nous appelons le souvenir, et du souvenir plusieurs fois répété d'une même chose vient l'expérience, car une multiplicité numérique de souvenirs constitue une seule expérience. Et c'est de l'expérience à son tour (c'est-à-dire de l'universel en repos tout entier dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité et qui réside une et identique dans tous les sujets particuliers) que vient le principe de l'art et de la science, de l'art en ce qui regarde le devenir, et de la science en ce qui regarde l'être. Nous concluons que ces dispositions ne sont pas innées en nous dans une forme définie, et qu'elles ne proviennent pas non plus d'autres dispositions plus connues, mais bien de la perception sensible." ¹

Dans cette description initiale, Aristote prend en considération les dispositions ou états de l'âme qui se développent tout au long de l'acquisition des principes. Le processus part de la disposition acquise par l'appréhension des formes sensibles, c'est-à-dire, il prend pour point de départ les contenus sensoriels (*aisthémata*) fixés par l'esprit. Chez les animaux supérieurs, la persistance des contenus sensoriels rend possible l'apparition d'une autre disposition acquise, le souvenir, qui est fonction de la mémoire. Comme nous le savons, nous sommes encore dans le domaine de la perception. La mémoire est la disposition perceptive de l'âme qui opère sur des images (*phantásmata*), qui sont des contenus

¹ *Seconds Analytiques* II 19, 99b3 - 100a 11.

sensoriels organisés par l'imagination en les associant dans des rapports de temps.¹ Ces images constituent aussi le substrat matériel de la pensée; c'est de ces complexes de caractéristiques sensibles structurées que l'intellect abstrait l'universel.

La disposition suivante est l'expérience, l'*empeiria*. Si dans le cas des dispositions précédentes il était relativement simple de préciser quels sont les pouvoirs de l'âme auxquels elles correspondent, il n'en va pas de même pour ce qui est de l'*empeiria*. Le texte des *Seconds Analytiques* ne s'avance pas beaucoup sur ce thème. Cependant, dans le chapitre I du premier livre de la *Métaphysique*, où Aristote développe une discussion similaire, nous trouvons quelques éléments qui peuvent nous aider à préciser ce qu'est l'*empeiria*, bien que le texte nous en dise davantage à propos des différences de cette disposition par rapport à l'art et à la connaissance scientifique qu'à propos de son essence.

Il y est dit que plusieurs souvenirs vont constituer une seule expérience. L'homme qui possède l'*empeiria* est celui qui est capable de formuler des jugements sur des cas individuels, par exemple, qu'un certain médicament a soulagé tel individu puis un autre et ainsi de suite. Par contre, l'homme d'art peut regrouper ces cas individuels et produire un jugement qui nous renseigne à propos de tous les cas rentrant dans la même catégorie; il dira alors qu'un médicament soulage tous les individus de constitution similaire qui sont affligés de telle maladie. Un peu plus

¹Cf. *De Memoria* 451a 15-18.

tard, dans ce même passage, Aristote nous rappelle que l'*empeiria* est une connaissance de l'individuel tandis que l'art porte sur l'universel.¹

Trois éléments principaux peuvent être dégagés de ces lignes: il y a un rapport étroit entre l'*empeiria* et la mémoire; la possession d'une telle disposition est manifestée par la formulation d'un jugement; et l'*empeiria* porte sur l'individuel. Le type de jugement produit par l'*empeiria* réalise une conjonction de descriptions de cas individuels gardés dans la mémoire et connectés selon leur ressemblance. Il y a déjà une notion universelle en opération ici qui permet de regrouper plusieurs événements ou éléments particuliers sur une base commune. Cependant, le jugement formulé ne fournit aucune considération concernant les causes **générales** impliquées. Ce qui veut dire que la notion (ou les notions) unifiante elle-même n'est pas prise en considération et pour cette raison le jugement porte sur des cas individuels. L'*empeiria* ne consiste pas dans la possession pleine de l'universel, mais dans le début de l'articulation d'une notion universelle dans l'âme.

On est en droit de supposer que la perception est la faculté qui correspond à cet état. Deux remarques d'Aristote renforcent cette impression. D'abord, l'affirmation que l'*empeiria* est une connaissance (*gnōsis*) de l'individuel. Ensuite, la référence à la participation, bien que faible, des animaux à l'*empeiria*² Or, l'*empeiria* ne peut pas dériver de

¹ *Métaphysique* I, 981a 5-16.

² *Id* I, 980b 26-27.

l'intellect et en même temps exister chez les animaux puisque celui-ci ne se trouve que chez l'homme.

Elle doit être le résultat d'une faculté présente de façon plus générale dans le règne animal et qui possède la capacité de produire des comparaisons – telle est effectivement l'imagination. Ainsi, l'*empeiria* relèverait, elle aussi, du domaine de la perception. L'universel qui opère ici est présent encore de manière "accidentelle" (*katà symbebékós*) comme il arrive d'ailleurs toujours lorsqu'il s'agit de la perception. Cet universel appréhendé dans la perception devient l'élément essentiel¹ seulement quand il s'agit des opérations de la pensée.

La prochaine étape est celle où l'on voit des jugements universels se substituer à de simples généralisations empiriques et des notions universelles découler de l'état d'*empeiria* relatif à des contenus sensoriels provenant d'un même objet ou de différents objets. Et la notion universelle, le *lógos*, est le principe de l'art et de la science. Ce passage critique est décrit de nouveau à la fin de l'explication génétique dans une perspective qui considère les transformations que subit l'objet connu plutôt que les dispositions qui se succèdent au long de l'acquisition de l'universel.²

¹Cf. *Modrak* (1987) p.169.

² *Id.* pp. 164-165.

“C'est ainsi que, dans une bataille, au milieu d'une déroute, un soldat s'arrêtant, un autre s'arrête, puis un autre encore, jusqu'à ce que l'armée soit revenue à son ordre primitif: de même l'âme est constituée de façon à pouvoir éprouver quelque chose de semblable.”

“Quand l'une des choses spécifiquement indifférenciées s'arrête dans l'âme, on se trouve en présence d'une première notion universelle; car bien que l'acte de perception ait pour objet l'individu, la sensation n'en porte pas moins sur l'universel (...) Puis, parmi ces premières notions universelles, un nouvel arrêt se produit dans l'âme jusqu'à ce que s'y arrêtent enfin les notions impartageables et véritablement universelles: ainsi telle espèce d'animal est une étape vers le genre animal, et cette dernière notion est elle-même une étape vers une notion plus haute.”¹

Quelques commentateurs ont vu dans cette deuxième partie de l'explication génétique une description de l'acquisition des concepts universels par opposition à la première partie qui traiterait de la formation des principes, c'est-à-dire, des propositions universelles servant à l'édification de la science. Modrak, Hamlyn et Kahn argumentent contre cette position et affirment que l'explication tout entière porte aussi bien sur la formation des concepts que sur celle des propositions universelles.

¹ *Sec. An. II 19 100a 11-14; 100a 16-b 4.*

Le point essentiel qui suggère qu'il n'y a pas d'opposition chez Aristote entre une perspective propositionnelle et une autre conceptuelle quant à l'acquisition de l'universel, est le fait que dans la théorie aristotélicienne de la connaissance la possession d'un concept représente plus que simplement savoir quel objet ce concept désigne. Appréhender un concept, c'est appréhender ce qu'est cet objet auquel le concept nous renvoie. Or la définition, qui constitue une connaissance propositionnelle, exprime précisément cette connaissance de la nature d'un objet. En plus, en parlant des principes, Aristote prend comme paradigme des définitions.¹ C'est donc par un même et unique processus cognitif que nous arrivons à la connaissance des concepts et des définitions. Et ainsi, il n'y a pas cette dichotomie ou cette confusion dans l'analyse aristotélicienne.²

Passons maintenant à la métaphore de la reconstitution de l'armée en déroute. L'idée qui domine ici est celle de la (re)structuration, de la formation d'un complexe organisé à partir d'éléments dispersés. L'acquisition d'une notion universelle implique, elle aussi, une première organisation des données recueillies par les sens formant des images qui

¹ *Sec. An.* II 3, 90b 3-4; 90b 24.. Cf. aussi *Mét.* 1037b 11

² Comme le dit *Kahn* (1981): "There is no gap between the conceptual and the propositional view of principles, since the only propositions in question are essential definitions and assertions of existence." p. 395. Cf. *Madrak* (1987), p. 164 "Although we might differentiate between the verbal expression of the concept in the statement and the comprehension of the concept, there would seem to be no grounds for distinguishing between the comprehension of the concept and the comprehension of the definition. These are two ways of describing the same cognitive act."

vont être employées par la pensée dans une perspective qui rend possible le dépassement des caractéristiques purement individuelles.

Il n'y a pas que la simple agglomération de sensations amenant à la formation d'un universel qui ne serait alors qu'un dépôt, une aggrégation de sensations semblables.¹ L'universel n'est pas lui-même le complexe formé par l'organisation des caractéristiques individuelles. L'universel, on pourrait dire, serait la formation elle-même, la structure de la totalité ainsi organisée et qui correspond à la notion universelle qui permet d'envisager les éléments articulés dans un tout comme des cas particuliers appartenant à une certaine classe.

L'autre idée présente dans l'illustration est celle de la reconstitution d'un ordre préexistant. Cette remarque attire notre attention sur le fait que l'universel dérivé par l'âme à partir des données sensibles, correspond à l'essence de la réalité qu'elle considère. Le "retour à l'ordre primitif" insiste sur cette correspondance. La continuité du processus cognitif, qui se fonde sur l'articulation des capacités perceptives et intellectuelle, fait que ce que l'âme connaît soit la réalité elle-même et non ses propres contenus. L'universel connu par l'intellect est déjà présent, en puissance dans les objets individuels saisis par les sens puisque ceux-ci perçoivent aussi des caractéristiques qui leur sont essentielles et qui permettent leur inclusion dans une même classe ou dans des classes différentes.

¹Cf. *Le Blond* (1970) p. 133.

La perception de Callias est aussi, d'une certaine façon, l'appréhension de l'universel ("homme") dans la mesure où les propriétés essentielles sont saisies à côté de celles qui sont purement accidentelles.¹ La perception peut même distinguer entre cet individu et un autre d'une autre espèce en se basant sur ces caractéristiques. Cependant, au fur et à mesure que le processus cognitif se dirige vers la connaissance intellectuelle, les propriétés accidentelles sont mises de côté et celles qui sont essentielles sont utilisées pour obtenir la notion qui les unifie de sorte que l'individu peut être envisagé comme l'exemple d'une classe déterminée. De cette manière, un premier universel se forme.

Le processus peut s'arrêter ici ou se poursuivre jusqu'à ce qu'un "nouvel arrêt" se produise avec la formation d'un autre universel sous lequel l'individu en question peut être aussi subsumé et ainsi de suite jusqu'aux concepts les plus généraux. Ainsi, la perception de Callias peut produire en nous le concept d'homme et celui-ci, combiné à des nouvelles perceptions ou avec des contenus appropriés emmagasinés dans la mémoire, le concept d'animal.

Ce que les deux parties de la description génétique mettent en relief donc, c'est une progression continue des données individuelles vers

¹Toutefois, comme on a vu dans l'étude de la perception, ce qui appartient à l'essence de l'objet n'est pas l'objet propre de la perception. Dans ce niveau cognitif, ces caractéristiques sont des accidents et ne deviendront ce qui est essentiel que lorsqu'on arrive à la connaissance intellectuelle. Cf. Ross (1961) p. 55.

une plus grande généralité. Du côté des dispositions acquises, on passe de la sensation à la mémoire et à l'*empeiria* jusqu'à la disposition caractérisée par la possession d'une notion universelle, principe de l'art et de la science. Quant à l'objet connu, il est appréhendé par les sens, structuré dans des *phantásmata* par l'imagination qui sont à leur tour utilisés par la pensée pour représenter un objet d'un point de vue universel. Et cet acheminement vers une généralité croissante¹ par lequel l'âme connaît l'universel est appelé par Aristote, *épagôgê*

"Il est donc évident que c'est nécessairement l'*épagôgê* qui nous fait connaître les principes, car c'est de cette façon que la sensation elle-même produit en nous l'universel."²

L'*épagôgê* diffère de façon importante de ce que nous appelons "induction". L'idée générale qui unifie les différentes descriptions que donne Aristote à propos de l'*épagôgê* est tout simplement celle de l'acquisition d'un universel moyennant l'appréciation d'objets qui en sont des exemples; c'est l'acte d'identifier dans ces exemples l'universel qui les unifie.³

L'induction, d'autre part, est comprise comme un mode d'inférence par lequel nous concluons, après avoir remarqué que tous les échantillons

¹Qui nous donne la "clé" pour la connaissance des causes, sans exclure pour autant comme superflue la familiarité avec l'individuel. Cf. *Mét* I 1, 981a 16-24.

²*Sec. Analytiques* II 19, 100b 3-5.

³Cf. *Engberg-Pedersen* (1979) p. 307.

observés jusqu'à présent exhibent une certaine propriété, que l'exemple suivant possédera lui aussi cette même propriété. Dans un tel cas, il est généralement admis que la validité de l'inférence sera jugée aussi d'après le nombre d'exemples observés. Quant à l'*épagôgè*, l'élément qui la caractérise de façon essentielle est l'identification des similitudes entre les cas individuels pris en considération.¹

Aristote ne semble pas tenir le nombre de cas observés comme une caractéristique décisive. Le passage du chapitre 23 du livre II des *Premiers Analytiques*, où l'*épagôgè* est formulée sous une forme syllogistique, ne nous présente pas son mode réel d'opération. Comme le dit Le Blond, Aristote montre dans ce chapitre ce qui doit être posé pour que l'*épagôgè* puisse revêtir une forme logique; lorsqu'il dit que l'*épagôgè* "procède par l'énumération de tous les cas"², cela ne signifie pas que "c'est en vertu de ce dénombrement complet que nous entrons en possession des principes".³ L'exemple même utilisé par Aristote dans ce passage, des animaux sans fiel, montre qu'il serait impossible de fournir une énumération complète des cas.

En outre, si les principes de la science doivent être acquis par *épagôgè*, on ne voit pas comment cela serait possible si une telle exigence devait être satisfaite. Ce chapitre ne traite donc pas de ce qu'on appelle "induction formelle" ou "complète" (celle qui attribue de manière

¹Cf. *Topiques* I 18, 108b 9-11.

²*Premiers Analytiques* II 23, 68b 29.

³Le Blond (1970) p.127.

universelle, à propos d'une classe d'objets, une propriété qui a été affirmée individuellement de tous les membres de cette classe, la validité de l'inférence étant garantie par l'examen de tous les cas). La référence au recensement complet des exemples indique seulement ce qui est impliqué lorsque quelqu'un réalise le mouvement d'*épagôgè*¹ Même si l'*épagôgè* requiert l'examen des cas individuels, il n'y a pas chez Aristote une exigence d'un grand nombre de cas pour que l'appréhension d'un concept universel soit réalisée.²

Dans le traitement "dialectique" de l'*épagôgè*, qu'on retrouve principalement dans les *Topiques*, c'est la même idée d'une saisie des principes à partir de l'examen des cas particuliers qui est en opération. Cette fois-ci, l'individuel qui sert de point de départ est constitué par des propositions, des opinions. Il n'y a aucunement l'idée d'un raisonnement qui permet d'inférer une conclusion universelle en se servant de prémisses qui portent sur l'individuel. Couloubaritsis³ voit cette *épagôgè* dialectique comme un processus dérivé par rapport à l'*épagôgè* responsable de la production des principes. Elle pourrait servir indirectement à l'acquisition des principes, mais son mode d'opération, à partir d'opinions acceptées comme vraies et non à partir de faits,

¹Cf. Engberg-Pedersen (1979) p. 313: "...Aristotle is not talking, in *Prior Analytics* II 23, about one species of induction, viz. perfect induction. Rather he is talking about any kind of *epagoge* (from one particular case or more, to a dialectical 'truth' or to a mathematical one) and what he is wishing to bring out is what we imply when on the basis of the attending to particular cases we assert a universal proposition."

²Ross (1923) p. 39 et Barnes (1982) p.59 nous signalent des cas d'*épagôgè* fondés sur un ou peu d'exemples.

³Couloubaritsis (1981) pp. 452-453 et 471.

supposerait une connaissance préalable qui serait fournie par *l'épagôgê* proprement dite.

Quoi qu'il en soit, Aristote ne semble pas faire une distinction essentielle entre les modes utilisés pour atteindre l'universel. L'acquisition des concepts ou des principes repose toujours sur la comparaison et l'identification des similitudes avec la structuration des impressions sensibles reçues et élaborées par la perception. Les opinions employées comme point de départ de *l'épagôgê* dialectique sont dérivées de l'expérience de sorte que la connexion, ou mieux, la dépendance de la perception¹ est présente dans les deux cas.²

Ainsi, les problèmes de justification qui sont soulevés traditionnellement quand on traite de l'induction ne se posent pas ici. Aristote ne se soucie pas des questions concernant la validité du processus de réalisation de *l'épagôgê* et son analyse n'est pas motivée par des préoccupations ou des critiques d'inspiration sceptique sur la possibilité de la connaissance.³ L'appréhension des notions universelles, qu'elles soient des principes dérivés ou des premiers principes, est rendue possible parce que l'âme humaine est dotée d'un ensemble organisé de

¹Soulignée par Aristote, par exemple, en *Sec. An.* I 18, 81b 2-6; cf. aussi *Pr. An.* I 30, 46a 17-22.

²Cf. *Hintikka* (1980) "The important things are the forms in the soul, and they can be induced in us by what we hear from others as much as by what we ourselves see directly. Hence, there need not be any real discrepancy between *Post. An.* II 19 and Aristotle's remarks in the *Topics* on induction being a dialectical method, or on the first principles of science being reached by starting from well-founded opinions, *endoxa*."

³À cet égard, cf. *Hamlyn* (1976) p. 172; *Engberg-Pedersen* (1979) p. 307; *Hintikka* (1980) p. 429; *Barnes* (1982) p.59; *Modrak* (1987) p.173.

facultés cognitives qui lui permet de dégager l'essence des objets à partir des données sensibles. Comme il dit lui-même: "L'âme est constituée de façon telle à pouvoir subir cela."¹

Et ce fait nous a été montré dans la description psychologique du *De Anima*. Étant donné que les formes ne subsistent pas en dehors de la réalité sensible, il n'est pas possible d'avoir une connaissance essentielle des objets si ce n'est par l'*épagôgè* qui prend naissance dans la sensation. De la même façon, une déficience au niveau de la perception pourrait amener à la production d'une lacune dans la connaissance intellectuelle.² La faculté perceptive qui est responsable de l'organisation et de l'emmagasinement des contenus sensibles est l'imagination.

Ces contenus incluent déjà, d'une certaine manière, l'universel puisque la sensation appréhende aussi dans un objet les caractéristiques qu'il possède en commun avec d'autres d'une même classe. Les *phantasmata* et *mnémata* ainsi constitués seront employés symboliquement par la faculté intellectuelle pour représenter l'universel. Le *noûs* compare et analyse et faisant abstraction des caractéristiques individuelles des objets correspondants, dégage la notion universelle.³ Celle-ci lui permet de connaître l'essence et ainsi de dévoiler la

¹ *Sic: An. II 19 100a 13-14.*

² *Cf. Sic: An. I 18, 81b 2-6.*

³ *Cf. Madrak (1987) p. 169: "Similarly, if Callias is perceived as tall, thin and balding, the phantasma of Callias employed in thinking about the essence of human beings would include (some of) these idiosyncratic characteristics, but thought would ignore them. To grasp an intelligible form is to reinterpret the content of an appropriate phantasma"*

rationalité du réel en énonçant "le pourquoi" des faits.¹ C'est, ainsi, la faculté intellectuelle qui réalise le passage crucial des contenus sensibles organisés à l'universel.

Nous arrivons enfin à la fin du chapitre où une certaine compréhension du *noûs* intervient de manière explicite. Aristote compare la science et le *noûs* et affirme qu'il n'y a pas de science des principes, mais *noûs* des principes.² Comme il a été dit au début de cette analyse, il y a une interprétation qui voit cette apparition subite du *noûs* comme une explication ad hoc. L'*épagôgê* serait une espèce de "généralisation empirique" qui ne pourrait pas engendrer des principes avec l'apodicticité nécessaire à l'édification de la science.

Le *noûs* serait alors la solution trouvée par Aristote pour garantir la certitude et la nécessité des propositions scientifiques. Sans cela la science serait fondée sur des constatations de faits. Le caractère ad hoc de cette solution, selon cette perspective, serait évident d'après la manière dont elle est établie. Aristote, n'ayant pas d'éléments suffisants pour prouver que le *noûs* est cette intuition directe et infaillible des principes, essaierait de le poser en tant que principe explicatif, en affirmant qu'il n'y a pas d'autre solution: seul le *noûs* est plus vrai que la science et donc il ne reste que cela.³

¹Cf. *Sec. An* II 1, 89b 29-31.

²*Sec. An* II 19, 100b 10-12.

³Cf. *Le Blond* (1970) p. 137.

Cependant, on a vu aussi que cette interprétation soulève plus de difficultés qu'elle n'en résout et rend l'analyse d'Aristote complètement inconsistante. D'une part, l'appréhension des principes serait la tâche d'une opération qui avance graduellement des sensations à l'universel. D'autre part, elle serait le résultat d'une appréhension directe réalisée par le *noûs*, entendu comme intuition, sans le concours de l'expérience. On ne voit pas pourquoi on aurait besoin d'un processus tel que l'*épagôgè* si nous possédons une intuition de cette nature.

Or, d'après ce qui précède, il est clair qu'Aristote croit que l'*épagôgè* est parfaitement capable de nous fournir les principes, et même, comme il dit, que c'est seulement par cette voie que l'universel nous est accessible.¹ Et cela parce que l'âme possède les facultés nécessaires pour dégager d'une pluralité d'impressions individuelles la notion universelle qui les unifie. Le passage du particulier à l'universel correspond donc à la mise en opération de plusieurs facultés cognitives, notamment de la faculté intellectuelle, le *noûs*.

Maintenant, si nous nous souvenons de deux questions auxquelles Aristote, au début du chapitre, se proposait de répondre, nous voyons que la partie finale du texte constitue la réponse à la deuxième question, à savoir, quelle est la disposition qui connaît les premiers principes. Sa

¹Cf. *Sec. An.* I 18, 81b 2-6; cf. aussi, *Top.* I 18, 108b 10-11; *Eth. Nic.* VI 3, 1139b 27-31.

réponse est que c'est le *noûs*, en tant que disposition acquise, qui constitue l'état de possession des principes.¹

Ici le mot "*noûs*" n'est pas utilisé pour désigner la capacité intellectuelle de manière générale. Il est plutôt l'état qui résulte de l'actualisation de cette faculté à travers l'*épagôgê*, l'état où, ayant acquis un contenu, il peut passer à l'acte par lui-même.² De la même manière que la sensation est décrite comme une faculté et, quelquefois, comme un état acquis (celui qui résulte de l'appréhension des données sensibles), il est possible aussi de voir le *noûs* comme une faculté qui s'actualise par l'acquisition de l'universel moyennant l'*épagôgê*, et comme l'état qui en résulte. Il n'y a ni dans un cas ni dans l'autre la prétention de faire du *noûs* une sorte de connaissance immédiate.

Il y a cependant deux caractéristiques attribuées au *noûs* dans ce texte qui pourraient nous faire croire que ce dont Aristote parle ici constitue une connaissance transcendantale.

"Quant aux dispositions de l'entendement par lesquelles nous parvenons à la vérité (...) à l'exception du *noûs* aucun genre de connaissance n'est **plus exact que la science.** (*kai oudèn epistêmês akribésteron allo génos ê noûs*)

¹Cette réponse avait été déjà avancée, d'une certaine manière, par Aristote lorsqu'il définit le *noûs* comme le "principe de la science"; cf. *Sec. An.* I 33, 88b 34.

²Cf. *De An.* III 4, 429b 6-9.

“Et puisque, à l’exception du *noûs*, aucun genre de connaissance ne peut être **plus vrai**(*aléthésteron*) **que la science**, c’est le *noûs* qui se rapporte aux principes (*noûs ân eiê tôn archôn*).¹

Que signifient ces deux propriétés attribuées à la disposition qui a les premiers principes, *akribésteron* et *aléthésteron*, plus “exact” et plus “vrai”, à savoir que la science? Dans ce même extrait, il est dit que le *noûs* et la science sont toujours vrais. On peut expliquer cela en disant que la possession des premiers principes de la science et la possession d’un discours scientifique ne s’opposent pas, chez Aristote, à la possession de faux principes ou d’un discours dont les propositions sont fausses, mais simplement à l’absence (privation par opposition à *héxis*) des principes ou de la science, en somme à l’ignorance.

Comment alors peut-on dire d’une de ces connaissances que l’une est plus vraie et plus exacte que l’autre et surtout quand c’est la science, dont la certitude se fonde sur le syllogisme, qui occupe la position inférieure dans la comparaison?

Pour nous aider à comprendre cette affirmation, il serait utile de rappeler la façon dont Aristote hiérarchise les sciences justement quant à leur degré d’exactitude. Il dit au premier livre de la *Métaphysique*.

¹ *Sec. Ar* II 19, 100b 5, 8-9 et 11-13.

"En outre les sciences les plus exactes sont celles qui sont le plus sciences des principes, car celles qui partent de principes plus abstraits sont plus exactes que celles qui se tirent de principes plus complexes: l'Arithmétique, par exemple, est plus exacte que la Géométrie." ¹

Dans un autre passage, il dit que la démonstration plus rigoureuse est celle qui part des principes.² Or, le *noûs* est lui-même la possession des principes tandis que la science se limite "aux propositions qui admettent une démonstration".³ Ainsi, quand Aristote dit que le *noûs* est "plus exact" que la science, il veut simplement mettre en évidence que la possession des premiers principes en tant que telle est supérieure à la possession des propositions obtenues par la démonstration, puisque le deuxième état se construit à partir du premier.

Suivant Lesher, l'affirmation selon laquelle le *noûs* est "plus vrai" que la science peut être clarifiée de façon similaire.⁴ Il cite *Métaphysique* II, 993b 27 où Aristote déclare que les propositions qui constituent la cause de la vérité d'autres propositions sont considérées

¹ *Mét.* I 1, 982a 25-27.

² *Sec. An* I 24, 86a 14-21; cf. aussi, I 27, 87a 30-37; *Mét* XIII 3, 1078a 9-14; *Modrak* (1987) p. 774 et *Lesher* (1973) pp. 63-64.

³ "Unlike epistêmê, *noûs* is not limited to those propositions which admit of demonstration but can grasp the first principles themselves; hence *akribésteron*" *Lesher* (1973) p.63.

⁴ L'explication de Lesher est, à mon avis, préférable à celle de Modrak. Cet auteur affirme que ce sont des présupposés fortement réalistes qui permettent à Aristote de dire que le *noûs* est plus vrai que la science. Je crois que cette explication s'applique plutôt au fait que pour Aristote *l'épagôgê* soit une opération parfaitement capable de nous fournir les premiers principes.

plus vraies ou vraies par excellence. C'est pour cette raison que le *noûs* peut être dit plus vrai que la science. C'est parce qu'il y a en nous une faculté capable d'engendrer un état caractérisé par la possession des premiers principes que la science peut exister et constituer un discours vrai sur la réalité.¹

Il résulte de tout ceci que le dernier chapitre des *Seconds Analytiques* peut être interprété d'une façon qui ne nous oblige pas à poser le *noûs* en tant que faculté capable de connaître les principes sans le recours à l'expérience. Cette approche permet aussi de mieux comprendre ce qu'est l'*épagôgè* et de marquer les différences qui séparent cette notion de notre idée d'induction. En outre, on évite d'attribuer à Aristote un développement nettement inconsistant.

Au début du texte, Aristote nous dit que dans la discussion qui suit nous apprendrons comment nous arrivons à connaître les premiers principes et quelle est la disposition acquise qui les connaît. L'explication génétique nous décrit le processus par lequel nous appréhendons les premiers principes (qui est, enfin, le même pour l'acquisition des notions universelles en général) et l'évolution des particuliers saisis par la sensation jusqu'à l'universel constitue l'*épagôgè*.

¹Pour bien comprendre cette comparaison du *noûs* avec la science, il faut tenir à l'esprit que le *noûs* dont parle Aristote dans les *Sec. An.* est cet état qui résulte de l'appréhension des principes; il ne se réfère pas ici au *noûs* en tant qu'une faculté générale de pensée qui est responsable de la connaissance théorique et pratique.

L'état qui résulte de cette démarche effectuée par l'opération intégrée des diverses facultés cognitives humaines est appelé *noûs*

Tout cela est parfaitement compatible avec l'explication psychologique présentée dans le *De Anima*. Non seulement il y a un accord avec la psychologie, mais cette description et ses implications reposent sur le présupposé que l'âme est organisée d'une telle manière que les concepts qu'elle forme reflètent parfaitement, dans des conditions normales de fonctionnement de ses facultés, la structure même de la réalité. Le réalisme d'Aristote se montre ici dans toute sa vigueur: les constructions de notre connaissance intellectuelle ne font que dévoiler la rationalité du monde lui-même.

CONCLUSION

"Mais, si l'âme est ainsi divisée,
qu'est-ce qui en fait l'unité ?"

De Anima I 5, 411b 6-7

Je ne vais pas ici produire de nouvelles conclusions, mais tout simplement synthétiser les principaux résultats que nous avons obtenus au long de cette analyse. Nous avons vu, dans la première partie, que l'âme est caractérisée par Aristote comme un ensemble de capacités, un acte de premier degré. De ces capacités, celle qu'il décrit avec plus de détails est la faculté perceptive, qui dans les traités des *Parva Naturalia* acquiert une étendue encore plus vaste pour inclure de nombreuses fonctions.

Le modèle théorique qui dépeint la sensation du point de vue fonctionnel voit l'appréhension d'un objet par le sens comme l'actualisation de celui-ci par la forme sensible présente dans l'objet. Comme cette forme peut être envisagée aussi comme une potentialité, c'est-à-dire, en tant qu'objet capable d'être perçu, l'analyse fonctionnelle peut décrire le même phénomène comme un acte unique du sens et de l'objet. Percevoir un objet correspond à l'actualisation unique du sens en

tant que faculté et de la forme en tant que perceptible. C'est pourquoi l'explication de l'acte perceptif parle d'identité ou de ressemblance entre sens et objet: la forme sensible vient à exister pleinement lorsqu'elle est actualisée dans le sujet sentant.

Nous avons essayé dans ce travail d'insérer l'analyse aristotélicienne de l'intellect dans l'ensemble de sa psychologie. Au lieu de "résoudre" les difficultés en affirmant que cette doctrine constitue un élément dissonant, une solution dualiste utilisée de façon ad hoc par Aristote pour combler les déficiences de sa théorie, nous avons mis l'accent sur les points de contact entre l'étude de l'intellect et celle de la perception. Le point de départ même du développement à propos du *noûs* dans le *De Anima*, consiste dans la comparaison des deux facultés.

La connaissance intellectuelle se fait, ainsi que dans le cas de la sensation, comme l'actualisation de la faculté par son objet. De la même façon aussi, il est possible de voir le processus comme l'actualisation concomitante de l'intellect et de son objet, la forme intelligible. En outre, l'activité de la faculté intellectuelle repose entièrement sur la perception. Le *noûs* ne présente aucune détermination propre et n'a aucun contenu avant d'avoir pensé. Ses objets propres, les formes intelligibles, n'existent que dans les formes sensibles appréhendées par la perception. Et pour que le *noûs* puisse connaître, il faut que les impressions sensorielles soient élaborées par l'imagination.

Mais, même si on reconnaît que les deux capacités cognitives de l'âme sont intimement liées, toujours est-il qu'on ne pourrait pas réduire l'une à l'autre. L'intellect opère dans un niveau de généralisation auquel la perception n'a pas d'accès. Son objet est l'essence de la chose individuelle perçue par les sens qui exprime sa nature propre et qui la rapproche des autres objets de la même classe. La différence fondamentale entre les objets et les modes d'opération justifie la position de deux facultés différentes.

Pour pouvoir réaliser sa fonction propre, le *noûs*, comme on a vu, ne peut posséder aucune détermination et pour cette raison l'activité intellectuelle, à la différence des autres facultés, n'est l'actualisation d'aucun organe corporel. C'est à cause de cette particularité qu'Aristote affirme que l'intellect est séparable du corps. La séparabilité ici n'est que conceptuelle et marque la présence des caractéristiques uniques de l'intellect et le fait que ses opérations ne constituent pas directement l'actualisation d'un organe. La nature incorporelle de son objet amène Aristote à poser cette séparation logique du *noûs*. Nous avons indiqué dans une note comment l'indépendance du *noûs* par rapport à la série des âmes renforce l'idée d'une séparation logique: on peut concevoir un être supérieur dont l'intellect peut connaître sans la participation de la sensation. Mais en ce qui concerne la réalité sublunaire, l'exercice du *noûs* exige toujours le concours de la fonction perceptive et, par conséquent de toute structure corporelle nécessaire à la réalisation de celle-ci.

C'est encore la différence essentielle entre l'objet de la perception et celui du *noûs* ajoutée au fait que celui-ci n'existe qu'en puissance devant son objet, qui conduit à l'introduction d'une division à l'intérieur du *noûs*. Les caractéristiques attribuées au *noûs* dit actif ont servi pour corroborer des thèses dualistes. Cependant, on a vu qu'il n'y a pas de texte qui tranche définitivement la question en faveur d'une interprétation dualiste. Nous pouvons lire les passages de manière à voir une division seulement opérative; le *noûs* agit tantôt en produisant les formes intelligibles tantôt, en tant que réceptif, en les élaborant. C'est toujours du même *noûs*, qui n'est séparable du corps qu'en abstraction, qu'il est question. Les caractéristiques attribuées à la disposition créative peuvent être comprises d'une façon qui maintient l'accord de ces observations avec les principes de l'analyse hylémorphique. Interpréter ces passages comme une affirmation de l'immortalité de l'âme intellectuelle et une conjecture à propos de son mode d'existence après la mort semble exiger beaucoup plus du texte aristotélicien que notre point de vue.¹

Munis d'une interprétation non transcendante du *noûs*, nous sommes passés à l'examen du processus de l'appréhension des principes tel que décrit dans le chapitre 19 du livre II des *Seconds Analytiques*. Ainsi que dans la partie précédente, l'idée d'un intellect capable d'une existence

¹"An actual separation of a noetic principle that was immortal and eternal would yield an ontology of souls for which there is no precedent elsewhere in the corpus" *Madrak* (1986) p. 227, n.49.

séparée du corps et dont l'opération peut se faire sans la coopération des sens n'est ni nécessaire ni utile.

La description génétique et l'intervention du *noûs* constituent les deux réponses aux questions qu'Aristote s'est proposées au début, à savoir, comment on appréhende les premiers principes et quelle est la disposition qui les connaît. Le *noûs* est simplement la disposition qui résulte de l'actualisation de l'intellect par l'appréhension de l'universel à partir des données fournies par la perception. Et ce processus moyennant lequel l'âme dégage l'universel d'une pluralité d'impressions sensibles individuelles constitue l'*épagôgê*. Et dans cette exégèse nous avons présenté aussi les différences qui séparent ce concept de ce que nous appelons induction.

BIBLIOGRAPHIE

OEUVRES D'ARISTOTE

The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation, Edité par Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press, 1985.

De Anima, traduit et annoté par G. Rodier, Paris, Leroux, 1900.

De Anima, traduction et notes par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1949.

De Anima texte, traduction et commentaires par Sir D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1961.

Petits Traités d'Histoire Naturelle, texte et traduction par R. Mugnier, Paris Belles Lettres, 1953.

Parva Naturalia, texte et commentaires par Sir D. Ross, Oxford, Clarendon Press, 1951.

Organon, vol. 4 *Les Seconds Analytiques*, traduit par J. Tricot, Paris, J. Vrin, 1950.

Posterior Analytics and Topica, The Loeb Classical Library, London, 1964.

Les Parties des Animaux, texte établi et traduit par P. Louis, Paris, Belles Lettres, 1957.

Le Mouvement des Animaux, texte et traduction par P. Louis, Paris, Belles Lettres, 1973.

De Motum Animalium, texte, traduction et commentaires par M. Nussbaum, Princeton, Princeton University Press, 1978.

AUTRES AUTEURS

ACKRILL, J. L. - "Aristotle's definitions of Psyche", *Proceedings of the Aristotelian Society* 73: 119-133. Repris dans *Articles on Aristotle*, vol. 4: *Psychology and Aesthetics*, ed. J. Barnes, M. Schofield et R. Sorabji, London, 1978.

BARNES, J. - "Aristotle's Concept of Mind", *Proceedings of the Aristotelian Society* 72, 101-114, 1971-72. Repris dans *Articles on Aristotle*, vol. 4: *Psychology and Aesthetics*, éd. J. Barnes, M. Schofield et R. Sorabji, Londres, Duckworth, 1978.

ID. - *Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

BARNES, J., M. Schofield et R. Sorabji éditeurs, *Articles on Aristotle*, vol. 4, *Psychology and Aesthetics*, Londres, Duckworth, 1978.

BERNADETE, S. - "Aristotle De Anima III: 3-5" *Revue de Métaphysique* 28, 611-622, J 75.

BERTI, E. - "The Intellection of Indivisibles According to Aristotle", *Aristotle on Mind and the Senses, Proceedings of the 7th Symposium Aristotelicum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

BONITZ, H. - *Index Aristotelicus*, Berlin, 1970.

COULOUBARITSIS, L. - "Y a-t-il une intuition des principes chez Aristote?" *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 1980, 441-471.

DE CORTE, M. - *La Doctrine de L'Intellect chez Aristote*, Paris, J. Vrin, 1934.

ID. - Notes Critiques sur le De Anima d'Aristote, *Revue d'Études Grecques*, XLV, 210-211, avril-juin, 1932.

ENGBERG-PEDERSEN, T. - "More on Aristotelian Epagoge", *Phronesis*, v. 24, 1979, 301-319.

ETZWILER, J. P. - "Being as activity in Aristotle: A Process of Interpretation", *International Philosophical Quarterly* 18, 311-334, S 78.

FEREJOHN, M. T. - "Definition and the two stages of Aristotelian demonstration", *The Review of Metaphysics*, vol. 36, n° 2, Dec. 1982, 375-395.

FREELAND, C. - "Commentary on Modrak", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2, 1986, 237-241.

GOMEZ-LOBO, A. - "Aristotle's Hypothesis and the Euclidean Postulates", *The Review of Metaphysics*, v. 30, n° 3, March 1977, 430-39.

HAMELIN, O - *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs* Paris, 1953.

HAMLIN, D. W. - "Aristotelian Epagoge", *Phronesis*, v. 21, 1976, 167-184.

HANKINSON, R. J. - "Explanatory Powers", *Apeiron*, 21, Fall 1988, 181-197.

HINTIKKA, J. - "Aristotelian Induction", *Revue Internationale de Philosophie*, 133-134, 1980, 423-439.

JAEGER, W - *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*. Traduction de R. Robinson. Oxford, 1948.

KAHN, C. H. - "Sensation and Consciousness in Aristotle Psychology", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Band 48, 1966, 43-81.

ID. - "The role of Nous in the Cognition of the first Principles in *Posterior Analytics* II, 19", dans *Aristotle on Science: The Posterior Analytics, Proceedings of the eighth Symposium Aristotelicum*, éd. E. Berti, Padua and New York, 1981.

KATO, M. - "Aristoteles über den Ursprung Wissenschaftlicher Erkenntnis", *Phronesis*, v. 32, 1987, 188-205.

KOSMAN, L. - "Understanding, Explanation and Insight in the *Posterior Analytics*" dans *Exegesis and Argument*, éd. E. Lee, A. Mourelatos et R. Rorty; *Phronesis* supp. vol. 1, Assen, 1973.

LEAR, J. - *Aristotle, the desire to understand*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

LE BLOND, J. M. - *Logique et Méthode chez Aristote*, 2e édition, Paris, J. Vrin, 1970.

LESHER, J. H. - "The Meaning of NOUS in the *Posterior Analytics*", *Phronesis*, v. 18, 1973, 44-68.

LOWE, M. F. - "Aristotle on kinds of Thinking", *Phronesis* 28, 1983, 17-30.

MANSION, S. - "Soul and Life in the *De Anima*", *Aristotle on Mind and the Senses, Proceedings of the Seventh Symposium Aristotelicum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

ID. - "Quelques réflexions sur le réalisme d'Aristote" dans *Études Aristotéliennes, Recueil d'Articles*, Louvain, Éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984.

MCKIRAHAN, R. D. - "Aristotelian Epagôgê in *Prior Analytics* 2:21 and *Posterior Analytics* 1:1" *Journal of the History of Philosophy*, 21, 1-14, JA 83.

MODRAK, D. - "Aristotle on Thinking", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2, 1986, 209-236.

ID. - *Aristotle, The Power of Perception*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987.

NUYENS, F. - *L'évolution de la psychologie d'Aristote*. Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1948.

PEIKOFF, L. - Aristotle's "Intuitive Induction", *The New Scholasticism*, 1985, 2, 185-199.

RANDALL, J. - *Aristotle*, New York, Columbia University Press, 1960.

ROSS, D. - *Aristotle* Londres, 1923.

RODIER, G - *Commentaire sur le traité de l'âme* Paris, Leroux, 1900. (voir dans les oeuvres d'Aristote).

SIWEK, P. - "La Connaissance Intellectuelle de l'Homme chez Aristote", *Aquinas*, 21, 1978, 359-381.

SORABJI, R. - "Aristotle on Demarcating the Five Senses", *Philosophical Review*, 80, 1971, 55-79. Repris dans *Articles on Aristotle*, vol. 4, *Psychology and Aesthetics*, édité par J. Barnes, M. Schofield et R. Sorabji, Londres, Duckworth, 1978.

ID. - "Body and Soul in Aristotle", *Philosophy*, 49, 1974, 63-89. Repris dans *Articles on Aristotle* vol. 4, *Psychology and Aesthetics*, édité par J. Barnes, M. Schofield et R. Sorabji, Londres, Duckworth, 1978.

SORABJI, R., J. Barnes et M. Schofield éditeurs - *Articles on Aristotle*, vol. 4, *Psychology and Aesthetics*, Londres, Duckworth, 1978.

TELOH, H. - "The Universal in Aristotle", *Apeiron*, 1979, v. 13, 70-78.

TWEEDALE, M. - "Aristotle's Realism", *Canadian Journal of Philosophy*, 18 S 88, 501-526.

UPTON, T. V. - "A note on Aristotelian Epagôgê", *Phronesis*, v. 26, 1981, 172-176.

ID. - "Infinity and Perfect Induction in Aristotle", *Proceedings of the Catholic Philosophical Association*, 55, 1981, 149-158.

WEBB, P. - "Bodily Structure and Psychic Faculties in Aristotle's Theory of Perception", *Hermes*, Band 110, 1982, Heft 1, 25-50.

WEDIN, M. - "Tracking Aristotle's *Noûs*" dans *Human Nature and Natural Knowledge*, Donagan, A. (éditeur), Dordrecht, Reidel, 1986, 167-197.

ID. - *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, Yale University Press, 1988.

WHITTING, J. - "Human Nature and Intellectualism in Aristotle", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 68, n. 1, 1986, 70-95.