

Laval théologique et philosophique



Aristote et les théories présocratiques sur la connaissance

André Samson

Volume 22, numéro 1, 1966

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1020087ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1020087ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Samson, A. (1966). Aristote et les théories présocratiques sur la connaissance. *Laval théologique et philosophique*, 22(1), 22–44.
<https://doi.org/10.7202/1020087ar>

Aristote et les théories présocratiques sur la connaissance

Les grands traités d'Aristote comportent tous un examen des doctrines antérieures sur les sujets concernés. Le traité *De l'Âme*, par exemple, renferme plusieurs chapitres exclusivement consacrés à l'étude des théories des premiers philosophes grecs sur l'âme et sur la connaissance. Cette façon de procéder d'Aristote est motivée par une double raison : le philosophe veut éviter de commettre les mêmes erreurs que ses prédécesseurs, mais il désire également tirer profit des découvertes de ceux qui l'ont précédé : « Il faut d'abord étudier les doctrines des autres philosophes, de telle sorte que, s'ils se sont trompés en quelque point, nous ne soyons pas exposés aux mêmes erreurs ; et si quelque conception nous est commune avec eux, nous n'en serons pour notre part nullement affectés, car on doit se montrer satisfait de raisonner, sur certains points, mieux que ses devanciers, et, sur d'autres, de ne pas raisonner plus mal ».¹ Ce passage, expressément consacré à l'étude des idées de Platon, peut très bien convenir à notre propos, car il exprime le mode de procéder d'Aristote dans la plupart de ses ouvrages : se donner la peine d'examiner les opinions de ses devanciers non seulement pour les rejeter, mais surtout pour découvrir les vérités qu'elles peuvent contenir.

Le mode de procéder d'Aristote se trouve illustré de façon manifeste dans le traité *De l'Âme*. Dans cet ouvrage, Aristote, après avoir longuement étudié les opinions de ses prédécesseurs et les avoir critiqués à certains points de vue, cherche à tirer profit de certains éléments déjà découverts par ses prédécesseurs. Ainsi, à propos de la connaissance et de son principe, l'âme, les présocratiques avaient émis des idées remarquables qu'Aristote saura exploiter en les modifiant, cela va de soi. En prétendant que la connaissance exige un contact entre deux termes, un sujet connaissant et un objet extérieur connu, que ce contact se réalise grâce aux divers sens externes, que la chose connue devient présente dans le sujet connaissant, et que l'âme est toutes choses en connaissant, les premiers philosophes découvrent certainement des faits incontestables. Les erreurs qu'ils ont commises viennent du fait qu'ils ne savent pas distinguer entre la façon dont la chose existe dans la réalité et dans le sujet connaissant, entre l'*esse reale* et l'*esse intentionale*, selon les expressions de saint Thomas.

1. *Métaph.*, XIII, c.1, 1076 a 12-16.

En comparant la doctrine d'Empédocle sur la connaissance, doctrine qui est la plus explicite parmi celles des présocratiques, et celle d'Aristote, il ressort certains aspects qui rapprochent les deux philosophes, d'autres qui les séparent ; cet article se propose justement de voir ce en quoi Aristote s'accorde avec son prédécesseur, et ce en quoi il diffère d'opinion avec lui. Deux problèmes serviront de pôle d'attraction à nos considérations : quelle nature revêt l'âme en tant qu'elle devient le principe de la connaissance, et de quelle façon l'objet connu devient-il présent dans le sujet connaissant ?

I. L'ÂME COMME PRINCIPE DE LA CONNAISSANCE, SELON LES PRÉSOCRATIQUES

Pour bien saisir le sens de la doctrine d'Empédocle sur la connaissance, il convient d'examiner quelque peu le milieu dans lequel se développent et se formulent les diverses opinions des premiers philosophes grecs. Pour ce faire, examinons quelques passages du traité *De l'Âme* afin de demeurer dans le point de vue même d'Aristote. Rappelons en premier lieu que les présocratiques sont avant tout des physiologues qui recherchent une explication rationnelle de l'univers et qui veulent en découvrir les grandes lois. Jadis, avant eux, les poètes, tel Homère, avaient personnifié les forces naturelles sous la forme de divinités : le vent, la foudre, l'eau... devenaient autant de dieux et de déesses qui régissaient les affaires humaines et expliquaient les phénomènes naturels.

Cette explication mythologique du monde ne satisfait pas les premiers philosophes ; ceux-ci bannissent toute explication religieuse du monde, et lui substituent une explication rationnelle en soutenant qu'il existe une certaine matière primordiale, incréée et incorruptible, qui rend compte de la genèse et du devenir des choses. L'ère du naturalisme était née : le feu, la terre, l'eau... remplacent Héphaïstos, Déméter et Poséidon. Les présocratiques portent donc avant tout leur attention sur le grand tout que constitue l'univers ; le problème de l'homme n'est pas le premier qui les préoccupe. Et ce n'est qu'après avoir considéré l'univers dans sa totalité et l'avoir expliqué en posant diverses substances primordiales que les premiers philosophes considèrent les êtres particuliers qui composent le grand tout, comme les inanimés, les plantes, les brutes et l'homme.

Dans son traité *De l'Âme*, Aristote dit que ses devanciers divisent en deux catégories les êtres particuliers de l'univers : il y a, d'une part, les êtres inanimés, comme les minéraux, et les êtres animés, comme les brutes. Alors, cherchant les traits caractéristiques des êtres animés, les présocratiques en découvrent deux qui sont le *mouvement* et la *sensation*. Selon les propres termes d'Aristote : « ... L'animé diffère de l'inanimé, semble-t-il, par deux caractères principaux :

le mouvement et la sensation. Et ce sont aussi approximativement ces deux conceptions que nous ont transmises nos prédécesseurs au sujet de l'âme ». ¹ C'est à partir de ces deux caractéristiques manifestes que les anciens philosophes arriveront à formuler une certaine définition de l'âme, comme principe de la vie. L'âme, demeurant à première vue cachée et de nature obscure, ils partent des manifestations les plus visibles de sa présence : le mouvement et la sensation. Saint Thomas met en relief ce point de vue d'Aristote :

Sed quia natura animae erat immanifesta et non poterat investigari nisi per aliqua manifesta, in quibus differunt animata ab inanimatis, invenerunt illa et secundum illa conati sunt devenire in cognitionem naturae animae. Illa autem manifesta in quibus differunt animata ab inanimatis sunt duo, scilicet sentire et moveri. ²

Aristote commence par faire une longue revue critique des doctrines qui disent « que l'âme est par excellence et primordialement le moteur ». Mais étant donné que nous ne considérerons que l'âme comme principe de la connaissance, nous n'étudierons pas l'âme comme principe moteur.

Quand il en vient à l'examen des doctrines qui font de l'âme un principe de la connaissance ou de la sensation, les deux expressions étant souvent employées l'une pour l'autre par les anciens philosophes qui réduisent la connaissance à la sensation, Aristote présente en ces termes l'opinion de ses devanciers :

Au contraire, ceux qui se sont attachés surtout au fait que l'animé connaît et perçoit les êtres, ceux-là disent que l'âme consiste dans les principes : pour ceux qui admettent plusieurs principes, l'âme est identique à ces principes, et pour ceux qui n'en admettent qu'un, l'âme est ce principe même. ³

Il est intéressant de faire une analyse de ce passage du traité *De l'Âme* dans lequel Aristote affirme que ses prédécesseurs soutiennent que l'âme comme principe de la connaissance consiste « dans les principes ».

Revenons sur l'idée émise au début de l'article à propos des éléments naturels qui rendent compte de la genèse des choses de l'univers ; pour les présocratiques, le monde est constitué d'air, d'eau, de feu, d'atomes, ou de diverses autres substances matérielles du même genre. Et c'est en se fondant sur leurs systèmes cosmologiques que les premiers philosophes grecs tenteront d'expliquer le vivant, et le principe de la vie : l'âme. Par exemple, Démocrite, pour

1. *De l'Âme*, I, c.2, 403 b 26-27, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.

2. *In I de An.*, lect.3, n.32, édition Marietti.

3. *De l'Âme*, I, c.2, 404 b 8-12.

expliquer le monde, soutient qu'il existe un nombre infini de particules, les atomes ; alors, le vivant particulier sera lui aussi un composé d'atomes, et enfin l'âme qui anime ce vivant est également formée d'atomes. Comme l'expose Aristote :

... l'âme est une sorte de feu ou de chaleur. Ses figures ou atomes sont, en effet, infinis, et ceux qui ont la forme sphérique, il les appelle feu et âme ; ils peuvent être comparés à ce qu'on nomme les poussières de l'air, qui apparaissent dans les rayons solaires à travers les fenêtres... Et ceux d'entre ces atomes qui revêtent la forme sphérique sont identifiés avec l'âme, parce que les figures de ce genre sont les plus aptes à pénétrer à travers toutes choses et à mouvoir le reste, attendu qu'elles sont elles-mêmes en mouvement...¹

Dans l'esprit des présocratiques, il semble s'établir une identité de nature entre la matière originelle de l'univers, la matière constitutive des êtres particuliers et l'âme de ces vivants particuliers ; si le monde est formé de telle matière, le vivant l'est aussi, et son âme également. Il faut cependant noter que les premiers philosophes, même s'ils s'accordent pour poser l'existence des principes de l'univers, sont en désaccord sur la nature et sur le nombre des principes en jeu. Certains ne posent qu'un seul principe, tel le feu ; comme le dit Héraclite dans le fragment quatre-vingt-dix : « Toutes choses s'échangent par du feu, et le feu pour toutes choses, de même que les marchandises pour l'or et l'or pour les marchandises ». D'autres philosophes, par contre, posent un nombre restreint de principes matériels, comme les six principes pour Empédocle ; d'autres, enfin, un nombre infini de principes, tel Anaxagore et Démocrite.

Pour quelle raison les premiers philosophes identifient-ils le principe de la connaissance aux divers principes du monde ? Aristote répond à cette question en disant : « ... la raison qu'on en donne c'est que l'on permet ainsi à l'âme de connaître et de percevoir les êtres, et de connaître chacun d'eux ».² En effet, l'âme, principe de la connaissance, doit posséder la nature de la chose connue afin de pouvoir connaître cette chose. Les présocratiques constatent, et cela avec raison, que grâce à l'acte de la connaissance, le sujet est en mesure d'assimiler tout l'univers qui l'environne ; l'âme devient toutes choses... Mais les choses connues sont des objets matériels, composés de feu, de terre, d'atomes ou d'autres substances. Ils en concluent alors que pour connaître le feu extérieur, ou l'eau, ou l'air, le sujet connaissant doit posséder en lui ces mêmes éléments ; et ils prétendent que pour connaître le feu, l'âme est elle-même feu, pour connaître l'air, l'âme est air... De là vient leur énoncé repris par Aristote : « l'âme consiste dans les principes ».

1. *De l'Âme*, 404 a 1-8.

2. *Ibid.*, 409 b 24.

L'acte même de la connaissance trouve alors, selon eux, son explication : il s'établit un *contact* entre l'âme et la chose connue, et la chose connue devient *présente* dans le connaissant. Ces notions de *contact* et de *présence* sont importantes pour bien comprendre la position des devanciers d'Aristote en matière de connaissance. Et Aristote lui-même retiendra leurs idées, en les modifiant, comme nous le préciserons plus loin. La doctrine de Démocrite peut servir d'illustration à l'idée de contact entre le sujet et l'objet connu ; selon lui, la connaissance s'explique ainsi : les atomes constitutifs de la chose extérieure connaissable en ressortent sous la forme de particules de nature plus subtile ; ces particules se regroupent selon une certaine image de l'objet connu et viennent, par l'intermédiaire des sens, en contact avec les atomes qui constituent l'âme. Et alors, il y a connaissance. Nous voudrions toutefois insister davantage sur l'idée de *présence* émise par les devanciers d'Aristote ; et, pour ce faire, la doctrine d'Empédocle nous servira de base.

II. L'ACTE DE LA CONNAISSANCE SELON EMPÉDOCLE

C'est un fait admis par la majorité des devanciers d'Aristote que la connaissance exige que l'objet connu devienne présent dans le connaissant. Empédocle en faisait le fondement de sa théorie de la connaissance. Aussi, Aristote se plaît à nous fournir maintes précisions sur les dires de son prédécesseur.

Il faut savoir qu'Empédocle tient compte à la fois de l'expérience commune et de la raison dans sa tentative d'explication du monde. En effet, d'une part, l'expérience sensible lui rend manifeste le fait du changement des choses dans l'univers ; il constate que les êtres naissent et meurent, passent d'un état à l'autre : il ne peut refuser l'expérience sensible qui lui révèle l'existence du changement. Mais, d'autre part, Empédocle se refuse à accepter l'idée que quelque chose puisse venir du néant, que quelque chose puisse venir du non-être : il doit exister quelque substance éternelle ; c'est ce qu'il affirme dans les fragments onzième et douzième :

Insensés ! Il n'y a point en eux de pensers largement ouverts ; ils espèrent que vienne à l'être ce qui avant n'existe pas ou qu'une chose puisse mourir et disparaître complètement. Car à partir de ce qui n'existe aucunement, il est impossible que rien soit engendré, et il est invérifiable et inouï que l'étant cesse d'être, car toujours il sera, n'importe où on pourra l'enfoncer.

Empédocle s'accorde ainsi avec Parménide qui prétend que l'être est et que le non-être n'est pas, et que du non-être, rien ne peut être engendré. Mais, il doit aussi expliquer rationnellement le changement des choses. Pour concilier les considérations de Parménide

sur l'immutabilité de l'être et le fait du changement que lui livre sa propre expérience, Empédocle élabore une doctrine qui se fonde sur six principes de nature immuable et éternelle, comme l'être de Parménide. Ces principes sont les quatre éléments : la terre, l'eau, le feu et l'air, ainsi que les forces opposées de l'Amour et de la Haine. Empédocle décrit les éléments comme les quatre racines de toutes choses ; il s'exprime ainsi : « Apprend d'abord les quatre racines de toutes choses : Zeus qui brille, Héra qui porte vie et Aidoneus, enfin Nestis qui alimente en larmes la source des mortels ». Ces racines se mélangent comme les diverses couleurs sur la palette d'un peintre, et elles se combinent pour former tous les êtres de l'univers.

Afin de rendre compte de l'union et de la séparation des éléments, Empédocle a recours à deux autres moteurs : l'Amour et la Haine. La génération des êtres est le résultat de la réunion des éléments sous l'action de l'Amour, tandis que leur corruption provient de leur séparation sous l'action de la Haine. « Tantôt, par l'amour, tout se réunit en l'un, tantôt, à l'inverse, tout est séparé et entraîné par la Haine ». Amour et Haine sont des antagonistes en perpétuelle lutte, car chacune de ces forces motrices tend à dominer l'autre et à établir son règne dans le monde. L'Univers connaît ainsi des périodes où domine soit l'Amour, soit la Haine ; mais aucune de ces forces n'établit son règne de façon permanente dans le monde, car la force opposée veille dans l'ombre, cherchant à s'emparer du pouvoir. Empédocle dit que le monde où nous vivons actuellement est dominé par la Haine, c'est ce qui explique les haines et les guerres entre les hommes. Mais un jour viendra, promet-il, où l'Amour reprendra la suprématie sur les choses et rétablira l'harmonie dans le monde. Les rites de purification qu'il prescrit visent au rétablissement de l'Amour dans le monde.

Quand il aborde le problème de la connaissance, Empédocle fait un abondant usage de sa vision générale du monde ; les six principes qu'il pose comme racines de toutes choses deviennent les principes constitutifs de l'âme, principe de la connaissance. Aristote est très clair sur ce point :

C'est ainsi qu'Empédocle déclare que l'âme est composée de tous les éléments, chacun de ces éléments étant aussi une âme. Voici, du reste, ses propres paroles : « C'est par la terre que nous voyons la terre, par l'eau, l'eau, par l'éther le divin éther, le feu par le feu. Par l'amour, l'amour et la haine par la triste haine. » ¹

De même que les présocratiques identifient l'âme aux principes de l'univers, et en font soit un élément, soit un composé des éléments, ainsi Empédocle soutient que l'âme n'est pas autre chose qu'un composé des six principes de la nature ; et il affirme cela pour la même

1. *De l'Âme*, 404 b 12-15.

raison que ses contemporains : c'est afin que l'âme puisse tout connaître, et qu'aucune chose ne puisse lui échapper.

Le grand problème pour Empédocle est de savoir comment l'objet connu peut venir loger dans le sujet connaissant, tout en demeurant bien en place dans le monde extérieur. Par exemple, comment expliquer que l'arbre connu, tout en demeurant dans son lieu propre, prend possession du connaissant et vient habiter, d'une certaine façon, en lui. La solution la plus immédiate qui vient à l'esprit d'Empédocle est de prétendre que la chose extérieure vient physiquement et matériellement dans le connaissant grâce à ses divers principes constitutifs, comme l'eau, le feu . . . Pour qu'il en soit ainsi, l'âme doit posséder une nature identique à celle du connu : le semblable est connu par le semblable, dira Empédocle. Pour connaître le feu, l'âme doit être feu, pour connaître l'air, elle doit être air, et ainsi de suite.

En disant que la chose connue devient présente dans le connaissant grâce à ses principes, Empédocle se trouve à éviter la théorie trop grossière qui prétendrait que pour connaître l'os ou le chien, l'âme doit être elle-même os ou chien ; il va jusqu'à la racine même des choses, à savoir leurs principes constitutifs.

Que faut-il penser de l'opinion d'Empédocle sur le processus de la connaissance ? Est-il plausible de soutenir cette présence matérielle des choses dans le connaissant et d'identifier l'âme non pas directement à la chose connue, mais à ses principes constitutifs ? Avant de répondre directement à la question et de faire la part des choses, Aristote expose de façon dialectique les défauts de la doctrine d'Empédocle à l'aide d'une dizaine d'arguments. L'examen de quelques-uns de ces arguments est utile pour saisir ce qu'Aristote accepte, mais aussi ce qu'il rejette dans la doctrine de son prédécesseur.

Celui qui accepte le point de vue d'Empédocle et prétend comme lui que l'âme est un composé des principes des choses naturelles et que le semblable est connu par le semblable doit admettre alors que l'on ne peut connaître que six choses, c'est-à-dire les quatre éléments, ainsi que les forces Amour et Haine. En effet, puisque l'âme connaît toutes choses et que les choses sont formées de six principes seulement, l'âme elle-même n'est formée que de six principes ; c'est pourquoi elle ne peut pas connaître autre chose en dehors de ces six principes, ne les possédant pas en elle comme constituants essentiels. Mais, d'ajouter Aristote, le connaissant est en mesure de percevoir beaucoup d'autres choses en dehors des six principes prônés par Empédocle ; l'expérience commune nous révèle que, en plus du feu, de l'air ou de l'eau, le sujet connaissant peut connaître par exemple l'os, le chien ou l'homme. La connaissance s'étend donc à une infinité de choses, et non pas seulement aux six principes.

Évidemment, Empédocle répliquerait à l'objection que lui fait Aristote que l'âme qui connaît les principes de la chose connaît par le

fait même la chose : en connaissant les parties du tout on se trouve à connaître par le fait même ce tout. Par exemple, en connaissant la terre et le feu qui composent l'os, on se trouve à connaître l'os lui-même, car selon Empédocle, l'objet connu vient présent dans le connaissant grâce à ses principes. Encore une fois, Aristote s'objecte à ce point de vue en disant que la seule connaissance des principes constitutifs d'une chose ne suffit pas à la connaissance de la chose elle-même : la connaissance des parties d'un tout est insuffisante à une parfaite perception du tout. Ce qu'il faut connaître ce sont les proportions selon lesquelles les éléments s'ordonnent et se combinent pour former telle ou telle chose, comme le chien ou l'os. On pourrait dire de nos jours que la seule connaissance des éléments chimiques qui composent une substance est insuffisante pour bien savoir ce qu'est la substance en question : il ne suffit pas de savoir que le carbone et l'oxygène composent telle substance pour bien la connaître, mais surtout connaître comment et en quelle proportion les molécules se combinent pour donner tel corps déterminé. Les choses de l'univers ne consistent pas en des éléments assemblés d'une façon quelconque mais selon des lois et des proportions ; et d'après la chimie des anciens penseurs, telle proportion d'air et de feu composent tel objet naturel : les corps légers renferment plus d'air et de feu que les lourds, par exemple. Pour connaître une chose, il est donc insuffisant de savoir ses constituants ; il importe de connaître avant tout les proportions selon lesquelles se groupent ces éléments.

Deux possibilités s'offrent alors à nous : ou bien ces proportions, dont la connaissance est indispensable, sont présentes dans l'âme et accompagnent l'élément, ou bien elles en sont absentes, et seul l'élément, feu ou air, est présent dans l'âme. Si l'on affirme que les proportions accompagnent l'élément, il en résulte alors que l'âme renferme de façon actuelle toutes les choses qu'elle peut connaître : l'âme, principe de la connaissance, est os pour connaître l'os, chien pour connaître le chien... Le connaissant renferme en lui les êtres tels qu'ils existent dans la nature. Mais Empédocle lui-même concéderait que cette solution ne tient pas, puisqu'il soutient lui-même que l'objet extérieur devient présent au sujet grâce à ses principes constitutifs, et que l'âme est un composé de six principes seulement et non pas chien ou os. Empédocle est donc d'avis que les proportions ne sont pas présentes dans l'âme, et que seuls les éléments y sont.

Mais si, d'autre part, l'on reconnaît que les proportions ne sont pas présentes dans l'âme, celle-ci n'est en mesure que de connaître les éléments qui correspondent à ceux qui la composent, et qui sont six seulement. Ceci revient à dire que la connaissance est très limitée, car elle n'atteint que six choses.¹

1. Cf. *De l'Âme*, 409 b 25.

Voilà une première impossibilité qui découle de l'opinion d'Empédocle sur le processus de la connaissance. Il faut donc opter pour une autre solution que la sienne, et rejeter l'idée que l'âme soit de nature identique à celle de l'objet connu, que le semblable soit connu par le semblable.

Il existe également d'autres impossibilités qui viennent de la théorie d'Empédocle. Par exemple, chaque élément qu'il faut supposé doué de la connaissance, sera en mesure de connaître son semblable qui est dans la nature extérieure, mais son ignorance sera plus grande que sa science. Par exemple le feu qui est dans l'âme connaîtra le feu extérieur, mais il ignorera tout des éléments de nature différente de la sienne. Chaque principe constitutif de l'âme connaît une chose, son semblable, mais ignore les cinq autres principes de nature différente. C'est pourquoi Aristote déclare que les éléments posséderont une ignorance supérieure à leur science, car ils ne connaissent que leur semblable.

Dans les mêmes perspectives, il faut prétendre que la divinité est le plus ignorant des êtres. Empédocle, selon Aristote, fait de la divinité un composé de principes matériels, les mêmes qui composent l'univers. Mais pour sauvegarder l'unité et l'incorruptibilité de Dieu, Empédocle exclut en lui la présence de la Haine, qui désunit les éléments. Si le semblable est connu par le semblable, les créatures, formées de la Haine, connaissent celle-ci ; mais Dieu, n'étant pas composé de ce principe, ne pourra pas le connaître. La divinité devient ainsi le plus ignorant des êtres, car elle ne peut connaître que cinq principes, tandis que les créatures en connaissent six, Haine comprise. « Le plus ignorant des êtres c'est Dieu, car il est le seul à ne pas connaître l'un des éléments, la Haine, tandis que les êtres mortels, qui sont composés de tous les éléments, les connaîtront tous ».¹

Aristote, après avoir exposé et critiqué les conceptions de ses devanciers sur le processus de la connaissance, et avoir surtout porté son attention sur les idées d'Empédocle, va entreprendre l'élaboration de son propre système sur la connaissance. Comme il l'affirme lui-même au début du second livre du traité *De l'Âme* : « En voilà assez sur les doctrines traditionnelles de nos prédécesseurs au sujet de l'âme. Reprenons de nouveau la question comme à son point de départ ».²

Toutefois, Aristote ne fait pas table rase des opinions de ses devanciers ; il cherche à en tirer profit, quand cela est possible. « Il est nécessaire . . . de recueillir les opinions de nos devanciers qui ont professé quelque doctrine [sur l'âme] afin de *tirer profit* de ce

1. Cf. *De l'Âme*, 410 b 5.

2. *Ibid.*, 412 a 1-4.

qu'elles auront de juste, et d'éviter ce qui ne l'est pas ».¹ Comme les présocratiques, Aristote cherchera l'essentiel du processus de la connaissance, et voudra déterminer de la nature de l'âme, principe de la connaissance. D'une part, il reconnaît avec Empédocle que l'objet connu devient présent dans le sujet, mais il diffère d'opinion avec lui sur la façon dont se réalise cette présence. D'autre part, il concède que l'âme devient la chose connue, et que pour connaître le chien ou l'os, il faut devenir soi-même ces objets ; mais l'âme n'est pas pour autant un composé des principes des choses, et ne contient pas de façon actuelle ce qu'elle peut connaître, mais de façon potentielle seulement : l'acte de la connaissance devient alors « une certaine passion », dans sa phase préliminaire.

Nous exposerons maintenant la propre doctrine d'Aristote sur les deux problèmes que s'étaient posés ses devanciers. Nous commencerons par voir que pour Aristote la connaissance est une passion ; et ensuite nous préciserons le mode selon lequel l'objet devient présent dans le sujet.

III. LA CONNAISSANCE EST UNE CERTAINE PASSION

C'est au début du chapitre cinquième du second livre du traité *De l'Âme* qu'Aristote aborde l'étude de la sensation comme moyen de connaissance. Comme ses prédécesseurs, Aristote est d'avis que les sensations que nous transmettent nos différents sens, qui sont en contact immédiat avec les choses extérieures, servent de fondement à toute connaissance. Il dira même que la connaissance intellectuelle requiert la connaissance sensible au préalable, car toujours une image est requise pour penser.

Mais en soutenant que l'âme est un composé des principes des choses matérielles, Empédocle sous-entend que le connaissant est en acte tout ce qu'il connaît. Il disait que pour connaître le feu, l'âme était feu, pour connaître l'air, qu'elle était air ; ceci suppose donc que l'âme est en acte le connu. Saint Thomas met ce point en relief :

Circa primum considerandum est, quod Empedocles et quicumque posuerunt simile simili cognosci, posuerunt sensum esse actu ipsa sensibilia. Ut enim cognosceret omnia sensibilia, posuerunt animam sensitivam esse compositam quodammodo ex omnibus sensibilibus, in quantum constabat, secundum eos, ex elementis sensibilibus.²

Deux conséquences fausses résultent de la prétention d'Empédocle à faire de l'âme un principe en acte. La première de ces conséquences est celle-ci : les organes des sens, comme l'œil ou l'oreille, ont per-

1. *De l'Âme*, 403 b 20-22.

2. *In II de An.*, lect. 10, n. 352.

ception d'eux-mêmes, car un sensible en acte peut se sentir lui-même. Comme le dit Aristote : « Pourquoi des organes sensoriels eux-mêmes n'y a-t-il pas sensation ? ». En effet, il faut admettre que, dans la perspective d'Empédocle, les divers organes sont des composés d'éléments, et que ces éléments sont des sensibles en acte ; Empédocle déclare que chaque principe est doué de connaissance, et que, percevant son semblable, il se perçoit lui-même. Par conséquent, si l'on fait de l'âme un principe en acte, il faut dire que les organes des sens peuvent se percevoir eux-mêmes.

La seconde conséquence est celle-ci : le sens peut connaître même si le sensible extérieur est absent ; l'objet connu n'est alors plus indispensable pour qu'il y ait connaissance : « ... et pourquoi, sans les sensibles extérieurs, les organes des sens ne produisent-ils pas de sensation, alors qu'ils contiennent pourtant le feu, la terre, et les autres éléments ? »¹

Ces deux conséquences, à savoir la possibilité pour le sens de se percevoir lui-même et l'inutilité du sensible extérieur pour sentir, sont à rejeter. Aristote prouvera que c'est justement l'une des fonctions du sens commun d'unifier les perceptions des différents sens externes et de porter des jugements ; les sens externes ne peuvent pas le faire : par exemple, l'œil ne peut pas savoir qu'il voit, l'oreille qu'elle entend. Aristote montre également que, en l'absence du sensible extérieur, comme le coloré ou le son, la sensation ne se réalise pas. Pour qu'il y ait sensation, il est indispensable qu'un sensible vienne actuer la puissance sensitive ; cette nécessité de la présence du sensible dans la connaissance sensible constitue un point central de la psychologie aristotélicienne.

Ces quelques remarques suffisent à démontrer que l'âme n'est pas en acte la chose connue, comme le prétendait Empédocle ; une seule solution s'impose alors :

C'est donc évidemment que la faculté sensitive n'existe pas en acte, mais en puissance seulement. Aussi en est-il comme du combustible, qui ne brûle pas de lui-même sans le comburant : car il se brûlerait lui-même, et le feu en acte n'aurait nullement besoin d'exister.²

De même que le combustible ne peut pas se consumer de lui-même, et que le comburant doit agir, ainsi la puissance sensitive ne peut pas connaître sans l'action du sensible extérieur. Par exemple, de même que le bois ne peut se consumer sans le feu, ainsi l'œil ne peut voir sans le coloré.

De ce fait que l'âme, principe de la connaissance, n'existe pas en acte, mais en puissance seulement, surgit la notion de passivité et de

1. *De l'Âme*, 417 a 3-5.

2. *Ibid.*, 417 a 6-9.

passion ; l'âme est passive à l'égard de son objet, et elle le subit. Il convient d'approfondir le sens du mot « passion » appliqué à la connaissance sensible.

Plusieurs endroits du traité *De l'Âme* font mention du caractère passif de l'acte de la connaissance, dans sa phase préliminaire :

La sensation résulte d'un mouvement subi et d'une passion, ainsi que nous l'avons remarqué, car, dans l'opinion courante, elle est une sorte d'altération . . . Le terme « pâtir » n'est pas davantage un terme simple : en un sens, c'est d'une certaine façon, une certaine corruption sous l'action du contraire, tandis, que, en un autre sens, c'est plutôt la conservation de l'être en puissance par l'être en acte dont la ressemblance avec lui est du même ordre que la relation de la puissance à l'acte.¹

Aristote attribue plusieurs sens au mot « passion ». On peut, en effet, utiliser ce terme dans un sens *strict*, mais également dans un sens plus *large*. Saint Thomas précise la pensée d'Aristote ; il dit qu'au sens strict, le terme « passion » possède l'idée d'une réception qui se fait au détriment du patient. Et cette réception suppose une contrariété entre l'agent et le patient, car le patient se trouve alors privé et frustré d'une certaine détermination qui était sienne. Ainsi, lorsque survient un accident, un individu perd un bras ; il subit une passion dans un sens strict, car il perd quelque chose qu'il possédait antérieurement. La passion au sens strict est une corruption ; ce peut être une corruption absolue, dans le cas des mutations substantielles, où une forme se corrompt et laisse place à une autre forme, par exemple l'aliment qui devient la chair du vivant . . . Ou bien cette corruption est accidentelle, quand une détermination, comme une quantité ou qualité, est perdue au détriment du patient ; c'est le cas de l'eau chaude qui perd sa chaleur et se refroidit.

Dicitur enim pati uno modo secundum quandam corruptionem, quae fit a contrario. Passio enim proprie dicta, videtur importare quoddam decrementum patientis, inquantum vincitur ab agente : decrementum autem patientis accidit secundum quod aliquid a patiente abiicitur. Quae quidem, abiectio, corruptio quaedam est : vel simpliciter, sicut quando abiicitur forma substantialis ; vel secundum quid, sicut quando abiicitur forma accidentalis. Huiusmodi autem formae abiectio fit a contrario agente : abiicitur enim forma a materia vel subiecto, per introductionem contrariae formae ; et hoc est a contrario agente. Primo igitur modo proprie dicitur passio, secundum quod quaedam corruptio fit a contrario.²

En un sens plus large, « passion » conserve l'idée de « réception » de quelque chose, de telle détermination qui s'ajoute à un être. Mais, dans ce cas, le patient acquiert une perfection qu'il ne possédait

1. *De l'Âme*, 417 b 1-4.

2. *In II de An.*, lect.11, n.365.

dait pas antérieurement. La passion devient ainsi un enrichissement pour le sujet, et l'idée de contrariété et de détriment disparaît. On parle de « passion » uniquement pour signifier que le sujet est en puissance à telle détermination, et que celle-ci se comporte comme un acte.

Alio modo passio communiter dicitur et minus proprie, secundum scilicet, quod importat quandam receptionem. Et quia quod est receptivum alterius, comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, actus autem est perfectio potentiae ; et ideo hoc modo dicitur passio, non secundum quod fit quaedam corruptio patientis, sed magis secundum quod fit quaedam salus et perfectio eius quod est in potentia, ab eo quod est in actu . . . Potentia igitur sic dicta non est a contrario, sicut potentia primo modo dicta ; sed a simili, eo modo quo potentia se habet secundum similitudinem ad actum.¹

Appliqué à la connaissance sensible, le terme de « passion » ne peut pas s'employer dans un sens strict, mais uniquement dans un sens large et impropre. En effet, l'objet connu ne prive pas le sujet connaissant de quelque chose qu'il possédait, car connaître n'est pas être privé de quoi que ce soit ; au contraire, la connaissance est un enrichissement pour un être, et plus un être est en mesure de connaître de choses, plus sa perfection est grande. Toutefois, l'expression « la connaissance est une passion » demeure exacte, si l'on entend « pâtir » au sens large. Dans ce cas, pâtir signifie uniquement un passage de la puissance à l'acte sous l'action du sensible extérieur ; c'est le sensible qui devient l'agent qui actue le patient. Les termes de saint Thomas sont clairs : « Sentire . . . non proprie pati est. Patitur enim aliquid proprie a contrario. Sed habet aliquid simile passioni, inquantum sensus est in potentia ad sensibile, et est susceptivus sensibilium. »² Il importe alors de préciser davantage en quel sens l'on dit que le connaissant est en puissance à connaître, et de quelle manière le sensible actue. C'est la question de la sensation en puissance et de la sensation en acte que formule Aristote, et que commente à sa façon saint Thomas.

« Puisque nous prenons *sentir* en un double sens, c'est en un double sens qu'on doit aussi parler de la sensation : il y a la sensation en puissance, et la sensation en acte. »³ Pour nous faire saisir le sens de son énoncé, Aristote applique d'abord à la science les notions d'acte et de puissance ; il fait ensuite un parallèle entre la science et la sensation : ce qui est vrai de la science est proportionnellement applicable à la sensation.

Dans la science, nous dit Aristote, l'on trouve une double puissance et un double acte : il y a une puissance éloignée et une puissance

1. *In II de An.*, lect. 11, n. 366.

2. *In III de An.*, lect. 7, n. 676.

3. *De l'Âme*, 417 a 9-12.

prochaine à la science. Tout homme, en vertu de sa nature d'animal raisonnable, peut être dit « savant » en puissance ; en effet, grâce à son intelligence, il peut acquérir divers habitus de science. Il peut ainsi devenir musicien, grammairien ou philosophe, mais l'animal ne le peut pas, étant privé d'intelligence. Ceci explique pourquoi Aristote affirme que l'homme est en puissance éloignée à l'acquisition de la science : « En un sens, en effet, un être est savant à la façon dont nous dirions qu'un homme est savant, parce que l'homme rentre dans la classe des êtres qui sont savants et possèdent la science ».¹

L'autre puissance dans la science se rencontre chez l'homme qui possède tel habitus de science après l'avoir acquis, mais qui n'utilise pas actuellement son habitus ; par exemple, le grammairien qui a appris les lois de la grammaire, mais qui ne fait pas actuellement de la grammaire. Cet homme sera dit en puissance prochaine à la science : « . . . mais en un autre sens, nous appelons savant celui qui a déjà la science de la grammaire ».²

Dans les deux cas exposés par Aristote il s'agit bien de puissance. En effet, au premier cas, l'homme est en puissance à la science, car il possède une intelligence qui peut acquérir divers habitus de science ; et l'homme sera savant en acte quand il aura acquis l'habitus qu'il désirait acquérir. Au second cas, l'homme qui a acquis tel habitus sera en puissance prochaine à la science, s'il n'exerce pas actuellement la science qu'il a acquise ; mais, il sera savant en acte au moment où il exerce *hic et nunc* son habitus de science, si, par exemple, il fait de la grammaire. Comme le dit Aristote :

Or chacun d'eux n'est pas en puissance de la même manière, mais le premier est en puissance parce que son genre et sa matière sont d'une nature de telle sorte, et l'autre, parce que, à volonté, il est capable d'exercer sa science, si aucun obstacle extérieur ne l'en empêche. Enfin, celui qui exerce déjà sa science est un savant en acte, et il sait, au sens propre, que cette chose-ci est l'A.³

Saint Thomas précise que l'on peut se comporter d'une triple façon à l'égard de la science :

Manifestum est autem quod uterque horum dicitur sciens, ex eo quod aliquid potest. Sed primus quidem dicitur potens quia est genus huiusmodi et materia, scilicet quia habet naturalem potentiam ad sciendum, per quam collocatur in tali genere ; et quia est in potentia, puta ad scientiam, sicut materia ad formam. Secundus autem, scilicet qui habet habitum scientiae, dicitur potens, quia cum vult potest considerare, nisi aliquid extrinsecum per accidens impediat ; puta vel occupatio exterior, vel aliqua indispositio ex parte corporis.

1. *De l'Âme*, 417 a 22-23.

2. *Ibid.*, 417 a 25.

3. *Ibid.*, 417 a 26-30.

Tertius autem, qui jam considerat, est in actu ; et iste est proprie et perfecte, qui scit ea quae sunt alicujus artis ; puta hanc litteram A, quae pertinet ad grammaticam, de qua supra fecit mentionem. Horum igitur trium, ultimus est in actu tantum ; secundus autem in actu respectu primi, et in potentia respectu secundi. Unde manifestum est, quod esse in potentia dicitur dupliciter, scilicet de primo et secundo ; et esse in actu dicitur dupliciter, scilicet de secundo et tertio.¹

Il existe en effet trois degrés dans la science ; dans un premier degré, entre tout homme qui, de par sa nature, est en puissance éloignée au savoir : c'est ici une pure puissance seulement. Le troisième degré est celui où l'on rencontre le savant qui possède son habitus de science, et qui l'exerce actuellement. Au second degré, il y a un mélange de puissance et d'acte : c'est le niveau de l'habitus de science. Si l'on considère le second degré par rapport au premier, celui de la pure puissance à la science, cet habitus se comporte comme un acte, puisqu'il ajoute une détermination et une perfection au sujet qui passe de l'état d'ignorant à celui de savant. Par rapport au troisième degré, celui de l'acte, cet habitus de science devient une puissance, car à ce niveau l'homme ne fait pas actuellement usage de sa science.

Aristote applique ensuite à la sensation ses considérations à propos de la science. Il existe, de même, dans la connaissance sensible une double puissance : l'une qui est éloignée, et une autre qui est prochaine. En effet, tout être sensitif est, de par sa nature, apte à la sensation car il peut acquérir les divers organes des sens, requis au sentir et au connaître. C'est pourquoi Aristote parle d'une puissance éloignée à la sensation : de même que l'être intelligent peut acquérir des habitus de science, ainsi l'être sensitif peut acquérir des organes des sens. Et c'est le principe générateur de l'être sensitif qui lui communique ses organes des sens. Une fois que le vivant connaissant a acquis les organes, il possède la sensation à la façon d'un habitus de science, car il n'exerce pas actuellement un acte de connaissance : « Pour l'être sensitif, le premier changement se produit sous l'action du générateur : une fois engendré, il possède dès lors la sensation à la façon d'une science. »²

À leur tour, les puissances de connaissance sont à la sensation en acte ce que les habitus de science sont à la science en exercice. Il y aura sensation en acte lorsque l'être, une fois doté des organes des sens, sera déterminé à poser actuellement un acte de connaissance, grâce à l'action du sensible extérieur, comme le visible et le sonore : « La sensation en acte, elle, correspond à l'exercice de la science, avec cette différence toutefois que, pour la première, les agents pro-

1. *In II de An.*, lect.11, nn.360-361.

2. *De l'Âme*, 417 b 17-19.

ducteurs de l'acte sont extérieurs : ce sont, par exemple, le visible et le sonore, et les sensibles restants. »¹ Cette phase correspond alors à l'exercice de la science : de même que l'homme est savant en acte quand il fait de la grammaire, ainsi le connaissant est connaissant en acte quand, une fois déterminé par les sensibles extérieurs, il pose activement un acte de connaissance.

Pour la sensation, le premier passage de la puissance à l'acte est celui de la simple aptitude spécifique du vivant à acquérir la sensibilité et les organes, tandis que le second passage de la puissance à l'acte se réalise quand les sensibles extérieurs déterminent la puissance de connaissance. Tandis qu'Empédocle soutenait que l'âme était en acte tout ce qu'elle connaissait, Aristote affirme le contraire en montrant qu'elle est en puissance seulement à la connaissance. Il serait cependant inexact de croire que la connaissance se résume à un simple pâtir ; bien au contraire c'est une opération active de la part du sujet. Car de même que pour être dit « savant en acte » il faut exercer actuellement l'habitus de science acquis, de même pour poser un acte de connaissance il ne suffit pas de subir les sensibles, mais il faut poser un acte vital. En envisageant le problème de la connaissance dans la perspective de l'acte et de la puissance, Aristote démontre que connaître est poser un acte, une opération ; et d'ailleurs il parlera du jugement du sens commun, qui vise à juger les divers sensibles perçus par les divers sens externes.

En faisant de l'âme un composé de plusieurs sensibles comme le feu et l'air, Empédocle accordait peu d'importance au sensible extérieur ; et de fait, ce dernier n'était pas essentiel à la connaissance. Au contraire, Aristote dit que sans le sensible extérieur, pas de connaissance possible : il faut que le sensible extérieur devienne présent dans le sujet. Reste maintenant à déterminer de la façon dont la chose connue devient présente dans le sujet, du mode propre et caractéristique de la présence du connu dans le connaissant.

IV. L'IMMATÉRIALITÉ, FONDEMENT DE LA CONNAISSANCE

Empédocle enseignait que l'objet connu devenait présent dans le connaissant grâce à ses principes constitutifs, comme la terre, l'eau et le feu ; mais, le mode de cette présence était le mode matériel et physique. Selon lui, l'objet connu devient présent dans l'âme de la même façon qu'il existe dans la réalité. Comme l'explique saint Thomas, les anciens philosophes croient que la similitude de la chose connue est dans le connaissant selon l'être naturel que la chose possède dans la réalité extérieure : « Antiqui vero philosophi arbitrati sunt quod oportet similitudinem rei cognitae esse in cognoscente

1. *De l'Âme*, 417 b 20-23.

secundum esse naturale, hoc est secundum idem esse naturale quod habet in seipsa: dicebant enim quod oportebat simile simili cognosci ». ¹

Au contraire, Aristote prétend que la chose en tant qu'elle existe dans le connaissant revêt une existence nouvelle, une existence « immatérielle » : c'est l'immatérialité qui devient le fondement de la connaissance, c'est la forme seule de l'objet qui est reçue par le sujet.

Dans son traité *De l'Âme*, Aristote n'est pas très explicite sur sa doctrine de la réception des formes sans la matière par le sujet connaissant. Aussi, est-il utile de faire appel à saint Thomas pour avoir plus de détails et de précisions sur le sujet. Mais avant tout, voici le principal passage du *Traité* sur l'immatérialité :

D'une façon générale, pour toute sensation, il faut comprendre que le sens est le réceptacle des formes sensibles sans la matière, comme la cire reçoit l'empreinte de l'anneau sans le fer ni l'or, et reçoit le sceau d'or ou d'airain, mais non en tant qu'or ou airain ; il en est de même pour le sens : pour chaque sensible, il pâtit sous l'action de ce qui possède couleur, saveur, ou son, non pas en tant que chacun de ces objets est dit être une chose particulière, mais en tant qu'il est de telle qualité et en vertu de sa forme. ²

Aristote compare ici l'âme sensitive, qui reçoit la forme de la chose extérieure connue, à la cire qui peut recevoir l'effigie qui est gravée sur le sceau d'or ou d'airain ; en effet, c'est la forme seule de la chose connue qui devient présente dans l'âme, tandis que la matière est pour ainsi dire laissée de côté. Par exemple, selon cette doctrine, l'on dirait que l'arbre connu n'est pas reçu dans le connaissant avec sa matière ou — comme dirait Empédocle — avec ses principes matériels, mais selon sa forme seulement. En d'autres termes, l'arbre devient présent au sujet grâce à une similitude de lui même, similitude immatérielle.

Cette doctrine d'Aristote sur l'immatérialité ne va pas sans poser de nombreuses difficultés. Et saint Thomas en soulève une intéressante : n'est-il pas commun à tout patient de recevoir la forme seule de l'agent, et non pas sa matière, puisque l'on sait que l'agent agit par sa forme et non pas par sa matière ? Dans ce cas, l'exemple du sceau choisi par Aristote est mal trouvé, et ne s'applique pas à la connaissance, car la cire ne connaît pas le sceau, et pourtant elle reçoit la forme seule du sceau et non pas sa matière. Ce n'est donc pas le propre du connaissant de recevoir la forme seule de l'agent. « Sed hoc videtur esse commune omni patienti (quod est susceptivus specierum sine materia). Omne enim patiens recipit aliquid ab agente secundum quod est agens. Agens autem agit per suam

1. *In I de An.*, lect. 4, n. 43.

2. *De l'Âme*, 424 a 16-24.

formam, et non per suam materiam : omne igitur patiens recipit formam sine materia. » ¹

Saint Thomas sait répondre à cette difficulté. Il concède que c'est seulement la forme de l'agent que le patient reçoit ; mais c'est dans la façon dont le patient reçoit la forme de l'agent qu'il faut apporter une distinction. Dans certain cas, il arrive que la forme reçue par le patient existe en lui de la même manière qu'elle existe dans l'agent qui la lui communique. Cela arrive quand les dispositions du patient et celles de l'agent pour telle forme donnée s'identifient. Par exemple, le feu réchauffe l'eau ; on dira alors que l'eau reçoit la chaleur du feu de la même façon que le feu possède la chaleur. Dans ce cas, il est faux de dire que la forme (chaleur) est reçue par le patient (l'eau) sans la matière de l'agent (feu). Évidemment, la matière n'est pas identique selon le nombre dans le patient et dans l'agent, mais les dispositions matérielles pour la forme en question sont identiques chez patient et agent : feu et eau ont chacun par nature les mêmes dispositions pour la chaleur, car l'un donne la chaleur et l'autre la reçoit :

... Nam forma quae est in patiente recipitur ab agente quandoque quidem habet eundem modum essendi in patiente quem habet in agente ; et hoc quidem contingit quando patiens habet eandem dispositionem ad formam quam habet agens... et tunc non recipitur forma sine materia.²

Mais il arrive en d'autres cas, que la forme reçue par le patient n'existe pas en lui de la même façon que cette forme existe dans l'agent. Dans ce cas, la forme est reçue par le patient sans la matière ; et c'est le cas de la connaissance. En effet, l'organe du sens reçoit la forme de l'agent sans sa matière, car le connaissant n'a pas les dispositions naturelles pour recevoir la forme telle qu'elle existe dans l'objet extérieur ; dans l'objet extérieur, la forme possède une existence entitative tandis que dans le connaissant elle possède une existence immatérielle, c'est-à-dire dépouillée de la matière, d'une certaine façon.

Revenons aux deux cas signalés plus haut. Au premier, la forme chaleur existe de la même façon dans le feu que dans l'eau ; car feu et eau possèdent les mêmes dispositions naturelles pour cette forme. Au second cas, par contre, la forme (arbre) existe dans l'agent extérieur selon un être naturel, mais dans le connaissant selon un être intentionnel :

Quandoque vero forma recipitur in patiente secundum alium modum essendi quam sit in agente ; quia dispositio materialis patientis ad reci-

1. *In II de An.*, lect. 24, n. 551.

2. *Ibid.*, lect. 26, n. 552.

piendum non est similis dispositioni materiali, quae est in agente . . . Et per hunc modum, sensus recipit formam sine materia, quia alterius modi esse habet forma in sensu, et in re sensibili. Nam in re sensibili habet esse naturale, in sensu autem habet esse intentionale et spirituale.¹

L'exemple du sceau cité par Aristote doit donc être interprété ainsi : il est évident qu'il ne s'agit pas ici d'un acte de connaissance, car la cire ne connaît pas le sceau, mais simplement d'une illustration de ce qui se passe dans le processus de la connaissance. Il faut faire les transpositions qui s'imposent et interpréter la comparaison : de même que la cire devient semblable au sceau non pas quant à sa matière mais quant à sa forme seule, c'est-à-dire quant à l'image gravée sur le sceau, ainsi le sens devient semblable au sensible extérieur non pas quant à sa matière, mais quant à sa forme seulement. Le sens pâtit sous l'action du sensible qui possède la couleur, la saveur, l'odeur, non pas en tant qu'il s'agit de telle matière, car le sens ne subit pas la pierre rouge en tant que pierre, ni le miel doux en tant que miel, et cela parce qu'il n'y a pas d'identité dans les dispositions de l'agent et du patient pour la forme, comme dans le cas des choses matérielles. Au contraire, le sens reçoit la pierre rouge en tant que colorée, et le miel en tant que doux.

Saint Thomas apporte des considérations intéressantes sur l'immatérialité qui fonde la connaissance. Ainsi, dans la *Somme théologique*, trouve-t-on ce passage :

Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coartata et limitata. Natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem propter quod dicit Philosophus in *III De Anima* quod anima est quodammodo omnia.²

Dans ce texte saint Thomas emploie plusieurs expressions caractéristiques de la connaissance : *formam suam tantum* — *formam rei alterius* — *species* — *natura* . . . *coartata et limitata* — *maiorem amplitudinem*.

Selon Aristote, le non-connaissant ne possède que sa forme propre. En effet, la philosophie de la nature enseigne que tout être mobile se compose de matière première et de forme substantielle comme constituants essentiels ; la matière reçoit la forme « comme sienne », et constitue avec elle un *ens naturae*. Tout être naturel se compose ainsi de ces deux principes, et chacun possède sa forme

1. *In II de An.*, lect.26, n.553.

2. *Ia*, q.14, a.1.

propre qui est incommunicable à l'autre. Toutefois, l'être doué de la connaissance peut, en plus de posséder comme le non-connaissant sa propre forme substantielle, recevoir la forme de l'objet connu. Cependant, il ne reçoit pas la forme de la chose connue comme sienne, car la forme du connu est incommunicable, mais comme la forme de l'autre en tant qu'autre. Il se forme une union très étroite entre le connaissant et le connu, entre le patient et l'agent ; mais il n'y a pas comme dans le cas de la réception entitative composition d'un troisième terme. Le connaissant demeure ce qu'il est et le connu fait de même : le connaissant reçoit seulement la forme du connu en tant que connu et non pas en tant que sienne. Selon saint Thomas, la distinction essentielle entre le connaissant et le non-connaissant repose sur le fait que les non-connaissants ne possèdent que leur forme propre qui s'unit à leur matière, et qu'ils sont incapables de recevoir d'autres formes que la leur, tandis que l'être doué de connaissance, tout en demeurant lui-même dans sa nature propre, peut recevoir une infinité de formes qui ne deviennent pas « siennes », mais qui demeurent celles des autres choses.

Dans ce même passage, saint Thomas déclare que la *species* du connu est dans le connaissant : *species cogniti est in cognoscente*. Cette expression traduit le fondement de l'immatérialité comme racine de la connaissance. En effet, à l'encontre d'Empédocle, qui soutenait que la chose devenait entitativement présente dans le connaissant grâce à ses principes constitutifs, saint Thomas, à la suite d'Aristote, dit que la chose connue n'est pas dans l'âme selon une similitude matérielle d'elle-même, grâce à des principes, mais au moyen d'une *species* ou similitude immatérielle. La terminologie scolastique emploie le terme de *species* dans le sens de similitude, d'image ou d'espèce ; ce terme s'applique tant à la connaissance sensible qu'intellectuelle : il y a des espèces sensibles, les images, et les espèces intelligibles, les idées ou concepts. C'est un fait que l'âme, comme principe de la connaissance, est passive à l'égard de son objet propre, le sensible extérieur, et doit être actée par lui. Mais comme l'objet extérieur ne peut venir de façon entitative habiter l'âme, c'est une similitude de lui-même qui le fait. La *species* joue alors un pur rôle d'instrument : les espèces ne sont pas ce qui est directement connu, car le connu est l'objet matériel extérieur, mais ce par quoi l'on connaît cet objet extérieur ; en d'autres termes, l'objet matériel est réellement connu grâce à une similitude de lui-même.

Il en résulte alors que le non-connaissant, qui ne peut recevoir les formes des autres choses sans qu'elles deviennent siennes, possède une nature limitée. Dans la réception entitative, c'est la matière qui détermine et limite la forme ; la matière confère à la forme un être déterminé, et une fois que la forme s'est jointe à la matière, la forme devient « telle » forme : animal ou plante, par exemple. Ainsi, Aristote se demande pour quelle raison les plantes sont privées de con-

naissance ; il répond en montrant que leur être est trop matériel pour recevoir la forme de l'autre sans sa matière :

Cela explique aussi pourquoi les plantes n'ont pas la sensation, bien qu'elles aient une des parties de l'âme, et qu'elles pâtissent en quelque degré sous l'action des tangibles ; en effet, elles peuvent devenir froides ou chaudes. La cause en est qu'elles n'ont pas de médiété, ni de principes capables de recevoir les formes des sensibles (sans leur matière) ; au contraire, quand elles pâtissent, elles reçoivent aussi la matière.¹

Quand la plante reçoit de la chaleur, elle la reçoit de la même façon que la chaleur existe dans le feu : c'est un cas de réception où les dispositions matérielles pour la forme s'identifient chez l'agent et chez le patient. Les non-connaissants sont ainsi trop entachés de matière pour recevoir la forme de l'autre, sans devenir eux-mêmes cet autre.

La nature de l'être connaissant possède plus d'amplitude : le connaissant peut posséder une infinité de formes qui demeurent celles des autres. La forme du connu devient présente dans le sujet comme *forma rei alterius* ; le patient devient, d'une certaine façon, l'agent tout en demeurant lui-même, car il s'agit d'une union sur le plan de la représentation et non sur celui de la réalité.

Un texte du *De Veritate* peut compléter ces considérations sur la connaissance et son fondement.² Saint Thomas enseigne qu'une chose trouve sa perfection de deux manières : premièrement selon la perfection qu'elle détient de sa nature propre, de son *esse*. Deuxièmement, une chose peut également trouver sa perfection dans une chose extérieure à elle-même : *perfectio quae est propria unius rei, in altera re invenitur*. Il s'agit alors de la perfection du connaissant qui peut devenir toutes choses. La perfection de l'univers entier peut se rencontrer dans un seul être : « possibile est ut in una re totius universi perfectio existat ».

Saint Thomas montre par la suite que l'immatérialité doit se rencontrer à la fois dans le sujet connaissant et dans l'objet connu. D'une part, le sujet doit être en mesure de se dépouiller d'une certaine façon de sa matière, et de s'élever au niveau de l'immatériel. Si le sujet ne peut pas le faire, étant trop matériel, comme les plantes, il reçoit la perfection de la chose extérieure de la même manière que la matière reçoit la forme : la perfection de l'objet n'est pas dans le sujet comme pouvant être connue, mais simplement reçue.

Unde oportet quod etiam id in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale ; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum ; et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis ; scilicet prout, existens perfectio unius, est nata esse in altero.

1. *De l'Âme*, 424 a 32-35.

2. *De Ver.*, q.2, a.2.

D'autre part, l'objet connu doit être également immatériel jusqu'à un certain point. Évidemment, l'on n'entend pas ici un dépouillement complet de toute matière sensible : c'est impossible de connaître une pierre en faisant abstraction de toute matière, car les choses matérielles sont connues en tant que choses sensibles et matérielles. « Immatérialité » du côté de l'objet est plutôt synonyme de « non-potentialité » : on écarte l'imperfection d'un être, imperfection qui lui vient de sa matière, limite sa forme, et le rend par conséquent moins connaissable, car les choses sont connues davantage par leur forme que par leur matière. C'est pourquoi saint Thomas dit qu'une chose est davantage connaissable qu'elle est plus séparée de la matière, qu'elle ne dit pas relation à la matière. Toutefois, cela demeure vrai si l'on considère les choses de façon absolue, les choses en elles-mêmes, et non pas quant à notre mode de connaître. Quant à nous, ce sont les choses matérielles qui sont d'abord connues, car toute connaissance nous vient des sens. Mais, dans l'absolu, les choses les plus immatérielles sont les plus connaissables : l'immatériel subsistant qu'est Dieu est le plus connaissable des êtres mais le moins connu de nous. À propos de l'immatérialité du côté de l'objet, saint Thomas affirme dans le *De Veritate* :

Perfectio autem unius rei in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo ad hoc quod nata sit esse in re altera, oportet eam considerare absque his quae nata sunt eam determinare. Et quia formae et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est aliqua res cognoscibilis secundum quod a materia separatur.

En effet, la perfection d'une chose ne peut pas venir habiter dans l'âme du connaissant selon son être naturel, être que cette perfection possède dans l'objet extérieur. C'est pourquoi, pour qu'une perfection devienne présente dans le connaissant, il faut considérer cette perfection en faisant abstraction de ce qui limite et détermine cette perfection. Étant donné que c'est la matière qui limite les formes et les perfections, une chose sera d'autant plus connaissable qu'elle sera dépouillée de matière.

Saint Thomas termine ses considérations en établissant une hiérarchie entre les êtres au point de vue de leur capacité de connaître. Les plantes, quoique possédant l'âme végétative, sont encore trop matérielles pour pouvoir connaître : elles ne peuvent pas s'élever au degré d'immatérialité requis à la connaissance. L'âme sensitive, de son côté, peut recevoir les formes dépouillées de la matière, mais avec les conditions mêmes de la matière ; en effet, les divers sens externes ne peuvent percevoir que les choses sensibles, les déterminations matérielles des choses et non pas les essences mêmes des choses. Ce sera alors le propre de l'intelligence humaine de recevoir les formes sans la matière, de percevoir l'universel comme tel ; il faut cependant préciser

que l'intelligence dépend du sens pour poser ses opérations en ce sens que, sans perception sensible préalable, pas d'intellection possible.

Nous constatons que les problèmes soulevés par Aristote en matière de psychologie de la connaissance ont déjà été posés avant lui par ses prédécesseurs, notamment les présocratiques. Ces derniers ont présenté des solutions où l'erreur et la vérité se côtoient sans cesse ; et cela se comprend si l'on songe qu'on en est au tout début de la philosophie.

Cependant, les opinions des anciens philosophes conservent quelque valeur, et Aristote ne les rejette pas absolument sans tirer la part de vérité qu'elles renferment. Par exemple, Aristote reconnaît avec Empédocle que le processus de la connaissance se réalise à condition qu'il s'établisse un contact entre le sujet et l'objet et que l'objet connu devienne présent dans le sujet. Avec lui, il reconnaît que la sensation est bien le premier moyen de connaissance et que l'âme qui connaît devient toutes choses. Les erreurs des anciens philosophes servent de leur côté à Aristote : elles lui évitent de les faire à son tour et le mettent en garde contre des erreurs du même genre. Sans les tâtonnements des anciens penseurs, Aristote ne serait peut-être pas parvenu avec autant de clarté et d'exactitude à mettre au point le processus de la connaissance et ce qu'il suppose pour se réaliser.

André SAMSON.

