

## Article

---

« L'objet des sens externes dans la conception aristotélicienne de la sensation »

Stanislas Cantin

*Laval théologique et philosophique*, vol. 15, n° 1, 1959, p. 9-31.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1019971ar>

DOI: 10.7202/1019971ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <http://www.erudit.org/apropos/utilisation.html>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [erudit@umontreal.ca](mailto:erudit@umontreal.ca)

## L'objet des sens externes dans la conception aristotélicienne de la sensation

---

Dans ces quelques pages nous nous proposons d'exposer la pensée d'Aristote sur l'objet de chaque sens externe. Nous n'ignorons pas que ces vues sont aujourd'hui largement dépassées. Mais pour mesurer le chemin parcouru depuis le Stagyrite, il est indispensable de connaître le point de départ qu'il nous a laissé. Ce point de départ est assez mal connu.

Aristote applique à l'étude de l'âme sensitive sa méthode habituelle qui est d'aller du général au particulier. C'est ainsi qu'après avoir traité de la sensation et de l'objet des sens en général,<sup>1</sup> il aborde la question de l'objet de chaque sens externe en particulier.<sup>2</sup> Or, cette étude particulière conduit à des considérations qui relèvent incontestablement de la science expérimentale, et donne lieu à des vues qui sont aujourd'hui périmées. Aussi est-on porté à croire que le traité de l'âme n'a plus qu'une valeur historique, vu que, d'une part, il sort des cadres d'un traité purement philosophique, et que, d'autre part, les aperçus d'ordre scientifique qu'il contient ne tiennent plus devant les conclusions actuelles de la science. Ce n'est pas notre intention de dire ce qu'il faut penser d'un jugement aussi sommaire. Rappelons seulement, à la suite de saint Thomas, que le traité de l'âme a pour sujet l'âme et ses puissances. Comme celles-ci, à part l'intelligence et la volonté, sont des facultés organiques, elles donnent lieu à une double considération : on peut les envisager, en effet, soit du côté de l'âme, soit du côté du corps.<sup>3</sup> C'est au premier de ces points de vue que se place ici Aristote, pour parler de l'objet de chaque sens. C'est dire que les conditions matérielles de cet objet ne sont touchées que secondairement, et seulement dans la mesure où elles nous font connaître le sensible en acte, c'est-à-dire le sensible en tant que perçu par le sens.<sup>4</sup> Que la mise à exécution de cette intention d'Aristote appelle aujourd'hui certaines mises au point, rien n'est plus juste que de le prétendre. Mais que le procédé soit en lui-même dépourvu de toute valeur objective, nous ne le croyons pas. L'exposé qui suit aidera peut-être à étayer cette conviction.

\* \* \*

---

1. ARISTOTE, *De l'Âme*, II, ch.5 et 6.

2. ARISTOTE, *idem*, II, ch.7-11.

3. S. THOMAS, *In De Sensu et Sensato*, lect.1 (éd. Pirotta) n.7.

4. S. THOMAS, *op. cit.*, lect.6, n.79.

1° *L'objet de la vue : le visible*

Chaque sens est spécifié par son objet propre. La vue est spécifiée par le visible. Ce terme s'applique d'abord à la couleur, puis à certains objets que l'on peut décrire, mais qui, de fait, ne sont pas désignés par un terme commun. Aristote fait ici allusion aux choses qui ne sont visibles que dans l'obscurité, contrairement à la couleur, laquelle n'est visible qu'à la lumière.<sup>1</sup> Ce terme s'applique encore au feu, lequel est visible à la lumière et dans l'obscurité.<sup>2</sup>

Rien de plus exact que cette division. Tout ce qui est visible, en effet, l'est soit à la lumière, soit dans l'obscurité, soit dans l'une et l'autre.

\* \* \*

a) *La visibilité de la couleur :*

Aristote précise en quel sens le prédicat *visible* est attribué à la couleur. *Visibile enim est color ; hic autem est, de quo visibile per se praedicatur, secundum se autem, non ratione, sed quoniam in seipso habet causam essendi visibile.*<sup>3</sup> Dire de la couleur qu'elle est visible de soi, c'est affirmer qu'elle a en elle-même la cause de sa visibilité, ce qui revient à dire, explique saint Thomas, que la visibilité est une propriété de la couleur, au même titre que la parité ou l'imparité est une propriété du nombre.<sup>4</sup>

Selon Tricot, cette interprétation de saint Thomas est à rejeter.<sup>5</sup> Rien de plus faux, à notre avis. L'expression *per se*, quand il s'agit de l'attribution d'un prédicat à un sujet, signifie tantôt que le prédicat est de l'essence du sujet, tantôt que le sujet est de l'essence du prédicat. On a alors le premier et le second mode de perséité. Ainsi la proposition *homo est animal* donne lieu à une perséité du premier mode, tandis que la proposition *nasus est simus* donne lieu à une perséité du second mode. Dans le premier cas, on dit que le prédicat est, en quelque sorte, cause du sujet, puisqu'il entre dans sa définition ; dans le second cas, c'est le contraire ; le sujet est cause du prédicat. Or c'est précisément à ce dernier mode d'attribution qu'Aristote fait allusion, puisqu'il affirme expressément que l'expression *per se*, appliquée à la visibilité de la couleur, signifie qu'elle a en elle-même la cause de sa visibilité. Il est de la nature de la couleur de mouvoir ce qui est diaphane en acte ; c'est ainsi qu'elle possède en elle-même

1. ARISTOTE, *De l'Âme*, II, ch.7. 418 a 27 et 419 a 1-5.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 419 a 23 ;

3. ARISTOTE, *op. cit.*, 418 a 28 ;

4. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.14, n.401.

5. TRICOT, J., *Aristote, De l'Âme, traduction nouvelle et notes*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1934, p.106, note 1.

la cause de sa visibilité.<sup>1</sup> L'interprétation de saint Thomas est donc on ne peut plus conforme au texte d'Aristote.

b) *Les conditions de la visibilité de la couleur : la lumière et le diaphane :*

La couleur est visible de soi, parce qu'elle meut le diaphane en acte ; c'est sa nature, dit expressément Aristote.<sup>2</sup> Mais que sont la lumière et le diaphane ?

Le terme diaphane désigne ce qui n'a pas de couleur propre. Il n'est donc pas visible de soi. Mais, comme il reçoit les couleurs étrangères, il devient visible d'une certaine manière. C'est le cas de l'eau, de l'air et de plusieurs corps solides.<sup>3</sup>

Notons cependant que la transparence n'est pas une propriété de l'air ou de l'eau, non plus que des autres corps, en tant que tels. C'est une propriété naturelle, une nature commune à plusieurs corps, qu'Aristote qualifie de vertu, pour signifier, sans doute, qu'elle est principe de vision. Elle se trouve dans les corps à des degrés divers.<sup>4</sup>

Cette description nous fait voir que le diaphane comporte trois déterminations : en premier lieu, il est visible, par où il se distingue des choses qui ne le sont pas ; en second lieu, il n'est pas visible par lui-même, par où il se distingue des corps lumineux ; enfin sa visibilité lui vient d'une couleur étrangère ; en cela il se distingue des corps colorés.<sup>5</sup>

Quant à la lumière, elle est l'acte du diaphane en tant que tel. C'est un fait d'expérience que les corps tels que l'air et l'eau ne sont actuellement transparents que s'ils sont illuminés. C'est dire que, de soi, le diaphane est en puissance à l'égard de la lumière, et aussi des ténèbres, qui en sont la privation, comme la matière première est en puissance tant à la forme qu'à la privation. La lumière est donc au diaphane, ce que la couleur est à l'extrémité des corps ; elles sont, l'une et l'autre, l'acte du sujet qui les reçoit. Aussi Aristote affirme-t-il que la lumière est, en quelque sorte, la couleur du diaphane, quand celui-ci est actualisé par quelque corps lumineux, tel que le feu ou un corps céleste.<sup>6</sup>

Il découle de ce qui précède que la lumière est nécessaire à la vision, en raison du diaphane, non en raison de la couleur. Prétendre le contraire, serait affirmer que, par eux-mêmes, les corps ne sont

1. S. THOMAS, *op. cit.*, n.403.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 418 b.

3. ARISTOTE, *op. cit.*, 418 b 5.

4. ARISTOTE, *De Sensu et Sensato*, ch.III, 439 a 21 ; s. THOMAS, *In De Sensu et Sensato*, lect.6, n.82.

5. CAJÉTAN, *Comm. in de Anima Aristotelis*, ed. P. I. Coquelle, o.p., vol. II, Romae, 1939, p.182, n.197.

6. ARISTOTE, *De l'Âme*, 418 b 8 ; s. THOMAS, *op. cit.*, n.405.

colorés qu'en puissance, et que c'est la lumière qui les rend actuellement colorés. Cela équivaudrait à dire que, dans l'obscurité, les corps ne sont pas actuellement colorés. C'est ce que prétendait Avicenne, et Cajétan inclinait à penser comme lui.<sup>1</sup> Cette opinion s'appuie sur le fait que celui qui est dans l'obscurité voit ce qui est dans la lumière, mais que l'inverse n'est pas vrai. Dès lors, dit-on, ce n'est que par la lumière que la couleur meut le diaphane. Sans compter que si la couleur est visible de soi, comme la lumière l'est également, on aura deux objets formels différents pour une seule puissance.<sup>2</sup>

Quoi que pensent Avicenne et Cajétan, la pensée d'Aristote sur ce point ne laisse place à aucun doute, puisqu'il affirme clairement que la couleur a en elle-même la cause de sa visibilité. La lumière est donc nécessaire, non pas pour actualiser la couleur, mais pour actualiser le diaphane, et permettre ainsi la vision de la couleur.

C'est ainsi que l'a compris saint Thomas, qui trouve ici une application du principe que toute forme, en tant que telle, est principe d'une opération dont l'effet lui ressemble. Comme la couleur est une forme, elle est, de soi, cause de sa similitude, dans le milieu sur lequel elle agit. Mais parmi les formes, les unes sont parfaites, les autres imparfaites. La forme parfaite a cette supériorité sur la forme imparfaite que, non seulement elle produit sa similitude dans le sujet qui la reçoit, mais qu'elle dispose ce sujet à la recevoir, ce que ne fait pas la forme imparfaite. Or la couleur est une forme imparfaite en regard de la lumière, car elle n'est pas autre chose qu'une lumière obscurcie par un mélange d'opacité. Elle n'a donc pas ce qu'il faut pour disposer le diaphane à le recevoir. Cette disposition est l'effet de la lumière pure.<sup>3</sup>

On voit par là que la lumière est, en quelque sorte, la substance de la couleur, et que tout le visible se réduit à une même nature. La couleur est donc visible de soi ; ce n'est pas une lumière extrinsèque qui la rend telle. Quant au fait que les couleurs illuminées sont vues par celui qui est dans l'obscurité, saint Thomas l'explique tout simplement en disant que cette obscurité n'est pas totale, et qu'elle laisse place à une illumination du milieu suffisante à la réception de la couleur.<sup>4</sup>

Cette identité substantielle, que saint Thomas voit entre la lumière et la couleur, est bien conforme à la pensée d'Aristote, puisque, selon lui, l'une et l'autre sont l'acte d'un même sujet, le diaphane.<sup>5</sup> Il est vrai que la lumière est l'acte du diaphane en puissance, tandis que la couleur l'est du diaphane en acte. Mais cela ne change rien

1. CAJÉTAN, *op. cit.*, pp.183-184, nn.198-199 et p.192, n.211.

2. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.14, n.423.

3. S. THOMAS, *op. cit.*, n.425.

4. S. THOMAS, *op. cit.*, n. 426.

5. ARISTOTE, *op. cit.*, 418 b 9, 418 b 26.

à la nature du diaphane, car si la couleur n'actualise pas le diaphane en puissance, c'est que sa luminosité est trop faible.<sup>1</sup> Du reste, selon Aristote, le diaphane en puissance se confond avec l'invisible, c'est-à-dire avec l'incolore et l'obscur, car c'est la même nature qui est tantôt obscurité et tantôt lumière.<sup>2</sup>

Ici surgit une difficulté. En effet, l'obscurité et la lumière sont opposées, puisque l'une est la privation de l'autre. D'autre part, c'est la même puissance qui connaît les opposés.<sup>3</sup> Faut-il conclure à la visibilité des ténèbres? Dans ce cas l'objet de la vue sera aussi bien l'invisible que le visible.

La solution de cette difficulté se trouve chez Aristote. Elle réside dans le fait que l'expression « percevoir par la vue » comporte plusieurs acceptions. « Tout en ne voyant pas, dit Aristote, c'est néanmoins par la vue que nous discernons l'obscurité de la lumière, bien que ce ne soit pas de la même façon ». Et un peu plus loin il ajoute : « ... c'est pourquoi d'ailleurs, même les sensibles une fois éloignés, les sensations et les images continuent d'exister dans les organes sensoriels ».<sup>4</sup>

L'opération de la vue, explique saint Thomas, est double. L'une consiste dans l'impression que l'organe visuel reçoit des sensibles extérieurs ; c'est ainsi que nous sentons la couleur. L'autre consiste dans ce que saint Thomas appelle le *judicium sensus*, c'est-à-dire dans cette opération par laquelle la vue, aussi bien que chaque sens externe, connaît son acte *in actu exercito*.<sup>5</sup> Il ne s'agit pas ici d'un acte réflexe, mais tout simplement de cette impression qualitative qui n'est pas la même, pour chaque sens externe, selon qu'il perçoit ou ne perçoit pas son objet propre. Il ne s'agit pas davantage de l'opération du sens commun, puisque saint Thomas dit expressément que ce jugement appartient à chaque sens externe.<sup>6</sup> Bref, nous percevons les ténèbres par notre puissance visuelle, quoique cette perception ne puisse pas être qualifiée de vision au sens propre.

c) *Le rôle intermédiaire du diaphane dans la perception de la couleur :*

La couleur, envisagée quant à sa quiddité, est ce qui meut le diaphane en acte. Comme le diaphane n'est en acte que par la lumière, il s'ensuit que la couleur est ce qui est visible à la lumière.

Il faut noter ici le rôle que joue le milieu transparent, selon Aristote, dans la sensation de la couleur. Celle-ci n'agit pas sur l'œil

1. S. THOMAS, *op. cit.*, n.430.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 418 b 27.

3. S. THOMAS, *op. cit.*, n.428.

4. ARISTOTE, *De l'Âme*, III, ch.2, 425 b 20-25.

5. S. THOMAS, *In III de Anima*, lect.2, n.588 ; *In II de Anima*, lect.13, n.384.

6. S. THOMAS, *loc. cit.*



immédiatement, mais par l'intermédiaire du diaphane. On peut le démontrer par une expérience bien simple. Il suffit de placer un objet sur le globe oculaire ; la vision est alors impossible. C'est dire que la couleur agit d'abord sur un milieu transparent, lequel, à son tour, meut l'organe visuel.<sup>1</sup> Il faut un contact entre la couleur et l'œil, mais ce contact ne permet la vision que s'il s'établit par l'intermédiaire du diaphane.

Ce milieu transparent, dont parle Aristote, n'est pas le vide. Démocrite pensait que si l'espace intermédiaire devenait vide, on verrait une fourmi qui serait dans le ciel. Bien loin de là, dit Aristote, on ne verrait rien du tout. Et ce qu'il dit, à propos de la sensation visuelle, il l'affirme à propos des autres sensations. Elles comportent toutes un intermédiaire entre l'organe et l'objet.<sup>2</sup>

Cet enseignement est à retenir, car il éclaire ce que dit Aristote au chapitre quatre, touchant la nature de la sensation. On sait que le *quoddam pati* signifie que la sensation n'est pas une passion au sens propre, en ce sens que l'action du sensible sur l'organe ne se fait pas au détriment de celui-ci. Mais elle est une passion en ce sens qu'il y a réception, par le sens, de quelque chose à quoi il est en puissance. Dans cette réception, où les espèces sont reçues sans la matière, l'organe sensoriel est engagé à titre d'instrument. Or l'organe est un corps. Il reçoit donc corporellement. Par conséquent, quelque immanente que soit la sensation, elle implique une activité matérielle, puisqu'elle est conditionnée, selon Aristote, par le contact entre l'organe sensoriel et une réalité corporelle qui s'interpose entre cet organe et son objet.

\* \* \*

Il va de soi que ces considérations sur la couleur, la lumière et le diaphane s'appuient sur l'expérience vulgaire. Car ce sont là des réalités pour le sens commun. Elles donnent lieu à des concepts qui correspondent à une certaine quiddité. Que dans la détermination dernière de cette quiddité il nous faille recourir aux informations de la science dite expérimentale, parce que celle-ci nous fait connaître des faits qui échappent à l'expérience vulgaire, rien de plus certain. Aristote ignorait ces faits. Aussi affirme-t-il, contre Démocrite, que la lumière n'est pas un corps, parce que deux corps ne peuvent pas occuper simultanément le même lieu ; et, contre Empédocle, qu'elle ne se meut pas localement, parce que, si tel était le cas, on s'en apercevrait.<sup>3</sup> Toutefois, ces affirmations, qui ne tiennent pas devant les découvertes de la physique moderne, ne nous autorisent pas à mettre en doute la valeur de la psychologie aristotélicienne. Ce que rejette

1. ARISTOTE, *De l'Âme*, II, ch.7, 419 a 10-20.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 419 a 25-45.

3. ARISTOTE, *op. cit.*, 418 b 15-25.

Aristote, quand il s'oppose à Démocrite et à Empédocle, est, de fait, une théorie physique ; car il n'est pas dans les attributions du sens commun de déclarer que la lumière est un corps, et qu'elle parcourt des distances fantastiques, à une vitesse qui défie l'imagination. Et cette théorie, Aristote la rejette parce qu'elle lui paraît contraire aux faits. Rien de plus légitime qu'une telle attitude.

Ajoutons qu'en s'intéressant, comme il le fait, à la constitution physique de la lumière, Aristote nous fait voir implicitement sa conviction que l'étude des conditions matérielles impliquées dans la sensation, est indispensable à une connaissance complète de l'être sensitif. Mais les généralités auxquelles il s'en tient nous font voir également que le traité de *l'Âme* n'est pas le lieu désigné pour une étude détaillée de ces conditions.

## 2° L'objet de l'ouïe : le son

### a) Le son en puissance et le son en acte :

L'étude du son, chez Aristote, débute par la distinction entre le son en acte et le son en puissance.<sup>1</sup> On peut dire d'une cloche qu'elle a une belle sonorité, même si elle ne sonne pas actuellement. Distinction élémentaire, dira-t-on, et qui se rencontre à propos de tous les sensibles. Cependant il y a ici une particularité que souligne saint Thomas, et qui n'est pas sans importance au point de vue de la signification de l'expression *sensible en acte*. C'est que le sensible en acte se réalise d'une double manière : d'abord dans la chose qui est le sujet d'une qualité sensible, et ensuite dans le sens qui perçoit cette qualité, au moment où il la perçoit. La couleur en acte, par exemple, c'est soit ce qui est reçu par la puissance visuelle, au moment de la vision, soit ce qui est dans le corps coloré, même en l'absence de toute vision. Il en est ainsi pour tous les sensibles, à l'exception du son, lequel n'est sensible en acte que dans le sens qui le perçoit ou dans le milieu qui le reçoit, mais non dans l'objet sonore. Là il n'existe qu'en puissance.<sup>2</sup>

Cette précision de saint Thomas est à retenir, car elle nous fait voir qu'il y a lieu de parler de sensible en acte sans qu'il y ait sensation, et que, dès lors, le sensible en acte, qui ne fait qu'un avec le sens en acte, n'est pas la même chose que le sensible en acte considéré en lui-même. Et s'il y a une différence, sous ce rapport, entre le son et les autres sensibles, elle provient de ce que le son, contrairement aux autres sensibles, n'est pas une qualité permanente, une propriété inhérente aux corps sonores, comme la couleur l'est aux corps colorés. Dire d'un corps qu'il est coloré, c'est affirmer qu'il est visible ; dire

1. ARISTOTE, *De l'Âme*, ch.8, 419 b 5.

2. S. THOMAS, *In II de Anima*, lect.16, n.441.



d'un corps qu'il est sonore, ce n'est pas affirmer qu'il résonne, mais qu'il peut, moyennant certaines conditions, engendrer des sons.

Cette différence entre le son et les autres sensibles nous explique pourquoi Aristote traite de la génération du son dans le traité de l'âme, quoique cette question, qui concerne le sensible en lui-même, et non pas en tant qu'il est perceptible, n'intéresse que de loin la psychologie. Le son que l'on perçoit, c'est le son en acte. Or, comme le son en acte n'a pas d'existence stable, mais seulement celle qu'il possède pendant qu'il est engendré, Aristote traite de la génération du son en même temps qu'il traite de sa perception, contrairement à ce qu'il fait pour les autres sensibles.<sup>1</sup>

#### b) *La génération du son :*

La production du son en acte, si l'on s'en tient à l'expérience la plus élémentaire, est le résultat du choc de deux corps dans un milieu approprié. Il y a donc trois facteurs d'impliqués dans la production du son en acte : ce qui cause le choc, ce qui le reçoit et le milieu qui le transmet.<sup>2</sup>

La même expérience nous apprend aussi que tous les corps ne sont pas sonores. Les corps mous, tels que la laine et l'éponge sont dépourvus de sonorité.<sup>3</sup> Il en est ainsi, parce qu'ils cèdent, au lieu de résister, au choc qu'ils reçoivent, ce qui a pour effet d'empêcher l'air d'être repoussé avec violence, condition indispensable à la production du son.<sup>4</sup> Les corps creux favorisent aussi la résonance à cause de l'air qu'ils emprisonnent, pourrait-on dire. Mis en mouvement sous l'action d'un premier choc, cet air ne peut s'échapper rapidement ; le choc reçu se communique à d'autres parties de l'air ainsi emprisonné ; les chocs se multipliant, le son se prolonge.<sup>5</sup>

Le milieu par excellence de la propagation du son est l'air, quoiqu'il soit aussi entendu dans l'eau, mais beaucoup plus faiblement. Si l'on se rappelle que, selon Aristote, le milieu de la sensation est un réceptacle pour le sensible, on comprendra que l'air, en lui-même, est dépourvu de son. Celui-ci n'en est donc pas une propriété. Le rôle de l'air, dans la génération du son, consiste dans la résistance qu'il offre à l'action des solides qui s'entrechoquent. Comme cette résistance n'est possible que si l'air ne se disperse pas sous le choc qu'il reçoit, il s'ensuit que celui-ci doit être rapide et fort.<sup>6</sup>

Au sujet de la génération du son, Aristote se demande quelle en est la cause active : est-ce le corps qui frappe ou celui qui est frappé ?

1. S. THOMAS, *op. cit.*, n.439.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 419 b 10.

3. ARISTOTE, *op. cit.*, 419 b 6, 14.

4. S. THOMAS, *op. cit.*, n.443.

5. ARISTOTE, *op. cit.*, 419 b 17 ; s. THOMAS, n.444.

6. ARISTOTE, *op. cit.*, 419 b 20-25 ; s. THOMAS, *op. cit.*, nn.445-446.

Il répond que l'un et l'autre le sont, chacun à sa manière. En effet, le son naît du mouvement de deux corps qui s'entrechoquent, c'est-à-dire de deux corps qui sont tour à tour actifs, l'un par rapport à l'autre, puisque le corps qui frappe rencontre la résistance de celui qui est frappé, ce qui le rend passif à son tour.<sup>1</sup>

c) *La seconde génération du son : l'écho :*

L'écho est un son secondaire. Il se produit, selon Aristote, lorsque l'air, maintenu en une seule masse par une cavité qui l'empêche de se disperser, renvoie comme une balle l'air qui le frappe.<sup>2</sup> Saint Thomas commente ce passage du *de Anima* au moyen d'une comparaison entre la propagation des ondes aériennes et celle des ondes liquides. Si l'on jette un objet dans l'eau, dit-il, il se forme des ondes circulaires autour du point où la surface liquide a été heurtée, ondes qui vont s'affaiblissant à mesure qu'elles s'agrandissent, jusqu'à ce qu'elles disparaissent totalement. Mais si, avant de disparaître, ces ondes rencontrent un obstacle, de nouvelles ondes circulaires se forment, qui vont heurter les premières plus ou moins violemment, selon qu'elles seront plus ou moins près de leur point d'origine.

L'écho est un phénomène de ce genre. Quand un son se produit au moment où deux corps solides s'entrechoquent, il se forme des ondes aériennes circulaires qui permettent la diffusion du son de tous côtés. Mais si, avant que le son ne s'éteigne, c'est-à-dire avant que les ondes ne disparaissent totalement, l'une d'elles frappe un obstacle, de nouvelles ondes se forment, animées d'un mouvement contraire à celui des premières. L'air est alors renvoyé, et c'est ainsi que naît l'écho.<sup>3</sup>

Si les choses sont ainsi, il est juste de penser que toute production d'un son est accompagné d'un écho. Mais l'écho n'est pas toujours perceptible, ce qui explique qu'il soit un phénomène relativement rare. Car il en est du son comme de la lumière : celle-ci est toujours réfléchi, mais cette réflexion n'est pas toujours manifeste ; elle l'est seulement quand le corps qui reçoit la lumière est poli. Ainsi en est-il de l'écho ; il n'est pas autre chose qu'un son réfléchi. Mais on ne se rend compte de cette réflexion que si le milieu dans lequel le son est produit affecte la forme d'une cavité qui en permet la multiplication.<sup>4</sup>

d) *La sensation auditive :*

On sait que, selon Aristote, aucun sensible n'agit directement sur les sens externes. Toute sensation implique un intermédiaire entre

1. S. THOMAS, *op. cit.*, n.443.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 419 b 25.

3. S. THOMAS, *op. cit.*, nn.447-448.

4. ARISTOTE, *op. cit.*, 419 b 25-32 ; s. THOMAS, *op. cit.*, n.450.

le sens et son objet propre. Celui de l'audition est l'air, à condition qu'il soit mû comme une masse une et continue. Cette condition se réalise quand la surface du corps qui reçoit le choc est lisse.<sup>1</sup> Les surfaces rugueuses, au contraire, sont un obstacle à la résonnance, car les aspérités qu'elles contiennent ont pour effet de diviser l'air.

Nécessaire à la génération du son, cette masse d'air une et continue est aussi indispensable à sa perception. Aussi Aristote affirme-t-il que l'air est connaturel à l'oreille. Enfermé dans les cavités de l'organe auditif, il se trouve en état d'offrir une résistance qui permet l'audition, comme la résistance de l'air, à la surface des corps sonores, permet la résonnance, car, engendré ou perçu, le son a pour cause l'air en mouvement.<sup>2</sup>

Notons à ce sujet que l'air ainsi enfermé dans l'organe auditif est, au dire d'Aristote, connaturel à l'oreille, ce qui fait dire à saint Thomas que cet air est à l'oreille ce que l'élément liquide est à l'œil.<sup>3</sup> Il est, pourrait-on dire, une partie de l'organe auditif. Partie intégrante de l'organe auditif, cet air est, comme tel, immobile,<sup>4</sup> puisque la fonction de l'organe est de capter le son, qui est lui-même de l'air en mouvement. Comme les autres sens, et même comme toute faculté de connaissance, l'ouïe est dépourvue de la détermination qu'elle reçoit quand elle connaît.

Du fait que les deux conditions requises à l'audition, de la part de l'organe sensoriel, sont la présence de l'air dans l'oreille et l'immobilité de cet air, il s'ensuit que deux obstacles empêchent l'audition : la corruption de cet air, quand, par exemple, l'air pénètre dans l'oreille, ou sa mobilité, quand il lui arrive d'être animé d'un mouvement propre.<sup>5</sup> Une oreille saine n'a pas de résonnance propre. Aussi Aristote voit-il un signe de la défectuosité de l'ouïe chez celui dont l'oreille est affectée d'un bourdonnement continu semblable au son que rend une corne.<sup>6</sup>

\* \* \*

Pour ce qui est des différences que comporte le son, Aristote s'entient au grave et à l'aigu. Ces différences, dit-il, ne sont manifestes que dans le son en acte, et le nom par lequel on les désigne est une métaphore empruntée aux qualités tangibles. Le son aigu, par exemple, produit un effet analogue à celui d'une piqure ; le son grave, celui d'une poussée. Le son aigu est celui qui agit beaucoup sur le

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 419 b 33, 420 a 3.

2. S. THOMAS, *op. cit.*, n.454.

3. S. THOMAS, *op. cit.*, n.453.

4. ARISTOTE, *op. cit.*, 420 a 10.

5. ARISTOTE, *op. cit.*, 420 a 14-17 ; s. THOMAS, *op. cit.*, nn.455-459.

6. ARISTOTE, *op. cit.*, 420 a 17.

sens en peu de temps ; le son grave est celui qui agit peu, mais dans un temps plus long. Cela ne veut pas dire que rapide et aigu sont synonymes. Mais, comme le mouvement est cause du son, sa rapidité ou sa lenteur sont causes de l'acuité ou de la gravité du son.<sup>1</sup>

e) *De la voix :*

Après avoir traité du son en général, objet de l'ouïe, Aristote fait quelques considérations sur la voix, laquelle est une espèce de son. C'est le son propre à l'être animé, encore que tous les animaux n'en soient pas doués. C'est par analogie qu'on attribué la voix aux êtres inanimés, par exemple à la flûte et à la lyre, analogie qui repose sur le fait que le son qu'ils rendent présente une certaine similitude avec les caractères de la voix : l'extension, la mélodie et le langage.<sup>2</sup>

Saint Thomas explique cette simple affirmation d'Aristote. En général, la percussion d'un être inanimé engendre un son. Mais ce son ne se prolonge pas ; il cesse avec la percussion même. La voix est un son qui résulte, lui aussi, d'une percussion, la percussion de l'air contre l'organe. Comme il est au pouvoir de l'animal de maintenir cette percussion au gré de son appétit, le son est, de ce fait, prolongé. Les instruments de musique permettent une telle prolongation, et c'est une des raisons qui font qu'on parle de voix à leur sujet.<sup>3</sup> Les sons qu'ils rendent sont aussi caractérisés par le grave et l'aigu, dont la combinaison produit une mélodie, laquelle est une autre propriété de la voie.<sup>4</sup> Enfin ces mêmes instruments offrent une ressemblance avec la voix en tant que celle-ci est l'instrument du langage. Le langage est fait de mots, qui sont eux-mêmes composés de syllabes dont l'émission nécessite autant de percussions distinctes. C'est pour cela qu'Aristote fait du langage une des espèces de la quantité discrète.<sup>5</sup> La même discontinuité, résultant de percussions distinctes, se rencontre dans les instruments de musique, et c'est là une autre raison de leur prêter une voix.<sup>6</sup>

\* \* \*

Nombreux sont les animaux qui n'ont pas de voix. Ce sont ceux qui n'ont pas de sang ou qui ne respirent pas, au dire d'Aristote, lequel trouve la chose raisonnable, étant donné que le son résulte d'un mouvement de l'air.<sup>7</sup> Aussi s'explique-t-on que l'organe de la respiration soit aussi celui de la voix. Car l'air que l'animal respire sert

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 420 a 26 ; s. THOMAS, *op. cit.*, nn.461-465.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 420 b 5.

3. S. THOMAS, *op. cit.*, n.467.

4. S. THOMAS, *op. cit.*, n.468.

5. ARISTOTE, *Catégories*, ch.4, 4 b 24.

6. S. THOMAS, *op. cit.*, n.469.

7. ARISTOTE, *De l'Âme*, 420 b 9.

à deux fins : à l'entretien de sa vie et à son bien-être. Il en est de l'air respiré comme de la langue, dont on se sert à la fois pour goûter les aliments et pour parler. Le goût répond donc à une nécessité ; le langage articulé, au bien-être de l'animal. Aussi le goût est-il plus universellement répandu que la parole. De même, la voix est une perfection que tous les animaux ne possèdent pas, parce qu'elle n'est pas une nécessité vitale, mais un moyen qui permet l'exercice d'une vie plus parfaite.<sup>1</sup>

Si la voix n'appartient qu'aux animaux qui respirent, il ne s'ensuit pas qu'on doive appeler voix tout bruit produit par l'air respiré, pas plus qu'on n'appelle voix tout son qui émane d'une partie quelconque d'un animal. Sans doute, la voix résulte du choc de l'air respiré contre l'organe qui amène l'air aux poumons, mais à condition que l'émission du son s'accompagne d'une représentation, car la voix est un son pourvu de signification soit naturelle, soit conventionnelle.<sup>2</sup>

\* \* \*

### 3° *L'objet de l'odorat : l'odeur*

#### a) *Difficulté du sujet :*

Ce sensible n'est pas aussi facile à déterminer que ceux dont il a été question jusqu'ici : la nature de l'odeur n'est pas aussi manifeste que celle du sonore, du visible ou de la lumière. Cette obscurité provient de la médiocrité de notre odorat. Chez nous, ce sens manque de finesse et ne perçoit pas son objet avec certitude. Sous ce rapport, l'homme est inférieur à beaucoup d'animaux : il ne perçoit les odeurs que si elles sont agréables ou désagréables. Il en est de notre organe olfactif comme de l'organe visuel des animaux aux yeux secs, comme les appelle Aristote, tels que les insectes et certains poissons. De même que ces derniers, à cause de la débilité de leur vue, ne voient que ce qui les terrorise ou les réjouit, ainsi nous ne sentons les odeurs que si elles ont quelque chose d'excessif, par où elles nous plaisent ou nous déplaisent.<sup>3</sup> Notons ici la relation qu'Aristote voit entre la perception sensible et la connaissance intellectuelle : la quiddité de l'odeur nous échappe, parce que la sensation que nous en avons est elle-même obscure.

#### b) *Odeur et saveur :*

Il existe une certaine affinité entre le goût et l'odorat ; de même en est-il pour les saveurs et les odeurs. Or, comme le procédé naturel de la connaissance est d'aller du connu à l'inconnu, et que, d'autre

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 420 b 16-22.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 420 b 26-33.

3. ARISTOTE, *op. cit.*, ch.9, 421 a 6-15 ; s. THOMAS, *op. cit.*, lect.19, nn.479, 480.

part, les saveurs nous sont plus manifestes que les odeurs, nous parvenons à la connaissance de celles-ci, au moyen de la similitude qu'elles ont avec celles-là. Comme la saveur, l'odeur est tantôt douce, tantôt amère. Pour certains objets, la saveur et l'odeur sont proportionnées l'une à l'autre : les deux sont agréables ou désagréables ; pour d'autres, c'est le contraire. De même, certaines odeurs sont aigres, irritantes, acides ou grasses. Comme on le voit, toutes ces épithètes sont empruntées aux saveurs, parce que celles-ci nous sont plus manifestes que les odeurs, et que, dans la plupart des cas, les saveurs et les odeurs se correspondent. C'est ainsi que l'odeur et la saveur douces ont pour cause le miel et le safran, tandis que l'odeur et la saveur aigres viennent du thym et des choses de ce genre.<sup>1</sup>

Les saveurs nous sont plus manifestes que les odeurs, parce que le sens qui les perçoit, le goût, est une sorte de toucher. Or, le toucher est le sens qui procure à l'homme le plus de certitude. À ce point de vue, nous l'emportons, et de beaucoup, sur les autres animaux, même si nous sommes inférieurs à plusieurs sous le rapport de la vision, de l'audition et de l'olfaction. Cette finesse du toucher, chez l'homme, explique pourquoi il est le plus intelligent des animaux. Elle explique également comment il se fait que, parmi les hommes, les uns sont mieux doués que d'autres au point de vue intellectuel : ceux dont la chair est dure ont un mauvais toucher, et, par le fait même, sont peu doués quant à l'esprit ; ceux dont la chair est molle ont un meilleur toucher, et sont, par le fait même, plus intelligents.<sup>2</sup>

Cette correspondance entre les aptitudes mentales et la perfection du toucher, saint Thomas la fait dépendre de deux causes. La première est que le toucher est le fondement de tous les autres sens. Il est diffusé par tout le corps ; tous les autres organes sensoriels, quels qu'ils soient, sont aussi des instruments du toucher, et c'est par lui qu'un être est dit sensitif. Il suit de là que celui qui possède un meilleur toucher possède une meilleure nature sensitive, et, par le fait même, une meilleure intelligence, car la perfection du sens est une disposition à la perfection de l'intelligence. On voit, par cette explication, pourquoi la perfection de l'intelligence n'est pas rattachée à celle de la vue, même si la vue est le plus spirituel de tous nos sens, et celui qui s'étend à une plus grande diversité de choses. C'est que la vue, ainsi que les sens autres que le toucher, est une perfection relative, eu égard à la nature sensitive, tandis que le toucher est une perfection absolue. Or, c'est le sens pris absolument qui est une disposition à l'intelligence, non pas le sens pris relativement. On peut donc être supérieurement doué quant à la puissance visuelle ; cette qualification n'appelle pas, de soi, une intelligence supérieure.<sup>3</sup>

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 421 a 26-421 b 3.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 421 a 16-26 ; s. THOMAS, *op. cit.*, nn.481-483.

3. S. THOMAS, *op. cit.*, n.484.



L'autre raison qu'apporte saint Thomas, pour expliquer que la perfection de l'intelligence correspond à celle du toucher, est que la finesse du toucher est consécutive à l'excellence de la complexion. Il se sert, à la fois, des mots *complexio* et *temperantia*, ce qui indique bien qu'il veut signifier par là une certaine combinaison des éléments qui entrent dans la constitution du corps. Si ces éléments sont bien combinés, il en résultera une heureuse complexion, et, par le fait même un excellent toucher. On s'explique qu'il en soit ainsi, car l'organe du toucher est lui-même composé des éléments dont le corps est constitué. Il en possède donc les qualités, lesquelles sont précisément les qualités tangibles, c'est-à-dire le chaud, le froid, le sec et l'humide . . . , etc. De là vient que, pour percevoir ces qualités, l'organe du toucher ne doit être lui-même ni froid, ni chaud, ni sec, ni humide à l'extrême, mais se trouver dans un état intermédiaire. C'est dire que, par définition, l'excellence du toucher résulte d'une combinaison bien proportionnée des éléments dont le corps est constitué. D'un autre côté, comme toute forme est proportionnée à sa matière, une heureuse complexion est la conséquence d'une âme noble, ce qui explique la relation qui existe entre l'acuité de l'esprit et la finesse du toucher.<sup>1</sup>

c) *La perception de l'odeur :*

L'odeur, comme tous les autres sensibles, agit sur le sens au moyen d'un intermédiaire, qui est tantôt l'air, tantôt l'eau. Est-il vrai que l'eau soit un milieu approprié à la propagation des odeurs ? Pour Aristote, la chose est certaine, puisque les animaux aquatiques sont attirés par l'odeur d'une nourriture éloignée, comme le sont ceux qui vivent dans l'air.<sup>2</sup> Mais ce fait ne laisse pas de poser une difficulté. C'est que les animaux aquatiques, et, d'une manière générale, ceux qui n'ont pas de sang, ne respirent pas, au dire d'Aristote. D'autre part, l'homme ne perçoit les odeurs qu'en aspirant l'air ; s'il exhale ou retient son souffle, il ne sent rien, même quand l'objet est placé sur l'organe olfactif. Faut-il déduire de ces faits que les animaux qui ne respirent pas perçoivent les odeurs au moyen d'un sens autre que celui par lequel l'homme les perçoit ? Il n'en est rien, répond Aristote, et cela, pour deux raisons. D'abord, parce que c'est l'odeur que ces animaux perçoivent, tout en ne respirant pas. Or, comme ce sont les sensibles qui donnent lieu à des sens spécifiquement distincts les uns des autres, il s'ensuit que le sens, au moyen duquel l'odeur est perçue, est spécifiquement le même pour tous les animaux. En second lieu, c'est un fait que les odeurs fortes, comme celle du bitume et du soufre, produisent sur ces animaux qui ne respirent pas, le même effet nocif qu'elles exercent sur l'odorat de l'homme. C'est dire que, dans

1. S. THOMAS, *op. cit.*, n.485.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 421 b 8.

chaque cas, c'est le même sens qui est affecté, de même que c'est la vue, et non pas l'ouïe, qui est blessée par un excès de lumière.<sup>1</sup>

Il n'existe donc pas de sens autre que l'odorat, en ce qui concerne la perception de l'odeur. Mais l'organe olfactif, chez l'homme, diffère de celui des autres animaux, comme ses yeux diffèrent de ceux de certains animaux. Les yeux de l'homme comportent des paupières, qu'il est nécessaire de relever pour voir. Les animaux aux yeux secs n'en ont pas : ils voient immédiatement ce qui survient dans le milieu diaphane. Ainsi en est-il de l'organe olfactif : il est à découvert, chez les animaux qui ne respirent pas ; tandis qu'il est muni d'un opercule, chez les autres. De là vient que ces derniers ne peuvent percevoir l'odeur dans l'eau : le fonctionnement de leur organe olfactif nécessite l'écartement de l'opercule qui le recouvre, et cet écartement est lui-même conditionné par la respiration, laquelle est impossible dans l'eau.<sup>2</sup>

Il est à peine besoin d'ajouter que l'inodore est perçu par l'odorat, tout comme l'invisible est perçu par la vue : c'est la même puissance qui perçoit les opposés, et l'on ne connaît la privation que par ce dont elle est la privation.<sup>3</sup>

\* \* \*

#### 4° *L'objet du goût : le sapide*

##### a) *L'intermédiaire dans la perception de la saveur :*

La première question que se pose Aristote, au sujet du goût, est de savoir si ce sens s'exerce par le moyen d'un intermédiaire, comme c'est le cas pour la vue, l'ouïe et l'odorat. Nous avons vu, en effet, que, pour ces derniers, l'air et l'eau sont des intermédiaires à travers lesquels se propagent la couleur, le son et l'odeur. En est-il ainsi du goût ? Comporte-t-il un intermédiaire à travers lequel se propage la saveur ? — Non, répond Aristote, car le goût est une sorte de toucher, et la saveur, une sorte de tangible. Or, le toucher, contrairement à la vue, à l'ouïe et à l'odorat, perçoit son objet sans l'intermédiaire d'un corps étranger. L'intermédiaire, ici, fait partie de l'animal : c'est un intermédiaire conjoint. On doit donc en dire autant du goût, puisqu'il est un toucher. En effet, l'objet du goût, la saveur, a sa source dans l'humide, lequel est une des qualités tangibles.<sup>4</sup>

On serait tenté de croire que le goût, aussi bien que les autres sens, s'exerce par le moyen d'un intermédiaire extrinsèque, par exemple, l'eau. Si, en effet, un corps sapide, soluble dans l'eau, est placé dans

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 421 b 12-25 ; s. THOMAS, *op. cit.*, lect.20, nn.496-498.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 421 b 26-422 a 5 ; s. THOMAS, *op. cit.*, n.499.

3. ARISTOTE, *op. cit.*, 421 b 6 ; s. THOMAS, *op. cit.*, n.489.

4. ARISTOTE, *op. cit.*, ch.10, 422 a 7 ; s. THOMAS, *op. cit.*, lect.21, nn.502, 503.

l'eau, celui qui est dans l'eau percevra la saveur de ce corps. Il semble bien que, dans ces conditions, l'eau serve d'intermédiaire. Cependant, il n'en est rien. Sans doute, dans cette hypothèse, la saveur est perçue au moyen de l'eau ; mais il en est ainsi, parce que la saveur se trouve mélangée à l'eau, non parce que l'eau sert d'intermédiaire à la saveur.<sup>1</sup> On en a la preuve dans le fait que la sensation perd de son intensité, quand la saveur est ainsi perçue par l'intermédiaire de l'eau. C'est dire que l'eau ne reçoit pas la saveur à la manière dont l'air ou l'eau reçoivent la couleur. Ce que la vue perçoit, à travers l'air ou l'eau, ce n'est pas de l'air ou de l'eau colorés, mais la couleur même de l'objet distant. Bref, l'intermédiaire extrinsèque de la sensation, au sens où l'entend Aristote, ne subit pas une modification physique de la part du sensible. Parce qu'une telle modification se réalise, dans le cas de la saveur, on en conclut à l'absence d'un tel intermédiaire, en ce qui concerne le goût.<sup>2</sup>

Toutefois, si l'eau n'est pas un véritable intermédiaire dans la sensation gustative, il reste que cette sensation ne s'exerce pas sans le concours de l'humidité. L'humidité est à la perception de la saveur, ce que la lumière est à la perception de la couleur. Aussi, l'objet du goût doit-il être humide, ou susceptible de le devenir. C'est à cette fin que la salive est ordonnée.<sup>3</sup>

#### b) *Goût et toucher :*

Du rapprochement que fait Aristote entre le goût et le toucher, il ne faut pas conclure à l'absence d'une distinction spécifique entre les deux. Le goût et le toucher se ressemblent, *quant à la manière* dont ils perçoivent leur objet ; ils se distinguent *quant à l'objet* qu'ils perçoivent. Pour l'un et l'autre sens, la perception de l'objet se fait par contact ; mais l'objet perçu n'est pas le même. Le toucher a pour objet propre les qualités des corps simples, c'est-à-dire des corps dont l'animal est constitué ; tandis que l'objet propre du goût est la saveur, laquelle n'est pas une des qualités des corps simples. Cependant, la saveur prend sa source dans une des qualités des corps simples, à savoir l'humide. C'est dire que le goût et le toucher sont formellement distincts, quoique radicalement semblables. Aussi, envisagé comme moyen de discerner les saveurs, le goût est autre chose que le toucher ; mais, en tant qu'il perçoit les qualités tangibles de la nourriture, c'est un toucher, car, selon Aristote, c'est le toucher qui est le sens de la nourriture.<sup>4</sup> Aussi, est-ce dans la mesure où il est un toucher, que le goût donne lieu à la tempérance ou à l'intempérance,

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 422 a 13.

2. S. THOMAS, *op. cit.*, nn.506, 507.

3. ARISTOTE, *op. cit.*, 422 a 17 ; s. THOMAS, *op. cit.*, n.508.

4. ARISTOTE, *op. cit.*, ch.3, 414 b 7 ; s. THOMAS, *op. cit.*, n.504.

car la tempérance concerne directement le sens du toucher. C'est l'usage de la nourriture, bien plus que la perception de sa saveur, qui procure des jouissances pouvant donner lieu à la tempérance ou à l'intempérance.<sup>1</sup>

c) *Ce que l'on perçoit par le goût :*

De même que la vue perçoit le visible et l'invisible, tel que l'obscurité ou l'excès de lumière ; de même que l'ouïe perçoit l'audible et l'inaudible, tel que le silence ou le son excessif ; ainsi le goût perçoit le sapide et l'insipide, c'est-à-dire non seulement ce qui n'a pas ou que peu de saveur, mais aussi ce dont la saveur est fortement désagréable.

Étant donné que le sapide est humide, et que celui-ci est potable, Aristote voit dans le potable et le non-potable le principe de ce que l'on perçoit par le goût. Notons, cependant, que le potable et le non-potable relèvent à la fois du goût et du toucher : du toucher, en tant qu'humides ; du goût, en tant que sapides.<sup>2</sup>

d) *L'organe du goût :*

Puisque sentir, c'est pâtir sous l'action du sensible, la sensation n'est possible que si le sens est susceptible d'être informé par son objet. Cette réceptivité concerne donc l'organe sensoriel, puisque la sensation s'exerce par le moyen d'un organe. C'est dire que la sensation gustative n'est possible que si le goût, dont l'objet est l'humide et le savoureux, n'est lui-même ni humide, ni savoureux en acte, non plus qu'incapable de le devenir, tout comme la vision n'est possible que parce que l'œil est dépourvu de couleur et capable de la recevoir.

Cette affirmation est fondée sur l'expérience. Nous savons, en effet, qu'on ne goûte pas quand la langue est trop sèche ou trop humide. Dans ce dernier cas, en particulier, l'humidité déjà existante empêche le contact avec celle qui survient. C'est ce qui arrive à celui qui, après avoir goûté une forte saveur, est incapable d'en percevoir une autre ; c'est aussi le cas des malades : tout leur est amer, parce qu'ils perçoivent avec un organe chargé d'amertume.<sup>3</sup>

e) *Les espèces de saveurs :*

En ce qui concerne la classification des saveurs, Aristote distingue d'abord les saveurs simples, c'est-à-dire celles qui s'opposent contrairement, à savoir le doux et l'amer ; puis, celles qui en dérivent, à savoir

1. ARISTOTE, *Éthique*, III, ch.13, 1118 a 25 ; s. THOMAS, *In III Ethicorum*, lect.20, nn.613, 614 ; *In II de Anima*, lect.21, n.511.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 422 a 20-35 ; s. THOMAS, *op. cit.*, nn.509, 510.

3. ARISTOTE, *op. cit.*, 422 b 1-10 ; s. THOMAS, *op. cit.*, nn.512-513.

l'onctueux et le salé ; enfin, celles qui s'interposent entre ces dernières, à savoir l'aigre, l'âpre, l'astringent et l'acide.<sup>1</sup>

Au sujet de cette classification, il importe de noter, avec saint Thomas, que la distinction spécifique des saveurs a son origine dans la manière dont elles agissent sur le sens du goût, c'est-à-dire selon qu'elles l'affectent agréablement ou désagréablement, non dans les choses matérielles qui produisent ces saveurs.<sup>2</sup> Ce qui donne lieu à cette remarque de saint Thomas, c'est que les saveurs ont pour cause le chaud, le froid, le sec et l'humide, lesquels, d'après la physique ancienne, sont les qualités élémentaires des corps. Or, le chaud et le froid, de même que le sec et l'humide, sont des contraires, en ce sens qu'ils sont extrêmement opposés. On pourrait conclure de là que la contrariété du doux et de l'amer se ramène à l'opposition qui existe entre le chaud et le froid ou le sec et l'humide. Saint Thomas nous avertit qu'il ne faut pas l'entendre ainsi : la contrariété du doux et de l'amer réside dans leur manière opposée d'affecter le goût, selon que la sensation est agréable ou désagréable. C'est dire, au fond, que la saveur a sa nature propre, marquée par la relation essentielle qui existe entre le goût et son objet propre.

\* \* \*

#### 5° *L'objet du toucher : le tangible*

##### a) *La pluralité du toucher :*

À propos du toucher, Aristote affirme, en premier lieu, que ce sens n'est pas un mais multiple. La raison qu'il en donne est que tout sens qui est un ne porte que sur une seule contrariété : le blanc et le noir, pour la vue ; le grave et l'aigu, pour l'ouïe ; le doux et l'amer, pour le goût. Or, le tangible, objet du toucher, comporte de multiples contrariétés : le chaud et le froid, le sec et l'humide, le dur et le mou, le lourd et le léger . . . , etc. On doit donc affirmer la pluralité du toucher.<sup>3</sup>

On serait tenté de contester cette affirmation, sous prétexte que les autres sensibles comportent, aussi bien que le tangible, de multiples contrariétés, telles que la faiblesse et l'intensité, la rudesse et la douceur, en ce qui concerne le son. Et l'on pourrait en dire autant à propos de la couleur. Mais alors, pourquoi cette exception pour le toucher ? — Parce que, répond Aristote, les multiples contrariétés que comportent les autres sensibles se rattachent toutes à un même

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 422 b 10.

2. S. THOMAS, *op. cit.*, n.515.

3. ARISTOTE, *De l'Âme*, II, ch.11, 422 b 17, 23 ; s. THOMAS, *In II de Anima*, lect.22, nn.520, 521.

sujet : la faiblesse et l'intensité, la rudesse et la douceur, que l'ouïe perçoit, se rattachent toutes à un même sujet : le son. Il n'en est pas ainsi des contrariétés que perçoit le toucher ; on ne peut les rattacher à un sujet commun.<sup>1</sup>

Pour comprendre ce que dit ici Aristote, il faut tenir compte de l'interprétation de saint Thomas.<sup>2</sup> Rappelons, d'abord, que la distinction des puissances est proportionnelle à celle des objets : s'il existe une distinction formelle entre la vue et l'ouïe, c'est que leurs objets, la couleur et le son, sont formellement différents. C'est dire que l'unité de chaque sens vient de ce que le sensible auquel il est ordonné constitue un seul genre. Comme tout genre ne comporte qu'une seule contrariété première, il s'ensuit que l'objet d'un seul sens ne comporte qu'une première contrariété. Pour la vue, les premiers contraires sont le blanc et le noir ; pour l'ouïe, le grave et l'aigu.

Cependant, cette première contrariété, unique en chaque genre, n'exclut pas d'autres contrariétés secondaires, dont les unes sont des subdivisions du genre, les autres, des contrariétés purement accidentelles. Le corps animé, par exemple, se divise en sensible et non-sensible ; le sensible, à son tour, en raisonnable et non raisonnable ; ce sont là autant de contrariétés qui divisent le genre « corps ». Noir et blanc sont aussi des contraires pour ce genre, mais ceux-ci sont purement accidentels. C'est en se plaçant à ce point de vue, qu'on peut parler de multiples contrariétés, à propos des sens autres que le toucher. On dira, par exemple, à propos du son, qu'en plus du grave et de l'aigu, il comporte d'autres contrariétés telles que la faiblesse et l'intensité. Il n'en va pas ainsi pour le toucher : ici, ce sont les contrariétés premières et *per se* qui sont multiples ; ces contrariétés multiples ne s'unifient pas dans un seul genre, comme c'est le cas pour les autres sensibles ; de là résulte, au dire d'Aristote, la pluralité du toucher.

C'est ici que la pensée du Stagyrte nécessite une juste interprétation, car, en un sens, on peut assigner un sujet commun à toutes les qualités tangibles, puisque toutes ces qualités ont pour sujet le corps en tant que tel. Mais cela ne détruit pas ce que dit Aristote, quand il affirme qu'on ne peut réduire à un seul sujet les multiples contrariétés du toucher. Par sujet d'une contrariété, en effet, on peut entendre soit le genre lui-même, qui est en puissance à leur égard, soit la substance qui sert de sujet à ce genre. En ce dernier sens, on dira que le *corps* coloré est le sujet de cette contrariété que constituent le noir et le blanc. En ce sens également on dira que le corps, en tant que tel, est le sujet des multiples contrariétés que constituent les qualités tangibles. Toutes ces contrariétés, en effet, se ramifient

1. ARISTOTE : *op. cit.*, 422 b 27 ; S. THOMAS, *op. cit.*, nn.520.

2. S. THOMAS, *op. cit.*, nn.522-525.



dans une même substance, laquelle n'est autre que le corps, en tant que tel. Mais il est évident que celui-ci ne constitue pas un genre unique, qui serait en puissance par rapport à ces multiples contrariétés que sont le chaud et le froid, le sec et l'humide, le dur et le mou . . . , etc. C'est ce qui fait dire à saint Thomas, commentant Aristote, que le toucher est subjectivement un mais formellement multiple.<sup>1</sup> Cette interprétation est on ne peut plus conforme à la doctrine d'Aristote : on va s'en rendre compte à l'instant, en examinant ce qu'il dit de l'organe du toucher.

On serait tenté de croire que l'organe du toucher n'est autre que la chair, étant donné que la sensation tactile se produit dès que la chair est mise en contact avec le tangible. Aristote ne voit pas dans ce fait une raison suffisante d'affirmer que la chair est l'organe du toucher. Car, dit-il, si on recouvre la chair d'une membrane ou d'une toile fine, la sensation tactile va se produire aussitôt que cette membrane ou cette toile viendra en contact avec l'objet. Dira-t-on, alors, que cette membrane est l'organe du toucher? Non, évidemment. À supposer, maintenant, qu'une telle membrane, au lieu d'être artificielle, fût naturelle à l'homme, la sensation serait sans doute plus rapide ; cependant, on ne dirait pas de cette membrane qu'elle est l'organe du toucher, mais un intermédiaire naturel.<sup>2</sup> De ce fait, Aristote tire une conclusion en faveur de la pluralité du toucher. Il arrive à cette conclusion au moyen d'une hypothèse fondée sur l'analogie qui existe entre la chair qui recouvre notre corps et l'air qui nous entoure. Si cet air faisait partie de nous-mêmes, comme la chair fait partie de notre corps, nous serions tentés d'y voir l'organe de la vision, de l'audition et de l'olfaction, comme nous sommes tout naturellement portés à croire que la chair est l'organe du toucher. Dans ces conditions, la vue, l'ouïe et l'odorat nous paraîtraient n'être qu'un seul et même sens, comme il arrive pour le toucher. Mais, sachant que cet air est distinct de nous, nous comprenons qu'il n'est pas l'organe de la vision, de l'audition et de l'olfaction, et qu'il existe des organes différents pour chacune de ces sensations. Par conséquent, la vue, l'ouïe, l'odorat sont des sens distincts. En ce qui concerne le toucher, la distinction n'est pas manifeste, parce qu'ici l'intermédiaire est une partie de nous-mêmes.<sup>3</sup>

Aristote voit une autre preuve de la pluralité du toucher dans le fait que la sensation tactile s'exerce aussi bien par la langue que par les autres parties de notre corps. En effet, au moyen de la langue nous percevons le chaud, le froid, le sec, l'humide . . . , etc. Mais il y a une chose que la langue perçoit, et que ne perçoivent pas les autres parties de notre corps : la saveur. De là la distinction que nous

1. S. THOMAS, *ibid.*

2. ARISTOTE, *op. cit.*, 422 b 35, 423 a 5.

3. ARISTOTE, *op. cit.*, 423 a 6-13 ; s. THOMAS, *op. cit.*, n.527.

faisons entre le goût et le toucher, distinction que nous ne ferions pas, si les autres parties de notre corps percevaient aussi la saveur. Or, c'est à cause d'une illusion de ce genre, que la pluralité du toucher nous est cachée : incapables de différencier le toucher qui perçoit le chaud et le froid de celui qui sent le sec et l'humide, nous croyons à l'unité formelle du toucher. Bref, la croyance à l'unité formelle du toucher repose sur l'illusion que la chair est l'organe de la sensation tactile, alors qu'en réalité elle n'en est que l'intermédiaire connaturel. De fait, selon Aristote, cet organe est interne, et se trouve localisé dans la région qui est voisine du cœur.<sup>1</sup>

b) *L'intermédiaire dans le toucher :*

Puisque la chair n'est pas l'organe du toucher, mais son intermédiaire connaturel, il y a lieu de se demander si, en plus de cet intermédiaire intrinsèque, il existe, pour le toucher comme pour les autres sens, un intermédiaire extrinsèque. La chose n'est pas évidente, parce qu'ici la sensation se fait par contact. À cette question, la réponse d'Aristote est affirmative : toute sensation comporte un intermédiaire extrinsèque.<sup>2</sup> Cette réponse est fondée sur l'hypothèse que tous les corps comportent une troisième dimension. Dès lors, chaque fois qu'un corps s'interpose entre deux corps, il est impossible que ceux-ci se touchent immédiatement. C'est le cas des corps qui se trouvent dans l'eau ou dans l'air. Pour les premiers, la chose est évidente : si voisins qu'ils soient l'un de l'autre, l'eau qui les sépare empêche leur contact immédiat. Il en est de même pour les seconds : l'air les sépare ; mais ce fait nous échappe, parce que nous vivons dans l'air, tout comme les animaux aquatiques ne remarquent pas que l'eau les sépare des objets avec lesquels ils viennent en contact.<sup>3</sup> Une illusion de ce genre se produit dans la sensation tactile, et aussi dans la sensation gustative : nous croyons à l'absence d'un intermédiaire extrinsèque, parce que la présence de cet intermédiaire n'est pas aussi évidente ici que dans la vision, l'audition et l'olfaction. C'est là que nous sommes naturellement portés à voir la différence entre le toucher et le goût et les autres sens : nous affirmons spontanément que la vue, l'ouïe et l'odorat perçoivent à distance, tandis que le toucher et le goût perçoivent par contact immédiat.

Cependant il y a ici une différence. En ce qui concerne la vue, l'ouïe et l'odorat, l'objet meut d'abord l'intermédiaire, lequel, à son tour, meut le sens. En ce qui concerne le toucher et le goût, les choses se passent autrement : c'est simultanément que l'objet meut l'intermédiaire et le sens, comme il arrive à celui qui est frappé à

1. ARISTOTE, *De Sensu et Sensato*, ch.II, 439 a 1.

2. ARISTOTE, *De l'Âme*, II, ch.II, 423 b 8.

3. ARISTOTE, *op. cit.*, 423 a 22-35 ; s. THOMAS, *op. cit.*, lect. 23, nn.530-533.

travers son bouclier.<sup>1</sup> Au sujet de cette simultanéité, saint Thomas apporte une précision à la pensée d'Aristote. Cette simultanéité, dit-il, il faut l'envisager non pas tant dans l'ordre du temps que dans celui de la causalité. Si l'on s'en tenait à l'ordre du temps, il serait faux de dire que cette simultanéité est propre au toucher, puisqu'elle se réalise dans le cas de la vision. Ce que veut dire Aristote, c'est que, dans le cas des autres sens l'*immutatio* de l'intermédiaire est cause de l'*immutatio* du sens, parce qu'ici l'intermédiaire est nécessaire. Dans le cas du toucher, au contraire, une telle causalité n'existe pas, parce qu'ici l'intermédiaire est, en quelque sorte, accidentel. En d'autres termes, s'il existe un intermédiaire dans la sensation tactile, c'est dû au fait que les corps qui se touchent sont entourés d'eau ou d'air.<sup>2</sup>

c) *L'organe et l'objet du toucher :*

On a vu que la chair n'est pas l'organe du toucher, mais son intermédiaire. Aristote en voit une preuve indubitable dans le fait que l'animal sent les objets qui sont posés directement sur sa chair. Aucun sens, en effet, ne perçoit son objet, quand celui-ci est posé directement sur l'organe : on ne voit pas, si l'objet coloré est placé sur le globe oculaire. C'est dire que l'organe du toucher n'est pas à l'extérieur mais à l'intérieur, et que la chair est au toucher ce que l'air et l'eau sont aux autres sens, c'est-à-dire un simple intermédiaire.<sup>3</sup>

Au moyen du toucher, nous percevons les qualités tangibles, c'est-à-dire les qualités qui concernent le corps en tant que tel, savoir le chaud, le froid, le sec et l'humide. Bref, le toucher a pour objet les qualités propres à chacun des corps élémentaires : l'eau, l'air, la terre et le feu. C'est dire que l'organe du toucher est en puissance vis-à-vis de ces qualités, puisque sentir c'est subir l'action du sensible. Par conséquent, ce que nous percevons, au moyen du toucher, ce n'est pas le chaud, le froid . . . , etc., que l'organe même possède d'une façon actuelle, mais ce qui, dans ces qualités, constitue un excès par rapport à l'état actuel de l'organe. Celui-ci est, en quelque sorte, situé à mi-chemin entre les qualités tangibles qui sont contraires l'une à l'autre. Et c'est précisément cet état moyen qui permet à l'organe du toucher de percevoir les extrêmes, car un tel état constitue une sorte d'opposition qui le rend apte à subir l'action de l'un et de l'autre : en regard du froid, le tiède est chaud ; en regard du chaud, il est froid. De même que l'organe destiné à percevoir le blanc et le noir n'est en acte aucun de ces sensibles, mais en puissance seulement ; ainsi, l'organe du toucher n'est en acte ni chaud ni froid, mais en puissance seulement.<sup>4</sup>

1. ARISTOTE, *op. cit.*, 423 b 13-18.

2. S. THOMAS, *op. cit.*, n.544.

3. ARISTOTE, *op. cit.*, 423 b 20-27 ; s. THOMAS, *op. cit.*, n.545.

4. ARISTOTE, *op. cit.*, 423 b 28, 424 a 10 ; s. THOMAS, *op. cit.*, nn.546, 547.

Cependant, comme l'observe saint Thomas, il existe une différence entre le toucher et les autres sens. C'est que les autres sens sont entièrement dénués des qualités sensibles auxquelles ils sont ordonnés : l'œil n'est nullement coloré. L'organe du toucher, au contraire, possède, d'une manière entitative, les qualités tangibles ; sa potentialité, relativement à ces qualités, réside dans le fait qu'il les possède à un degré moyen. De là vient qu'il existe une relation entre la complexion de l'animal et la perfection de son toucher : l'excellence du toucher résulte de l'équilibre harmonieux des éléments qui composent le corps. De là vient également que, de tous les animaux, l'homme est celui qui possède le meilleur toucher.<sup>1</sup>

\* \* \*

Telles sont les vues d'Aristote sur l'objet propre de chaque sens externe. Comme nous le disions au début de cet article, la science psychologique contemporaine ne ressemble guère à celle d'Aristote sur ce point précis. Et cela est tout à fait normal en un sujet si étroitement lié à la science expérimentale. Mais cela ne rend pas inutile, croyons-nous, l'examen de la pensée d'Aristote. Ce dernier faisait grand état de la pensée des autres. Son traité de l'âme en est un exemple frappant : le quart de ce traité est consacré à l'histoire des doctrines sur l'âme. Voici en quels termes il justifie l'importance qu'il accorde à ces doctrines. « Puisque nous étudions l'âme, il est nécessaire, en même temps que de poser des problèmes que nous aurons à résoudre par la suite, de recueillir les opinions de nos devanciers qui ont professé quelque doctrine à ce sujet, afin de tirer profit de ce qu'elles auront de juste, et d'éviter ce qui ne l'est pas. »<sup>2</sup>

Stanislas CANTIN.

---

1. S. THOMAS, *op. cit.*, n.548.

2. ARISTOTE, *op. cit.*, I, ch.2, 403 b 20-23.