
Article

« Le nombre des sens externes d'après Aristote »

Stanislas Cantin

Laval théologique et philosophique, vol. 7, n° 1, 1951, p. 59-67.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/1019849ar>

DOI: 10.7202/1019849ar

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

Le nombre des sens externes d'après Aristote

I. VUE D'ENSEMBLE SUR LE TROISIÈME LIVRE DU « DE ANIMA »

C'est au troisième livre du *De Anima* qu'Aristote traite expressément de la partie intellective de l'âme. Cependant, on ne peut pas dire que c'est de l'âme intellective seule qu'il est ici question. De fait, ce n'est qu'au chapitre quatre que commence l'étude formelle de l'intelligence, et cette étude s'achève avec le chapitre neuf. C'est dire que, des treize chapitres qui composent ce livre, six seulement traitent expressément de l'âme intellective. Tel que rédigé, cependant, ce troisième livre porte la marque de l'unité, du fait que les considérations antérieures au chapitre quatre, ou consécutives au chapitre neuf, se rattachent de quelque façon à l'âme intellective, soit qu'elles y conduisent, soit qu'elles en découlent.

Au chapitre premier, Aristote montre qu'il n'existe pas d'autre sens externe que les cinq sens traditionnels¹. On peut se demander pourquoi il n'a pas terminé par là le second livre, qui s'achève précisément par des considérations d'ordre général sur les sens externes, considérations qui font suite à l'exposé de l'objet propre à chaque sens externe. On serait en droit de s'attendre, semble-t-il, à ce que la question du nombre des sens externes soit le couronnement d'une étude portant sur les sens externes. Pourquoi Aristote en a-t-il fait l'entrée en matière du troisième livre ?

Saint Thomas répond implicitement à cette question: *Hic incipit liber tertius apud graecos. Et satis rationabiliter.* Parmi les contemporains d'Aristote, plusieurs identifiaient les sens et l'intelligence. Or, l'étude que vient de faire Aristote montre bien que chaque sens externe est limité à son objet propre, alors que, manifestement, l'intelligence ne comporte pas une telle limitation. Il y a donc lieu de se demander si, dans la partie sensitive de l'âme, il n'existe pas un autre sens que ceux déjà examinés, par où se ferait l'identification du sens et de l'intelligence². Selon cette interprétation, ce n'est pas en vue de compléter son étude sur les sens externes qu'Aristote s'est intéressé à la question du nombre des sens externes. Ses préoccupations sont tournées du côté de l'intelligence, dans laquelle il entrevoit d'ores et déjà un moyen de connaître qui n'a rien de commun avec le sens externe.

Puisqu'il n'existe pas de sixième sens externe qui réalisera l'identification du sens et de l'intelligence, et que, d'autre part, chaque sens externe est limité à son objet propre, il y a lieu de se demander quelle est la faculté qui nous fait prendre conscience de nos sensations, et qui nous

1. ARISTOTE, *De Anima*, III, 424b20-425a13.

2. SAINT THOMAS, *In III de Anima*, lect. 1, n. 564.

permet de discerner un sensible d'un autre. C'est ainsi que, dans son cheminement vers l'intelligence, Aristote est amené à traiter du sens commun, lequel fait l'objet du deuxième chapitre. Dans le chapitre suivant, il aborde résolument la comparaison entre le sens externe et l'intelligence, et constate leur parfaite irréductibilité. Son examen porte également sur l'imagination dans laquelle il voit une faculté qui se distingue du sens externe, sans toutefois s'identifier avec l'intelligence.

Il est maintenant prêt à s'attaquer au problème de l'intelligence. Des cinq chapitres qu'il lui consacre, deux revêtent une importance capitale: le quatrième, qui traite de l'intellect possible, et le cinquième, où il est question de l'intellect agent. C'est là, peut-on dire, qu'Aristote exprime le fond de sa pensée sur la nature de l'intelligence. Le chapitre six traite des deux principales opérations de l'intelligence: la simple appréhension et le jugement; le chapitre sept renferme des considérations sur l'intellect pratique; le chapitre huit nous fait voir l'impossibilité de penser sans le concours de l'imagination; et par là s'achèvent les considérations se rapportant à la nature même de l'intelligence.

Dans les trois chapitres suivants, Aristote étudie le mouvement chez les êtres vivants. On se rend compte que cette étude est bien à sa place ici. Le mouvement local constitue l'un des quatre degrés de vie qu'on trouve dans la nature. Aristote ne pouvait en aborder l'étude avant d'avoir examiné ceux qu'il presuppose. Certes, ce mouvement local n'est pas nécessairement conditionné par l'intelligence, mais il suffit qu'il le soit dans le cas de l'homme, pour que son étude soit reportée après celle de l'intelligence. Enfin, dans les deux derniers chapitres, Aristote montre le rôle que jouent les sens externes, spécialement le sens du toucher, dans la conservation de l'animal. D'aucuns s'étonneront de voir le *De Anima* finir sur des considérations dont le deuxième livre paraît bien être le cadre tout indiqué. Personne ne peut dire avec certitude ce qui a déterminé Aristote à procéder comme il l'a fait. Une chose, cependant, demeure très significative : c'est le fait que ce regard rétrospectif sur les puissances de l'âme, pour en saisir l'ordonnance mutuelle de même que l'utilité ou la nécessité qu'elles présentent pour l'être vivant, fait suite à une étude sur l'intellect. A notre avis, c'est une preuve décisive que l'intellect dont il a été question au troisième livre n'a rien de l'intellect séparé que certains ont voulu y voir. Tel est, dans ses grandes lignes, le sujet du troisième livre du *De Anima*.

II. LE NOMBRE DES SENS EXTERNAUX

1. *Il n'existe pas de sens externe autre que les cinq sens traditionnels, relativement aux sensibles propres*

Au deuxième livre, Aristote a montré que ce qui est sensible de soi se divise en sensible propre et commun. Maintenant, il se propose de montrer qu'il n'existe pas d'autre sens que ceux dont il a été question jusqu'ici; il est normal qu'il fasse porter son examen sur chacun de ces sensibles. La première question qu'il se pose est donc la suivante: ex-

iste-t-il, en plus de ceux déjà mentionnés, un sens qui aurait pour objet les sensibles propres ? La réponse est négative et s'appuie sur le raisonnement suivant: quiconque possède un organe sensoriel est en état de percevoir tout ce qui est perceptible par cet organe; or, les animaux parfaits possèdent tous les organes sensoriels; ils sont donc en état de percevoir tous les sensibles. Mais ils n'ont que cinq sens; c'est dire qu'il n'en existe pas d'autre¹.

On se rend compte facilement que cette démonstration repose principalement sur la mineure, dont l'énoncé se ramène à ceci: les seuls organes sensoriels possibles sont ceux que possèdent les animaux parfaits. C'est là, semble-t-il, la seule prémissse qu'il soit nécessaire d'expliquer. Cependant, Aristote tient à manifester l'une et l'autre.

D'abord la majeure: l'animal qui possède un organe sensoriel est apte à sentir tout ce qui est compris dans le champ de cet organe. Cet énoncé a l'air d'être une simple application du principe selon lequel toute puissance est ordonnée à son objet. Mais Aristote tient à lui adjoindre une preuve de fait qu'il emprunte au sens du toucher: du fait que, par le moyen du toucher, nous percevons toutes les qualités tangibles, il y a lieu d'inférer que, par le moyen des autres organes sensoriels, nous percevons tout ce qui est perceptible par ces organes.

Ce n'est pas en vain qu'Aristote s'appuie sur le sens du toucher. En l'occurrence, cet organe est privilégié, étant donné qu'il a pour objet les qualités des corps soi-disant élémentaires. Assuré qu'aucune qualité tangible n'échappe à notre sens du toucher, Aristote se croit en droit d'étendre aux autres sens ce qu'il suppose vrai pour le toucher. Il affirme donc universellement qu'aucun sensible n'échappe à celui qui est pourvu de l'organe approprié à ce sensible. Quant à cette affirmation universelle, Aristote a soin d'en faire voir le bien-fondé, par l'examen des cas possibles.

C'est un fait d'expérience que la sensation se réalise soit par contact immédiat entre l'organe sensoriel et l'objet sensible, soit par le moyen d'un corps qui s'interpose entre les deux et qui peut être l'air ou l'eau. Les sensations du toucher et du goût se font par contact immédiat; celles des autres sens nécessitent un milieu qui sert de véhicule à l'action du sensible. Ajoutons à cela, que, selon cette théorie, l'organe sensoriel et le milieu de la sensation sont adaptés l'un à l'autre, de manière que le milieu ne mette pas d'obstacle à l'action que le sensible doit exercer sur l'organe sensoriel. Cela revient à dire que les corps simples qui servent de milieu pour la sensation jouent un rôle prépondérant dans la constitution de certains organes sensoriels. Cela étant admis, voici les cas qui peuvent se présenter. D'abord celui d'un organe dont l'air est l'élément constitutif. Étant donné que l'air se laisse facilement pénétrer par le son et la couleur, il s'ensuit que l'organe ainsi constitué pourra percevoir l'un et l'autre. En d'autres termes, des sensibles génériquement distincts seront perceptibles par des organes de même nature. Mais l'in-

1. *Loc. cit.*

verse peut aussi se produire: voici des organes formés d'éléments constitutifs différents, par exemple d'air ou d'eau, qu'un même sensible, par exemple la couleur, peut pénétrer; dans ces conditions, il suffira que l'animal soit pourvu d'un organe constitué de l'un ou l'autre élément, pour qu'il puisse percevoir ce même sensible. En d'autres termes, un même sensible pourra être perçu au moyen d'organes constitués d'éléments génériquement distincts.

Maintenant, la mineure: aucun organe sensoriel ne fait défaut aux animaux parfaits. Cette affirmation repose sur une conviction d'Aristote relativement à la constitution des organes sensoriels. A ses yeux, il n'y a que l'air et l'eau qui puissent servir à cette constitution, parce que seuls ils possèdent la passivité que doit comporter l'organe sensoriel pour subir facilement l'action du sensible. De fait, ajoute-t-il, la vision, l'audition et l'olfaction s'exercent précisément au moyen d'organes où l'air et l'eau prédominent. Le feu, comme tel, n'est l'élément constitutif d'aucun organe sensoriel, vu son extrême activité. En un sens, cependant, il est commun à tous, dans la mesure où la chaleur, qualité propre du feu, est nécessaire à tout vivant. Il en va de même pour la terre: sans en donner ici la raison, Aristote refuse d'y voir un élément spécifique dans la constitution des organes sensoriels. Toutefois, mélangée aux autres éléments, elle sert à constituer l'entité matérielle du toucher. Vraisemblablement, Aristote se réfère ici à une théorie développée antérieurement, selon laquelle la sensation tactile n'est possible que si l'organe du toucher n'est lui-même porteur des qualités tangibles qu'à un degré qu'Aristote qualifie de moyen: le toucher ne perçoit de chaleur que celle qui est en deçà ou au delà de sa propre température¹. On s'explique, dès lors, que tous les éléments concourent à la composition de l'organe du toucher, étant donné que le sens du toucher a pour objet les qualités élémentaires, c'est-à-dire les qualités des corps en tant que tels.

La terre et le feu ainsi écartés, il ne reste plus que l'air et l'eau comme éléments capables de constituer les organes sensoriels. Or, de fait, les animaux qui ne sont pas imparfaits naturellement, ni mutilés par suite de circonstances accidentnelles, possèdent précisément les organes ainsi constitués. D'où il suit qu'aucune sensation ne leur fait défaut, et que, par le fait même, il n'existe pas, en ce qui concerne la perception des sensibles propres, d'autre sens que les cinq sens traditionnels.

Quelle est, maintenant, la valeur de ce raisonnement? C'est Aristote lui-même qui répond à cette question, lorsqu'il écrit : «Ainsi, à moins qu'il n'existe un autre corps simple ou quelque propriété qui n'appartienne à aucun des corps de notre monde, nul sens ne saurait nous faire défaut»². Affirmation précieuse, car elle nous fait voir que, selon la méthode aristotélicienne, notre connaissance du nombre des sens externes est conditionnée par la connaissance que nous pouvons avoir de la matière sensible et de ses propriétés. Grâce à une hypothèse qui s'est

1. *De Anima*, 424a1-10.

2. *Op. cit.*, 425a11.

maintenue pendant plusieurs siècles, Aristote croyait qu'il y avait coïncidence entre ce que nous revèle notre sens du toucher et ce qui, de soi, est vraiment élémentaire dans la matière sensible. Cette hypothèse l'a conduit à se prononcer comme il l'a fait, et à déclarer que, relativement aux sensibles propres, il n'existe que cinq sens externes. Retenons, cependant, que sa méthode même laisse la porte ouverte à des investigations plus poussées permettant de conclure autrement qu'il ne l'a fait. Notons également avec combien d'à-propos saint Thomas a dit au sujet de ce raisonnement : *Ex his quae sequuntur, potest aliquis sufficienter ad credendum moveri, quod non sit sensus, praeter quinque jam dictos*¹.

*2. Il n'existe pas de sens externe autre que les cinq sens traditionnels,
relativement aux sensibles communs*

Chaque sens externe est naturellement ordonné à un objet qui lui est propre: ainsi la vue est seule capable de percevoir la couleur, et l'ouïe est seule à percevoir le son. Mais il y a des sensibles qui ne sont l'objet daucun sens en particulier, et que plusieurs ou même tous peuvent atteindre. On les appelle sensibles communs, précisément parce qu'ils sont communs à plus d'un sens. Aristote en compte cinq: le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur. Le problème se pose donc de nouveau : existe-t-il, en sus des cinq sens traditionnels, un autre sens qui aurait pour objet propre les sensibles communs ? Ici encore la réponse d'Aristote est négative, car, s'il existait un tel sens, ces mêmes sensibles communs deviendraient des sensibles par accident pour chacun des autres sens, ce qui est inadmissible².

Mis en forme, le raisonnement d'Aristote se présente ainsi: ce qu'un seul sens perçoit à titre de sensible propre n'est sensible que par accident pour chacun des autres sens; or, les sensibles communs ne sont jamais sensibles par accident, mais toujours sensibles de soi; ils ne sont donc l'objet propre daucun sens³. Dans le texte d'Aristote, chacune de ces deux prémisses est accompagnée de sa preuve. En ce qui concerne la mineure, la preuve consiste à montrer que toute perception d'un sensible commun comporte une immutation du sens par le sensible. C'est manifestement ce que veut dire Aristote, lorsqu'il affirme des sensibles communs que nous les percevons tous par un mouvement⁴; il veut signifier par là que les sens subissent une motion de la part des sensibles communs, contrairement à ce qui arrive avec les sensibles par accident. Dans le cas de la grandeur, Aristote se contente d'affirmer que la motion est manifeste. Saint Thomas en donne la raison: c'est que la grandeur, c'est-à-dire l'étendue, est le sujet des qualités sensibles, lesquelles n'agissent pas indépendamment de leur sujet⁵. Et ce qui est vrai de la grandeur l'est, par le fait même, de la figure, car celle-ci n'est pas autre

1. SAINT THOMAS, *op. cit.*, n.567.

2. *Op. cit.*, 425a13-14.

3. SAINT THOMAS, *op. cit.*, n.575.

4. *Op. cit.*, 425a16.

5. *Op. cit.*, n.577.

chose que la terminaison de la grandeur. Quant au repos, comme il est absence ou privation de mouvement, c'est aussi par ce dernier qu'il se fait sentir à nous. Il en va de même pour la perception du nombre: qui dit nombre dit négation du continu, qui est lui-même de l'étendue. Sans compter que chaque sens ne subit l'action que d'un seul objet formel, ce qui est une façon de percevoir l'unité. Bref, tous les sensibles communs sont sentis par soi, non par accident, ce qui exclut l'hypothèse d'un sens spécial ordonné à la perception de ces sensibles, car, dans une telle hypothèse, les sensibles communs deviendraient sensibles par accident pour chacun des autres sens. C'est ce que fait voir Aristote dans le développement de la majeure.

Si les sensibles communs, dit-il, constituaient l'objet propre d'un sens autre que les cinq sens déjà connus, il arriverait ce qui arrive lorsque, par la vue, nous percevons quelque chose de doux. C'est un fait que deux sensibles propres différents peuvent se rencontrer dans un même sujet, telles la saveur et la couleur dans un même fruit. Dans ce cas, ce qui est sensible par soi pour un sens devient sensible par accident pour l'autre : la saveur du fruit, sensible propre pour le goût, est un sensible par accident pour la vue. Ainsi en serait-il s'il existait un sens spécial ordonné à la perception des sensibles communs: dans un objet donné, ces mêmes sensibles communs seraient sentis de soi par ce sens spécial, et ils deviendraient sensibles par accident pour chacun de nos autres sens. Or, ce n'est pas ainsi que les choses se passent, puisque, comme Aristote l'a fait voir, tout sensible commun est perçu grâce à l'immutation qu'il produit sur l'un ou l'autre de nos sens, ce qui revient à dire que, pour ces sens, il n'est pas sensible par accident, mais bien de soi. La conclusion s'impose : admettre l'existence d'un sens spécial approprié à la perception des sensibles communs, c'est faire de ces sensibles des sensibles par accident pour chacun de nos autres sens.

Il importe de noter qu'il est ici question de sensible par accident en ce sens que deux formalités objectives différentes se rencontrent dans un même sujet, formalités dont chacune est un sensible propre relativement au sens qui lui est spécifiquement ordonné. C'est donc en un sens large que ces formalités sont qualifiées de sensibles par accident. Au sens propre du mot, le sensible par accident est une tout autre chose : c'est tout simplement le sujet des sensibles propres et communs. Ainsi, c'est d'une manière purement accidentelle que je perçois, par mes sens, le fils de Cléon; ce dernier, en tant que tel, n'est sensible propre pour aucun de mes sens; mais, comme il est le sujet de certaines qualités sensibles et qu'il a une dimension que mes sens perçoivent, je puis dire que je vois le fils de Cléon, quoique la formalité même de fils de Cléon n'agisse pas sur ma puissance visuelle ni sur aucun autre de mes sens.

Or, Aristote affirme maintenant que c'est de cette façon purement accidentelle que nous percevrons les sensibles communs, s'il existait un sens approprié à leur perception¹. Pour comprendre cette affirmation,

1. *Op. cit.*, 425a24-29.

tion, qui surprend au premier abord, il faut remarquer qu'elle fait suite à une conséquence qu'Aristote vient de rejeter, celle du sensible par accident résultant de la coïncidence de deux sensibles propres dans un même sujet. Poursuivant son argumentation contre l'hypothèse en cause, Aristote va maintenant montrer qu'une telle hypothèse conduit à faire des sensibles communs des sensibles par accident au sens strict. Implicitement son raisonnement est le suivant: affirmer l'existence d'un sens spécial approprié aux sensibles communs, c'est affirmer que nos autres sens n'ont aucune perception de ces sensibles. Car, de même que la vue, sens spécial de la couleur, ne perçoit pas le son, objet propre de l'ouïe; ainsi elle ne percevra pas les sensibles communs, si ces derniers sont l'objet propre d'un sens spécial; et il en sera de même de chacun de nos autres sens. Bref, dans l'hypothèse d'un sens spécial approprié aux sensibles communs, ces mêmes sensibles ne seraient sensibles de soi pour aucun de nos autres sens; nous n'aurions d'eux qu'une perception accidentelle, comme il arrive lorsque, par l'un ou l'autre de nos sens, nous percevons le fils de Cléon.

Il résulte de ces considérations que la perception, par un sens, du sensible propre d'un autre sens, est purement accidentelle: la vue ne perçoit rien du son, ni l'ouïe, de la couleur. Mais, à cause de la simultanéité de ces deux perceptions, les choses se passent comme s'il n'y avait qu'une sensation; c'est ainsi que, par des actes différents, mais qui se produisent ensemble, nous percevons que le fiel est à la fois jaune et amer. Car, ajoute Aristote, il n'appartient pas à un autre sens de prononcer que ces deux qualités ne font qu'un. Aristote fait-il ici allusion au sens commun ? Certains commentateurs le pensent. Mais cette interprétation suppose qu'il y a un sous-entendu dans la phrase d'Aristote et que, dès lors, cette phrase doit se lire ainsi: il n'appartient pas à un autre sens (que le sens commun) de prononcer que ces deux qualités ne font qu'un. A notre avis, ni le contexte qui précède ni celui qui suit cette phrase ne justifient une telle interprétation. C'est seulement du nombre des sens externes qu'il a été question jusqu'ici, et qu'il sera question jusqu'à la fin de ce chapitre. Dès lors, n'est-il pas plus logique de penser qu'Aristote ne fait que maintenir ici l'idée qu'il a développée depuis le début de ce chapitre, à savoir qu'il n'existe pas d'autre sens externe dont l'objet propre serait l'unité de deux qualités sensibles qui se rencontrent dans un même sujet ? C'est ainsi que saint Thomas l'a compris, comme le fait voir son explication: une telle unité, dit-il, est purement accidentelle, et ce qui est purement accidentel ne saurait faire l'objet d'une puissance spéciale¹.

C'est donc par des sens différents que nous percevons deux sensibles propres qui se rencontrent dans un même sujet. Dans ces conditions, ce qui est sensible propre pour un sens donne lieu à une perception purement accidentelle pour l'autre. Et c'est cela qui amène de fréquentes erreurs: l'habitude de voir tel sensible joint à un autre dans un sujet donné

1. *Op. cit.*, n.581.

nous invite à penser qu'on a affaire à un sujet identique, chaque fois qu'une telle association se produit; il suffira qu'une chose ait la couleur du fiel, pour qu'on croie que c'en est, dit Aristote¹.

3. Cause de la pluralité des sens externes

Aristote termine ses considérations sur le nombre des sens externes par une réponse à la question suivante : pourquoi possédon-s-nous plusieurs sens au lieu d'un seul ? Le texte indique nettement qu'il se place ici sur le plan de la causalité finale; il s'agit de savoir à quelle fin répond la pluralité des sens externes. Saint Thomas nous explique pourquoi c'est de finalité qu'il s'agit ici : c'est que, dit-il, la question posée concerne toute l'espèce; il s'agit d'expliquer la présence de plus d'un sens chez les animaux parfaits ou qui ne sont pas mutilés. Si on avait à rendre compte des accidents individuels, c'est à la cause matérielle ou efficace qu'il faudrait en appeler². Ainsi, on ne se demande pas, à propos de monsieur X, pourquoi il a des yeux; mais il y a lieu de rechercher pourquoi ses yeux sont gris; et la réponse fera voir que cette particularité est due tant à la matière dont ils sont faits, qu'à l'agent qui en est la cause.

Pourquoi donc avons-nous plusieurs sens au lieu d'un seul ? C'est, répond Aristote, afin que nous puissions discerner plus facilement des sensibles propres les sensibles secondaires et communs à plusieurs sensibles, tels le mouvement, le nombre et la grandeur. Si nous n'avions qu'un sens, disons celui de la vue, il nous arriverait d'identifier couleur et étendue, vu que l'une et l'autre s'accompagnent, et qu'au moment où nous percevons la couleur par la vue, nous percevons du même coup l'étendue qui lui est associée. Voilà donc ce qui arriverait, si nous n'avions qu'un sens : tous les sensibles communs seraient confondus avec l'objet propre de ce sens. Ajoutons maintenant un autre sens, le toucher, à celui de la vue. Le toucher, aussi bien que la vue, perçoit l'étendue, mais la couleur lui échappe; aussitôt nous nous rendons compte qu'il n'y a pas lieu d'identifier couleur et étendue. Le même raisonnement s'applique à tous les autres sensibles communs, et l'on doit conclure que la pluralité des sens externes est ordonnée à nous faciliter le discernement des sensibles communs³.

Sans rejeter cette explication, saint Thomas juge à propos de lui en adjoindre une autre tirée de la causalité formelle. Étant donné, dit-il, qu'une puissance se définit par son objet, la diversité des puissances sensitives proviendra de la diversité de leurs objets. Or, ce qui fait qu'un objet est sensible, c'est précisément la capacité qu'il a de mouvoir le sens et d'agir sur lui. Il suit de là que c'est la diversité générique de l'immutation provenant des sensibles qui va donner lieu à des sens génériquement distincts. Il y a d'abord celle qui se fait par contact; elle donne

1. *Op. cit.*, 425b3.

2. *Op. cit.*, n.582.

3. *Op. cit.*, 425b4-10.

lieu aux sens du toucher et du goût. Au moyen du toucher, l'animal perçoit ce dont il est physiquement constitué; au moyen du goût, il perçoit les qualités qui le renseignent sur la nourriture appropriée à sa conservation. Vient ensuite l'immutation qui nécessite un intermédiaire; celle-ci revêt une triple modalité: si elle s'accompagne d'une altération du sensible, on a le sens de l'odorat; si elle s'accompagne d'un mouvement local, on a le sens de l'ouïe; si cette immutation est purement intentionnelle, on a le sens de la vue¹.

Dans la *Somme théologique*, on retrouve la même doctrine un peu plus élaborée². A cet endroit, saint Thomas explique qu'on ne doit pas chercher la raison de la diversité et du nombre des sens externes dans la diversité des organes ou des milieux, encore moins dans la diversité des natures sensibles. Ce ne sont pas les puissances qui sont ordonnées aux organes, mais bien le contraire; c'est donc la diversité des puissances qui fait la diversité des organes, non l'inverse; la nature a institué la diversité organique selon que l'exigeait la diversité des puissances. Il faut en dire autant des milieux de la sensation : ils sont déterminés par les opérations des puissances. Quant aux natures des qualités sensibles, leur connaissance ne relève pas des sens mais de l'intelligence. Faire dépendre la diversité des sens de la diversité des organes et des milieux c'est, observe Cajétan, confondre l'effet avec la cause; de même, dire que c'est la variété des natures sensibles qui donne lieu à des sens distincts, c'est indiquer une cause accidentelle, puisque les sens ne pénètrent pas jusqu'à la nature des choses, mais s'arrêtent aux accidents³.

Est-il besoin d'ajouter que cet enseignement de saint Thomas ne constitue pas une réprobation, même voilée, de celui d'Aristote. On pourrait croire, en effet, qu'Aristote fait dépendre la diversité des sens de la diversité des organes, puisque, selon lui, la limitation du nombre des sens est due à l'impossibilité d'organes sensoriels plus nombreux. Il n'en est rien, cependant, car la relation que voit Aristote entre le nombre des sens et celui des organes possibles ne signifie pas nécessairement qu'à ses yeux celui-ci est cause de celui-là. En vrai philosophe de la nature, il part de ce qui est le plus connaissable pour nous, les organes sensoriels, pour aller vers ce qui est le plus connaissable en soi, les puissances sensitives. En procédant ainsi, il va de l'effet à la cause; mais ce qui est effet, selon la nature, est réellement cause de notre connaissance; de là la possibilité de se méprendre sur sa pensée.

STANISLAS CANTIN.

1. *Op. cit.*, n.583.

2. *Ia*, q.78, a.3.

3. CAJÉTAN, *In Iam Partem.*, q.78, a.3.