

Le mécanisme de la perception chez Aristote¹ – étude de quelques problèmes

LE LECTEUR attentif du traité *De l'âme* et des *Parva naturalia* sera troublé par une ambiguïté profonde sous-jacente à toute la longue discussion de la perception dans ces œuvres. Il s'agit de savoir si la théorie d'Aristote se veut une théorie d'ordre physiologique prise au sens littéral, ou si elle se veut plutôt une théorie métaphysique, qui doit donc être prise au sens métaphorique. La doctrine en question se résume comme suit: un sens, en percevant, reçoit en lui-même la forme de l'objet perçu sans la matière. Selon l'interprétation physiologique, il faudrait entendre par là que lorsqu'un homme regarde, sent, et écoute un âne, par exemple, il y aurait dans un endroit près de son cœur – dans l'organe central de la perception – une petite poupée d'âne qui braie et qui pue. Cette poupée serait reconstruite dans l'organe central à partir des composants sensoriels qui y seraient amenés des organes spéciaux: de l'œil la forme et la couleur, de l'organe olfactif l'odeur, et, de l'oreille le son. Un chirurgien qui ouvrirait la poitrine de l'homme percevant y verrait la poupée, la sentirait, et l'entendrait. La poupée serait comme celle de la princesse Leia dans le film *Star Wars*, à cette différence qu'elle jouirait non seulement de propriétés visuelles et auditives, mais aussi de propriétés olfactives et tactiles. Appartient aussi à cette interprétation l'idée selon laquelle les organes spéciaux portent eux-mêmes les formes qu'ils transmettent: un œil qui regarde un cube rouge devient (au moins en partie) rouge et cubique; une oreille qui entend un bruit devient sonore; une langue qui goûte au sel a un goût de sel; l'organe récepteur de température qui ressent la chaleur devient chaud, etc. Bref, percevoir un homme, selon l'interprétation physiologique et littérale de la doctrine aristotélicienne de la perception, c'est contenir une poupée de cet homme.

A l'autre extrémité, l'interprétation métaphysique et métaphorique de la

doctrine d'Aristote serait tout à fait compatible avec nos connaissances actuelles en matière de physiologie, à la condition, bien sûr, que l'organe central se trouvât dans la tête et non près du cœur. On pourrait même dire que sa théorie (mis à part quelques révisions mineures) est compatible avec toute doctrine physiologique possible. Qui peut nier que la perception consiste en ceci que le sens reçoit la forme de l'objet sans la matière ? N'aurions-nous pas alors affaire à une *définition* de la perception dans un jargon métaphysique, compatible avec toute description du processus physiologique grâce auquel la perception a lieu ?

La différence essentielle entre ces deux interprétations peut se résumer ainsi: tandis que selon la première, la doctrine d'Aristote serait presque entièrement fautive, elle serait admise comme vraie, voire comme incontestable, selon la seconde. Mais alors que, selon la première, le contenu, bien que faux, présenterait un grand intérêt, il se ramènerait, selon la seconde, à un traduction en termes aristotéliens de ce que nous savons tous déjà. Nous avons donc à choisir entre une doctrine fautive mais intéressante, et une doctrine vraie mais plate.

La présent article suggérera qu'Aristote proposait une théorie physiologique. Il la proposait cependant avec une prudence dont témoignent ses ambiguïtés. Il y a, malgré tout, des éléments dans sa théorie qui rendent l'interprétation physiologique inévitable. Par contre, on peut facilement s'expliquer sa prudence: sa théorie physiologique risquait beaucoup d'être infirmée².

1

Il convient d'abord de préciser le problème. Au moins quatre entités différentes ont ou acquièrent une qualité quelconque dans la perception. Il y a d'abord l'objet perçu; ensuite l'organe spécial, l'œil, l'oreille, etc.; troisièmement l'organe central; enfin le perçu. Par « perçu », j'entends une entité mentale, ce que Descartes appelait « sentiment », Hume « impression », et Russell « sense datum ». Le problème se formule donc ainsi: de l'organe spécial, de l'organe central, et du « perçu », le ou lesquels acquièrent une qualité qui ressemble à celle de l'objet perçu, et le ou lesquels acquièrent une qualité qui n'est que le corrélat de celle de l'objet, sans lui ressembler?

Quelques-unes des réponses possibles à cette question sont représentées dans le diagramme ci-joint (p. 578); ces réponses sont numérotées (1), (2), (3). La lettre *alpha* représente la qualité de l'objet perçu; si elle est répétée dans une autre case – que ce soit celle de l'organe spécial, de l'organe

central ou du « perçu » – cela signifie que la qualité qui est acquise par cet organe ou le « perçu » *ressemble* à celle de l'objet; si elle ne l'est pas, mais qu'une autre lettre de l'alphabet grec apparaisse, cela signifie que la qualité acquise par l'organe ou par le « perçu » n'est que le corrélat de la qualité de l'objet perçu, sans lui ressembler. Ainsi le modèle (1) représente l'interprétation littérale et physiologique de la doctrine d'Aristote: l'objet est un cube rouge, l'œil devient en partie rouge et cubique, l'organe central devient lui aussi rouge et cubique, et le « perçu » devient, pour ainsi dire, rouge et cubique. Le modèle (2) représente la théorie lockienne de la perception des qualités premières: l'objet a une figure quelconque qui parvient au « perçu » identique à elle-même, bien que les organes, spéciaux et central, tout en véhiculant cette figure, ne parviennent pas à *avoir* cette figure. Le modèle (3) représente la théorie lockienne de la perception des qualités secondes: l'objet, sans être rouge en soi, est doué de la capacité de refléter les seules ondes électro-magnétiques d'une longueur donnée; ces ondes arrivent dans l'œil et y causent une altération électrique qui, elle, est transmise au cerveau; de là la génération dans le « perçu », c'est à dire dans l'esprit, du rouge. Ce rouge est une qualité qui ne ressemble à aucune qualité du monde ou des organes. Et ainsi de suite.

En d'autres termes, le problème peut être posé comme suit: les formes du monde extérieur sont-elles transmises à l'esprit (*mind*) telles qu'elles sont ou sont-elles transmises par code; et si elles sont codifiées par le mécanisme perceptuel, sont-elles décodifiées à la fin pour ressembler dans l'esprit à ce qu'elles étaient dans le monde? Le mécanisme perceptuel ressemble-t-il à un tuyau qui transmet la voix sans la transformer? Ressemble-t-il plutôt à un téléphone qui transforme la voix en pulsations électriques en vue de la transmission et retransforme ces pulsations en sons à la fin? Ressemble-t-il encore à un téléphone qui transmettrait sans récepteur, qui codifierait la voix sans la décodifier à la fin?

Remarquons en passant que, tandis que Locke divisait en deux grandes catégories les qualités perceptibles et construisait un modèle différent pour chacune d'elles, et, davantage, bien qu'on puisse peut-être aujourd'hui offrir un modèle différent pour chacun des sens ou des groupes de qualités sensorielles, Aristote supposait et proposait que l'opération de tous les sens suivait le même modèle. Ce qui frappe, en effet, chez Aristote, c'est la nette ambition de rendre parallèles les mécanismes des différents sens. Par exemple, la peau ne peut être l'organe du toucher, mais en doit être plutôt le médium (l'organe siègeant à l'intérieur du corps), car *tout* sens opère à travers un médium. De même, pour *tout* sens, si l'objet est posé directement sur son organe, la sensation n'a pas lieu³. Pour *tout* sens aussi n'est

	objet perçu	organe spécial	organe central	perçu
(1)	α	α	α	α
(2)	α	β	γ	α
(3)	α	β	γ	δ
(4)	α	α	α	
(5)	α	α	β	
(6)	α	β	α	
(7)	α	β	β	
(8)	α	β	γ	

perceptible qu'un seul continuum de qualités, doctrine pesante lorsqu'Aristote en vient à traiter du toucher, sens propre du continuum dur-mou et du continuum chaud-froid⁴. Il n'y a pas là cependant de quoi s'étonner outre mesure : très souvent dans l'histoire de la théorie de la perception on a d'abord élaboré le mécanisme de la vision pour présupposer ensuite qu'il pouvait s'appliquer aux autres sens.

Quoi qu'il en soit, le diagramme ci-joint nous permet d'apercevoir que toute discussion du réalisme de la perception chez Aristote doit distinguer *trois* problèmes différents : (a) la qualité du « perçu » ressemble-t-elle à celle de l'objet ? (b) la qualité de l'organe central ressemble-t-elle à celle de l'objet ? (c) la qualité de l'organe spécial ressemble-t-elle à celle de l'objet ? On peut toujours objecter que de ces trois questions seule la première concerne vraiment *la* question du réalisme de la perception : la res-

semblance ou non entre la qualité de l'objet et celle du « perçu », que, sans doute très intéressantes, les deux autres questions ont trait à la physiologie, mais non à la métaphysique, qui, après tout, décide seule du sort du réalisme. Ainsi pense-t-on d'ordinaire, nous semble-t-il. Mais c'est précisément ici que nos difficultés commencent.

II

Il n'est pas clair, en effet, qu'Aristote, quant à lui, distinguait clairement la question relative à la qualité de l'organe central de la question relative au « perçu ». Nous avons quelques raisons de soupçonner qu'il supposait que la forme acquise par l'organe central *était* la forme perçue, donc que ne pouvait se poser pour lui une question du genre : comment la forme de l'organe devient-elle ou produit-elle la forme du « perçu » ?

Pour nous, au contraire, le problème de la relation entre l'organe central et le « perçu » est le nœud même du problème de la perception ; il constitue la moitié du problème cerveau-esprit. Nous serions donc à juste titre déçus de découvrir qu'Aristote avait mis ce problème entre parenthèses dans ses études sur l'esprit. Bien sûr, Aristote ne serait pas le seul à l'avoir mis entre parenthèses, car on a de la difficulté non seulement à imaginer quelle en serait la solution, mais déjà à imaginer la forme générale que prendrait une solution possible.

Nous nous efforçons de comprendre comment il se fait qu'un événement cérébral de tel ou tel type correspond à tel ou tel type d'événement mental, événement mental qui ne lui ressemble pas. Soudain arrive quelqu'un qui prétend qu'après tout l'événement cérébral pourrait ressembler au mental : je pense, par exemple, à Descartes⁵ ou, plus récemment, à Hubel et Wiesel⁶. Cette prétention nous séduit pendant un certain temps, mais finalement nous nous rendons compte que la solution du problème n'y est pas. Que j'aperçoive un cercle et qu'il y ait dans mon cerveau une figure de cercle dessinée par des neurones excités, n'explique pas – ne tend même pas à expliquer – pourquoi le perçu contient une figure de cercle. L'abîme explicatif entre le physiologique et le psychologique reste insondable.

Je ne crois pas pourtant qu'Aristote ait mis ce problème entre parenthèses ; je crois plutôt qu'il ne le voyait pas et que, d'ailleurs, il ne pouvait même pas le voir. Et cela, parce que les « perçus », entités purement mentales, n'intervenaient pas dans sa version du mécanisme de la perception. Il supposait, en effet, que l'explication de la perception pouvait ne consister qu'en ceci : trouver un moyen de faire entrer les qualités du monde sensible dans le corps du sujet percevant.

Avant d'avancer quelques arguments à l'appui de ce point de vue peu orthodoxe, je veux prévenir une objection. Une telle explication du mécanisme perceptuel, dira-t-on, est trop naïve pour être prêtée à Aristote. En effet, une fois les figures présentées sur une espèce d'écran, de *tabula*, dans le cerveau, ne faudrait-il pas postuler un œil, à savoir l'œil de l'esprit, qui les verrait ? La question du mécanisme perceptuel ne nous condamnerait-elle pas alors à une régression à l'infini ? J'accorde que l'explication aristotélicienne donnerait prise au reproche de naïveté, mais, ajouterai-je, cette naïveté serait partagée par plusieurs personnes dont l'intelligence et la subtilité ne sauraient être mises en question. La plus élaborée des théories de la perception que l'Antiquité nous ait léguées est celle d'Epicure et des épicuriens. Or, elle fonctionne de cette manière « naïve ». Une fois les *simulacra* (qui sont des entités tout à fait matérielles) entrés dans le cerveau, l'explication semble à son terme. Plus récemment, les expériences de Hubel et Wiesel n'auraient jamais agité à ce point la communauté savante si cette dernière n'avait été toute disposée à croire que la perception pourrait n'être que la reconstitution dans le cerveau d'images du monde extérieur. Je ne vois donc pas ce qu'une naïveté si commune pourrait avoir d'humiliant pour Aristote.

Quels arguments permettent donc d'affirmer qu'Aristote ne faisait pas la distinction entre la qualité de l'organe central et celle du « perçu » ? J'en avancerai quatre.

1. Aristote, du moins dans le traité *De l'âme*, proposait une doctrine hylémorphiste. Il voulait que l'âme soit tout simplement la forme du corps vivant, c'est-à-dire que l'âme ne consiste que dans les capacités vitales du corps vivant⁷. L'âme sensitive, donc, n'est que la capacité de sentir, capacité qui siège dans un organe. Or, ce schéma général interdit l'idée d'une sorte d'espace psychique non-spatial dans lequel les « perçus » apparaîtraient. Aucun des deux mots de ces textes qui seraient capables de signifier « perçu » – *aisthêma* et *phantasma* – ne peut donc désigner une entité que nous appellerions « mentale ». Ils désignent plutôt ce que subit un organe, spécial ou central, quand il exerce sa capacité de recevoir la forme d'un objet perçu sans la matière. Bref, puisqu'un hylémorphisme au sens strict ne laisse pas place aux entités mentales, Aristote ne pouvait postuler ce que nous appelons un « perçu ».

2. Il faut compter parmi les doctrines les plus caractéristiques d'Aristote que la forme ne peut exister séparée de la matière⁸. Donc, si, dans la perception, le sens reçoit la forme de l'objet perçu, il faut en fin de compte que ce soit une matière quelconque qui reçoive cette forme. Pour que mon « perçu » d'un objet soit distinct de votre « perçu » du même objet⁹, il faut

que la forme de l'objet s'imprime sur un bloc de matière en moi distinct du bloc de matière en vous. La matière est, en effet, principe de l'individu en tant qu'individu. On ne comprendrait donc pas que l'âme sensitive fût non-matérielle. Si, d'une part, il faut absolument que les formes de l'objet, pour exister en nous, soient mises en matière en nous, si, d'autre part, Aristote n'a jamais postulé une matière psychique à cette fin, les formes ne peuvent s'imprimer en nous que dans la matière au sens normal du terme. D'où l'impossibilité pour Aristote de concevoir le « perçu » comme entité mentale.

Ici surgit un autre problème. Comme nous l'avons déjà vu, l'âme (a) n'est pour Aristote que la forme du corps vivant, et (b) reçoit, dans la perception, la forme de l'objet perçu. Or, la combinaison de ces deux doctrines semble avoir pour résultat que, dans la perception, la forme s'imprime non pas dans la matière mais dans la forme. J'ai longtemps cru que la théorie d'Aristote se heurtait ici à des difficultés insurmontables. Aristote fait penser à qui aurait passé la nuit à construire un amplificateur très complexe pour se buter à l'aube sur deux dernières fiches mâles. Il semble avoir été acculé à une théorie homosexuelle de la perception.

Mais ces difficultés ne sont que superficielles. Aristote lui-même plaisante à ce sujet quand il dit que l'âme est une forme de formes, ainsi que la main est un outil d'outils¹⁰. Dire que l'âme reçoit la forme de l'objet perçu, ce n'est là qu'une façon de parler. Qu'est-ce que l'âme, sinon les capacités vitales du corps vivant ; l'âme sensitive, sinon la capacité de sentir ? Or la capacité de sentir, c'est ce qu'Aristote appelle le sens, et le sens, c'est la capacité de l'organe de recevoir la forme d'un objet sans la matière. Dire que l'âme reçoit la forme, se traduit alors ainsi : « la capacité de l'organe de recevoir la forme reçoit la forme ». Personne n'aura de difficulté à voir à travers ce pléonasme qu'Aristote veut tout simplement dire que l'organe actualise sa capacité de recevoir la forme.

3. Le mécanisme perceptif aristotélicien ne s'étend pas à la sensation des états du corps, tels que la douleur, le chaud, le froid, etc. Aristote semble croire que pour un corps vivant, être chaud, c'est avoir chaud – se sentir chaud – sans qu'il y ait nécessité d'une transmission de message à l'organe central. (Rien dans la psychologie d'Aristote ne correspond à l'image du corps selon Merleau-Ponty.) Il écrit, par exemple dans le *De motu animalium*, que les émotions provoquent parfois le froid ou la chaleur dans une partie spécifique du corps ou dans le corps entier¹¹. Mais Aristote ne ressent pas le besoin d'expliquer ni comment l'organe central se rend compte qu'un frisson local est local, ni comment il le localise.

Voici un autre argument du même type, mais plus compliqué. Il a trait à

l'enveloppe d'air qui croît sur la surface du corps selon le traité *De l'âme*, B, 11. Dans ce chapitre, Aristote se demande si l'organe du toucher est la peau, ou si la peau n'est que le médium du toucher, l'organe siégeant quelque part à l'intérieur. Il adopte finalement cette dernière position, car il tient à ce que chaque sens ne perçoive qu'un seul continuum de qualités sensibles. Or le toucher fait ici problème, puisqu'il distingue non seulement le continuum des textures, mais aussi celui des températures. Aristote enseigne donc qu'il y a en fin de compte deux sens du toucher et deux organes, bien que nous les confondions en un seul parce qu'ils sont entourés d'une enveloppe de peau. Pour nous en convaincre, il formule l'hypothèse selon laquelle le corps serait emballé dans une enveloppe d'air qui croîtrait avec la peau et qui ferait donc partie de l'animal. Nous croirions alors, suggère-t-il, que la vision, l'audition, et l'odorat constituent tous les trois un seul sens. L'idée qui semble sous-tendre le raisonnement d'Aristote, c'est que nous sommes immédiatement conscients de l'endroit exact sur la surface du corps frappé par un stimulus sensoriel. Rien, pourtant, n'explique comment cette information est transmise à l'organe central. Tout simplement le corps *est* conscient d'être frappé là où il est frappé. Peut-être ne s'agit-il pas ici cependant d'une position réfléchie d'Aristote, mais plutôt de l'un de ses présupposés. Très souvent, pour parvenir à comprendre une doctrine d'une autre époque que la nôtre, il nous faut faire abstraction des progrès théoriques survenus entre temps.

Or, thèse ou simple présupposé, cette idée d'Aristote selon laquelle le corps vivant *est* tout simplement conscient de son état, prouve néanmoins qu'il ne distingue pas entre « perçu » et organe central, et ce, pour la raison suivante. Si, pour un corps vivant, avoir un doigt chaud et avoir chaud au doigt, c'est tout un, sans qu'il y ait pour cela long processus de transmission de stimulus, si être frappé à l'oreille par un son équivaut à sentir le son dans l'oreille, nous pouvons dire que pour l'organe central avoir la forme d'un âne équivaut à sentir la forme d'un âne. Autrement dit, Aristote ne sent pas le besoin d'expliquer comment on passe d'être X à se sentir X : quand un objet sensitif est X, il se sent X. Voilà précisément ce que c'est qu'être sensitif.

Ceci jette peut-être de la lumière sur un point qui a toujours semblé mystérieux. Aristote veut que pour toute perception il y ait un médium entre l'organe et l'objet. Il répète que si l'on met l'objet directement sur l'organe, ce dernier ne perçoit rien. C'est d'ailleurs aussi l'une des raisons pour lesquelles il soutient que l'organe du toucher siège à l'intérieur : autrement, il n'y aurait pas de médium.

Il se peut qu'Aristote ait conçu la perception pour ainsi dire comme une

excroissance de la sensation que le corps vivant possède de son état propre. Après avoir conçu pendant plusieurs siècles la sensation comme parasite de la perception, nous revenons maintenant à cette ancienne façon de voir les choses. La perception n'est qu'une capacité d'avoir cette relation avec le monde extérieur que le corps vivant a déjà avec lui-même. Un organe sensitif diffère du reste du corps en ceci : il ressent les qualités qu'il acquiert, mais non *comme* des qualités acquises par cette partie du corps. D'où une compréhension approfondie de la formule selon laquelle, dans la perception, le sens reçoit la forme de l'objet perçu sans la matière, car, dans la sensation corporelle, la qualité existe toujours dans sa matière propre, par exemple, le chatouillement dans le coude. Je ne voudrais pas m'aventurer jusqu'à dire qu'Aristote opérait une distinction explicite entre perception et sensation. Il n'en avait même pas le vocabulaire : le *Corpus* ne contient aucun mot qui signifie sensation corporelle.

4. Dans le traité *De la mémoire*, Aristote enseigne que chercher dans la mémoire, c'est chercher une image dans un substrat matériel¹². Le mot que je traduis par « image » ici est *phantasma*. Or, s'il y avait un mot dans le *Corpus* apte à signifier « perçu » ou « représentation mentale », ce serait le mot *phantasma*, en vertu de son lien avec *phainomai* (apparaître). Mais Aristote affirme sans ambiguïté que le *phantasma* est dans la matière. Le fait donc que le mot le plus apte à traduire « perçu » ait une signification purement matérielle nous indique qu'Aristote n'opérait aucune distinction entre la qualité de l'organe et celle du « perçu ».

L'aboutissement du mécanisme perceptuel chez Aristote, c'est donc la qualité qui est acquise par l'organe central. Cette qualité est celle-là même qui *apparaît* dans la perception. Il faut donc qu'il y ait, pour Aristote, une poupée du monde extérieur près du cœur. Un texte du *De motu animalium* indique d'ailleurs que la région du cœur se transforme de solide en liquide, puis de liquide en solide, de dure en molle, puis de molle en dure¹³. Ceci permet à la poupée de se dissoudre et de se reconstruire au rythme du mouvement des yeux. Mais cette poupée près du cœur, nous reste-t-il à demander, ressemble-t-elle à ce dont elle est la poupée ?

III

Si nous acceptons ces arguments et sommes par là persuadés qu'Aristote ne faisait pas intervenir les « perçus » dans sa théorie, alors les trois problèmes du réalisme perceptuel se réduisent à deux, celui de la ressemblance entre l'objet et l'organe spécial et celui de la ressemblance entre l'objet et l'organe central. Ce dernier problème est le principal : il

s'agit de savoir si le monde est tel que nous le percevons. Le premier ne concerne que le mécanisme de la perception. A ces deux questions, il y a cinq réponses possibles, illustrées par les modèles (4), (5), (6), (7), et (8) du diagramme. J'aborderai d'abord la première question : la qualité de l'organe spécial ressemble-t-elle à, ou n'est-elle que le corrélat de la qualité de l'objet ? Puisque c'est justement le réalisme de la perception qui est en cause, nous ne pouvons pas, bien sûr, préjuger de la vraie nature des qualités qui siègent dans l'objet extérieur ou dans l'organe spécial, qualités que nous ne connaissons que telles qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire, par les *phantasmata* qu'elles provoquent dans l'organe central. Nous pouvons dire néanmoins si la qualité de l'objet et celle de l'organe spécial, telles qu'elles nous *apparaissent*, se ressemblent. Si nous disons « oui », nous tenons la preuve que, quelle que soit la vraie nature de ces qualités, cette nature est la même de part et d'autre.

Je pense qu'Aristote croyait que la qualité d'un objet est reproduite dans l'organe spécial. On a remarqué depuis longtemps que lorsqu'une personne regarde, par exemple, un arbre, l'image de cet arbre apparaît dans sa pupille, et peut y être vue par un autre. Le mot grec qui signifie « pupille » (*korê*) signifie « petite poupée ». Platon dit dans le *Premier Alcibiade* que lorsque nous regardons l'œil d'une personne qui nous regarde, nous y voyons une petite poupée de nous-même¹⁴. Il est probable qu'Aristote acceptait cette idée commune.

Le texte qui me persuade ici davantage est celui qui traite du son et de l'audition, traité *De l'âme* B, 8. Aristote y affirme qu'un son est produit quand un volume d'air délimité par les parois d'un vaisseau est frappé et mis en mouvement¹⁵. Cela constitue, pour ainsi dire, le générateur propre du son. Or, il est très remarquable que lorsqu'Aristote décrit la physiologie de l'oreille, il se la représente comme un organe creux et plein d'air¹⁶. Bien qu'en général ou bien l'air ou bien l'eau puisse servir de médium au son, c'est d'air qu'il faut que l'oreille soit pleine. Bizarrerie seulement apparente ! En effet, l'air qui remplit l'oreille appartient non au médium, mais à l'organe, organe qui doit contenir de l'air, car seul un vaisseau plein d'air peut être sonore. Aristote décrit l'oreille comme un vaisseau plein d'air et donc comme générateur propre du son, parce que dans sa théorie, elle doit devenir sonore. Cette description physiologique confirme la thèse selon laquelle, pour Aristote, la qualité de l'objet est reproduite dans l'organe.

Bien que l'on ne puisse le démontrer, j'incline à penser qu'Aristote supposait qu'un nez qui sent du soufre sent le soufre, et qu'une langue qui goûte au sel goûte le sel.

Comme second témoignage, considérons la doctrine selon laquelle la

capacité d'un sens à recevoir une forme consiste en la possession par l'organe d'une qualité moyenne entre deux extrêmes contraires. Par exemple, la couleur de l'œil doit être un intermédiaire entre le noir et le blanc et la transparence qui est la couleur de la pupille répond à cette condition. La langue est elle-même insipide et l'insipide constitue le milieu entre le sucré et le salé. Le nez lui-même n'a pas d'odeur et cette absence d'odeur peut être considérée comme le milieu entre le parfumé et l'âcre. Ce schème général ne suggère-t-il pas que l'organe reçoit une forme qui ressemble à celle de l'objet ? Parce que l'œil est maintenant transparent (incolore), il peut devenir rouge en regardant un objet rouge ; parce que la langue est maintenant insipide, elle devient salée en goûtant au sel ; parce que le nez n'a maintenant aucune odeur, il sent la rose quand il sent une rose¹⁷.

Cette discussion appelle une remarque sur un problème qui a souvent été soulevé, mais qui n'a jamais reçu, à mon avis, de réponse adéquate. Aristote soutient que la capacité sensitive d'un organe est un *logos*, un moyen terme entre qualités contraires¹⁸. D'où immédiatement la question : si la capacité sensitive consiste en la possession d'une qualité moyenne, pourquoi ne dirions-nous pas que l'eau (qui est transparente) voit, ou encore que les plantes (qui ne sont souvent ni chaudes ni froides) ressentent la chaleur – et ainsi de suite ? Je crois qu'Aristote avait une réponse à cette question, bien que les deux textes qui en traitent¹⁹ soient peu satisfaisants. Il avait en tête que ce « moyen » qui constitue la capacité sensitive devait être un moyen entretenu par un mécanisme quelconque – pour le dire dans un jargon moderne, par une sorte d'homéostat. Les plantes, bien qu'elles puissent être chauffées ou refroidies, ne ressentent pas cette chaleur ou ce froid parce qu'elles n'ont pas de mécanisme apte à toujours maintenir en elles la même température. Or, Aristote savait que les animaux ont un tel mécanisme. Ses études physiologiques montrent, en effet, son intérêt inlassable à en comprendre les détails²⁰. Ou encore, avait-il sans doute remarqué que l'œil mort perd sa limpidité, sa transparence, et devient trouble : le corps vivant possède un mécanisme homéostatique qui maintient la limpidité de l'œil. Le nez mort pue, et la langue malade a un goût amer²¹. La capacité sensitive n'est donc pas simplement la possession d'une qualité moyenne, mais plutôt la capacité de l'organe de toujours revenir à la qualité moyenne après en avoir acquis une autre. Se sentir chaud, ce n'est pas simplement être chaud, mais être chaud en essayant de redevenir ni-chaud-ni-froid. C'est parce que l'œil essaie de redevenir transparent qu'il remarque (*krinei*)²² la couleur qu'il a à l'instant. Ce n'est pas la possession du milieu qui constitue la capacité sensitive d'un organe mais sa quête constante du milieu²³.

IV

Nous avons prétendu d'abord qu'Aristote ne faisait pas de distinction entre la qualité de l'organe central et le mouvement de l'esprit qu'elle provoque. Il n'utilise pas les « impressions » de Hume ou les sentiments de Descartes. Pour lui, l'altération de l'organe est l'aboutissement du processus de la perception, et la qualité de l'organe central celle qui « apparaît » dans la perception.

Nous avons prétendu ensuite que, quelle que soit la vraie nature de la qualité qui siège dans l'objet, Aristote enseignait que l'organe *spécial* en acquérait une semblable. Nous en voulions pour preuve principale qu'Aristote construit l'organe de façon à lui permettre de ressembler à l'objet.

Il nous reste maintenant à soulever la grande question métaphysique : le vrai caractère de l'objet et de l'organe spécial ressemble-t-il au caractère qu'ils semblent avoir, c'est-à-dire au caractère de l'organe central ? Autrement dit, nous avons maintenant à faire le choix entre les modèles (4) et (5) du diagramme.

Ma stratégie se développera en deux temps. J'offrirai d'abord deux preuves textuelles de ce qu'Aristote supposait qu'il y a ressemblance entre l'organe central et l'organe *spécial*. Or nous avons déjà montré qu'il y a ressemblance entre l'objet perçu et l'organe spécial. Si donc nous acceptons la transitivité de cette ressemblance, il s'ensuit que l'organe central ressemble à l'objet perçu, que la poupée ressemble au monde dont elle est la poupée. Voilà qui constituera la partie positive de ma conclusion relative au réalisme de la perception chez Aristote. La seconde partie est plutôt négative : elle suggère une lecture neutralisante d'un texte fameux qui semble, *prima facie*, nier le réalisme de la perception.

Le premier argument à l'appui de la thèse selon laquelle l'organe central parvient à ressembler à l'organe spécial est la suivante. Aristote écrit dans le *De somniis* que les altérations d'un organe spécial sont transmises à l'organe central de la même manière que la chaleur est transmise à travers un corps²⁴. Or, la chaleur à un bout d'une cuillère ressemble à la chaleur à l'autre bout. Transmise à travers un corps, la chaleur reste la même. Si l'analogie est stricte, il faut donc que la qualité acquise par l'organe central ressemble à celle de l'organe spécial, qui, à son tour, ressemble à celle de l'objet. La caractéristique de l'organe central, la caractéristique qui apparaît dans la perception, ressemble alors à celui de l'objet.

Mon second argument textuel est emprunté, lui aussi, au *De somniis*. Aristote y élabore une analogie entre les canaux (*poroi*) menant des organes

spéciaux à l'organe central et une rivière²⁵. Les mouvements sensoriels sont comparés d'abord à des remous qui s'écoulent avec la rivière, ensuite à des images reflétées qui peuvent être claires mais se trouvent détruites si l'eau est agitée. Or, semble-t-il, Aristote se représente ainsi la transmission *normale* dans la perception comme le trajet d'une image intégrale dans une rivière sanguine. Les rêves et les hallucinations tiennent à une transmission des mouvements sensoriels qui n'est pas normale : la rivière sanguine est agitée et les images sont compromises. Non agitée, la rivière sanguine transmet sans défaut à l'organe central les images qui proviennent de l'organe spécial.

Si la forme de l'organe spécial ressemble à celle de l'objet perçu, et celle de l'organe central à celle de l'organe spécial, ne s'ensuit-il pas que la forme de l'organe central ressemble à celle de l'objet ? Aristote n'est-il pas réaliste au sens le plus étroit et littéral du terme ?

Un texte très frappant semble pourtant contredire cette conclusion. Dans le second chapitre du troisième livre du traité *De l'âme*, Aristote propose une théorie qui paraît nier le réalisme²⁶. Il y affirme, en effet, qu'il faut distinguer un perceptible potentiel d'un perceptible actuel d'une part, la potentialité d'une faculté sensitive de son actualité d'autre part. L'actualité du perceptible et l'actualité de la faculté sont une même chose ; leurs essences demeurent différentes, mais leurs existences sont identiques. Ces deux actualités se rencontrent dans un sujet qui perçoit. Aristote utilise cette théorie pour répondre à la question : sans la vision y aurait-il du noir ou du blanc ? Les perceptibles noir et blanc, explique-t-il, existeraient alors en puissance mais non en acte. Une ambiguïté systématique grève donc les mots qui désignent les perceptibles. Ils peuvent signifier ou la puissance ou l'acte. Or cette réponse nous fait penser à la doctrine de Locke touchant les qualités secondes, doctrine non-réaliste. La doctrine d'Aristote pourrait néanmoins être différente. La question qu'il faut soulever est celle-ci : le noir potentiel ressemble-t-il au noir actualisé, ou ce dernier noir n'est-il que le corrélat du premier ? Rien dans notre texte ne nous indique laquelle des deux réponses Aristote avait en tête. On pourrait objecter qu'il serait curieux de parler d'« ambiguïté », si les deux noirs ou les deux blancs se ressemblaient, et qu'Aristote n'était donc pas réaliste. Cependant, Aristote pourrait parler ici d'« ambiguïté » à d'autres fins que de nier la ressemblance des noirs ou des blancs. Il est possible, par exemple, qu'il ait en tête le fait que le noir peut être défini de deux façons différentes, dont l'une doit impliquer l'idée d'œil, l'autre pas. Il y a « ambiguïté » en ce sens lorsqu'Aristote explique ce que c'est pour un objet que d'avoir un son : « c'est la capacité de générer un son en acte entre lui-même et un organe

auditif »²⁷. Que le *definiendum* apparaisse dans le *definiens* n'est peut-être pas imputable à une erreur. Le « son » du *definiens* ne présuppose pas un organe : s'il le présupposait, la définition serait un pléonasme. Le « son » du *definiendum* par contre présuppose un organe. Or *cette* ambiguïté n'exige pas que la qualité du son diffère d'une définition à l'autre. Il peut donc très bien y avoir ambiguïté dans le mot « son » – son entendu ou son non-entendu – sans que le son entendu soit par là condamné à ne pas ressembler au son non-entendu. Il n'est donc pas du tout certain que le second chapitre du troisième livre du traité *De l'âme* nie le réalisme.

Nous avons débuté en nous demandant si la juste interprétation d'Aristote était physiologique et littérale ou non. Nous avons été ainsi conduits à nous interroger sur le réalisme de la perception chez Aristote. Nous avons alors soutenu une thèse préalable selon laquelle l'idée de « perçu » comme entité mentale n'intervient pas dans la théorie du Stagirite. La chaîne d'altérations qui constitue la perception prend fin avec l'altération de l'organe central ; c'est l'organe central qui a les qualités qui nous apparaissent. Nous avons ensuite avancé des arguments à l'appui des deux thèses suivantes. a) Quelles que soient leurs vraies natures, les qualités de l'organe spécial ressemblent à celles de l'objet perçu. b) Il y a ressemblance entre la forme acquise par l'organe spécial et celle qui est acquise par l'organe central. Chemin faisant, nous croyons avoir réussi à nous protéger d'un texte bien connu qui, au premier coup d'œil, menaçait notre interprétation réaliste d'Aristote.

JOHN THORP
Université d'Ottawa

NOTES

- 1 Une première ébauche du présent article a été présentée au congrès de l'A.C.P. à Saskatoon en juin 1979. Je remercie mes auditeurs de ce jour-là, ainsi que Guy Lafrance et François Duchesneau qui ont corrigé mon français très fautif. Le texte d'article a été corrigé par Pierre Laberge ; je le remercie du soin et de la sensibilité qu'il a apportés à cette tâche laborieuse.
- 2 On aurait peut-être cru pouvoir trancher la question en faveur de l'interprétation métaphorique en objectant qu'Aristote était trop fort en anatomie pour accepter l'absurde théorie de la poupée : ses dissections lui auraient montré qu'une telle poupée n'existait pas. Or une excellente étude de G.E.R. Lloyd, « The Empirical Basis of the Physiology of the *Parva Naturalia* », dans *Aristotle on Mind and the Senses*, ed. G.E.L. Owen, Cambridge, 1978, prouve qu'Aristote n'avait pas fait de dissections, et que ses connaissances de l'anatomie intérieure n'étaient que celles qu'on acquiert, pour ainsi dire, par accident.
- 3 423b20 ff.
- 4 422b23 ff.

- 5 Du moins, la figure perçue semble répliquer la figure formée par les points sur la glande pinéale d'où sortent les esprits. Descartes, *Traité de l'homme*, dans ses *Oeuvres philosophiques*, Tome I, Garnier, 1963, v.g. p. 462.
- 6 D.H. Hubel et T.N. Wiesel, *Journal of Physiology*, tomes 148 et 160.
- 7 *De anima*, B, chapitres 1 et 2.
- 8 à l'exception de certains cas très spéciaux comme celui du premier moteur.
- 9 446b23.
- 10 432a1.
- 11 702a2.
- 12 453a15.
- 13 702a7.
- 14 132e à 133a.
- 15 419b14ff.
- 16 420a9.
- 17 Ce schème rend assez mal compte du son. Il est difficile de retrouver dans l'insonore un milieu entre le haut et le bas. Le milieu entre le haut et le bas est un son de ton moyen, non l'insonore. Aristote dit pourtant que l'air de l'oreille a son propre mouvement, mais que nous n'entendons pas ce son de l'organe lui-même (420a16). Il reste donc fidèle à son principe selon lequel l'organe possède une qualité moyenne non perçue par l'organe qui la possède. L'œil ne voit pas sa propre couleur ; le nez ne sent pas sa propre odeur et ainsi de suite. Il reste pourtant difficile de concevoir un continuum sonore qui, allant de l'aigu au grave, passerait par l'insonore.
- 18 424a32.
- 19 424a3ff., 438a5ff.
- 20 470a7ff., 478a16ff., 480b18ff., 482a16, 483b6.
- 21 422b7.
- 22 424a5.
- 23 De la même manière, à l'état naturel, l'organe central serait transparent, insipide, inodore, intangible, ni-chaud-ni-froid. Mis à part une étendue spatiale, il ne serait en lui-même rien et il pourrait donc « devenir » tout objet sensible !
- 24 459b1.
- 25 461a4-30.
- 26 425b25-426a26.
- 27 419b8.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100