

Université de Montréal

**Perception, jugement et erreur  
dans les *Quaestiones De anima*  
de Nicole Oresme**

par

Laurie Lapointe-Beaudoin

Département de philosophie  
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des arts et des sciences  
en vue de l'obtention du grade de maîtrise  
en philosophie  
option recherche

août 2010

© Laurie Lapointe-Beaudoin, 2010

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures et postdoctorales

Ce mémoire intitulé :

Perception, jugement et erreur dans les *Quaestiones De anima* de Nicole Oresme

Présenté par :

Laurie Lapointe-Beaudoin

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

François Duchesneau, président-rapporteur

David Piché, directeur de recherche

Claude Panaccio, membre du jury

## Résumé

Dans la question 10 du livre II de son commentaire au traité *De l'âme* d'Aristote, Nicole Oresme soulève la question suivante : est-ce que le sens se trompe relativement à son objet propre? S'attaquant à la problématique de l'illusion sensible, il soutient qu'il y a effectivement place pour l'erreur dans la connaissance sensible puisque les facultés sensibles de l'âme ont la capacité de former des jugements. Influencé par le modèle perspectiviste de la vision, Oresme met l'accent sur le rôle des sens internes, plutôt que les sens externes, dans la perception. Ce mémoire de maîtrise a pour but d'élucider les notions de « concept » (*conceptus*), « jugement » (*iudicium*) et « discours » (*discursus*) telles qu'Oresme les emploie dans le deuxième livre de ses *Quaestiones De anima* et est accompagné d'une traduction des questions I.4, II.8-15 et II.21 des *Quaestiones De anima*.

**Mots-clés** : philosophie médiévale; Nicole Oresme; *Quaestiones De anima*; connaissance; sens; vision; sensation; perception; concept; jugement; *discursus*; erreur; illusion; *perspectiva*

## **Abstract**

In question 10 of book II of his commentary on Aristotle's *De anima*, Nicole Oresme asks whether the senses can be deceived about their proper objects. Tackling the issue of sense illusion, he maintains that there is indeed error in sense cognition since the sensitive faculties of the soul can form judgments. Influenced by the perspectivist account of vision, Oresme highlights the role of the internal senses, rather than the external senses, in perception. This master's thesis aims to elucidate the notions of « concept » (*conceptus*), « judgment » (*iudicium*) and « discourse » (*discursus*) as Oresme uses them in book II of his *Quaestiones De anima* and includes a French translation of questions I.4, II.8-15 and II.21 of the *Quaestiones De anima*.

**Keywords** : medieval philosophy; Nicole Oresme; *Quaestiones De anima*; knowledge; sense; vision; sensation; perception; concept; judgment; *discursus*; error; illusion; *perspectiva*

## Table des matières

Introduction .....	6
Le texte à l'étude : Les <i>Quaestiones De anima</i> ( <i>Questions sur le traité De l'âme</i> ).....	8
L'influence de la tradition perspectiviste .....	9
Les paramètres généraux de la théorie de la connaissance d'Oresme.....	13
Le texte en question : « Est-ce que le sens peut se tromper relativement à son objet propre ? » (QDA, II.10) .....	21
Le sens agent .....	24
Les sens internes.....	26
Les sensibles communs .....	32
La description des activités discursive et judicative du sens interne dans le livre II des <i>Quaestiones De anima</i> .....	37
Jugements immédiats et jugements à l'aide d'un discours du sens interne : les antécédents de cette distinction chez Alhacen et Roger Bacon .....	41
La nature des activités discursive et judicative du sens interne .....	56
L'activité discursive du sens interne : la perception des sensibles communs .....	56
L'activité judicative du sens interne : la problématique.....	60
Le concept sensitif.....	61
Qu'est-ce que le concept sensitif ? .....	69
La différence entre les capacités cognitives sensible et intellectuelle.....	78
Le discours ( <i>discursus</i> ) du sens interne.....	88
Le discours et le jugement du sens : conclusion.....	95
L'erreur dans le sens.....	97
Conclusion générale .....	103

Bibliographie .....	105
---------------------	-----

**Annexe – Traductions des *Quaestiones De anima* d’Oresme..... i**

Livre I, question 4 - Est-ce que la connaissance des accidents contribue à connaître la substance ? .....	i
Livre II, question 8 : Est-ce que le sens est une puissance passive ? .....	x
Livre II, question 9 : est-ce qu’il y a un sens agent ? .....	xx
Livre II, question 10 – Est-ce que le sens se trompe relativement à son objet propre ? .....	xxviii
Livre II, question 11 – Est-ce que les sensibles communs sont des sensibles par soi ? .....	xxxvi
Livre II, question 12 – Est-ce qu’il y a cinq sensibles communs, et pas un plus grand nombre ? .....	xliv
Livre II, question 13 – Est-ce que la position [ <i>situs</i> ] et la grandeur sont des sensibles communs ? .....	l
Livre II, question 14 – Est-ce que le nombre et la figure sont des sensibles communs ? .....	lx
Livre II, question 15 – Est-ce que le mouvement est l’un des cinq sensibles communs ? .....	lxvii
Livre II, question 21 – Est-ce qu’il y a quatre puissances sensibles internes, à savoir le sens commun, la phantasie, la cogitative et la mémorative ? .....	lxxxviii

## Remerciements

Je tiens à remercier en premier lieu mon directeur de mémoire, David Piché, pour son soutien tout au long de mes recherches : pour ses commentaires et suggestions quant au contenu de ce mémoire, pour son aide relativement à la traduction des textes latins, pour sa grande disponibilité et pour ses encouragements répétés. Ce fut un plaisir de m'initier à la recherche en philosophie médiévale à ses côtés.

J'aimerais également remercier les évaluateurs de ce mémoire, François Duchesneau et Claude Panaccio.

Toute ma gratitude va aux membres de ma famille et à mes amis qui ont su m'épauler tout au long de ces travaux de maîtrise : un merci tout particulier à mon mari et à mes parents.

Enfin, j'aimerais remercier le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) ainsi que le Fonds québécois de la recherche sur la société et la culture (FQRSC) pour leur appui financier pendant les deux dernières années.

## Introduction

Ce mémoire s'intéressera à la thématique de la connaissance sensible, et plus précisément de la perception, du jugement et de l'erreur, dans le Commentaire au traité *De l'âme* d'Aristote (*Quaestiones De anima*) (v.1345-1350) de Nicole Oresme (v.1321-1382), théologien français d'origine normande ayant étudié et enseigné à l'Université de Paris pendant les années 1340-1350. À l'origine de ce mémoire se trouve la lecture du *De causis mirabilium* (Des causes des merveilles), aussi connu sous le nom de *Quodlibeta*, un traité généralement attribué à une période plus tardive de la vie d'Oresme (1370), dans lequel il cherche à montrer que de nombreux phénomènes considérés comme des merveilles pourraient être expliqués par des causes naturelles. Plusieurs de ces cas merveilleux rapportés par Oresme concernent les opérations des divers sens externes (vue, ouïe, toucher, goût) : il s'agit de cas d'illusions sensibles, tel l'exemple du bâton qui apparaît brisé dans l'eau. L'une des thématiques centrales du *De causis mirabilium* est donc celle de l'erreur sensible. Toutefois, les argumentations proposées par Oresme dans ce traité ont un caractère général et souvent schématique.

C'est pourquoi je me suis tournée du côté des *Quaestiones De anima*, et plus précisément du côté du livre II qui porte sur la connaissance sensible, afin de vérifier si Oresme y offre une explication plus détaillée et argumentée de l'erreur sensible. Le point de départ de ce mémoire se trouve donc dans la question 10 du livre II, intitulée : « est-ce que le sens se trompe relativement à son objet propre ? ». Toutefois, comme l'indique Oresme lui-même, afin de déterminer de quelle manière le sens se trompe, il faut déterminer de quelle manière il juge, puisque le jugement est le lieu de la vérité et de la fausseté. L'enquête concernant l'erreur sensible nous mènera donc à nous interroger sur la nature de la connaissance sensible.

Il est d'usage, en psychologie contemporaine, de distinguer la sensation, l'activité psychique qui résulte d'une stimulation physiologique de l'organe sensoriel et qui initie l'acte cognitif, de la perception, qui est une activité interprétative qui s'accomplit sur la base des données fournies par la sensation<sup>1</sup>. Par contre, les penseurs du Moyen Age, dont Oresme, ne posent pas une telle distinction entre les verbes « sentir » (*sentire*) et « percevoir » (*percipere*) qui sont utilisés indifféremment pour désigner la connaissance sensible. Ils reconnaissent néanmoins une distinction semblable, puisqu'ils admettent, en plus des cinq sens externes,

---

<sup>1</sup> Voir, par exemple, l'article « perception » du *Vocabulaire des sciences cognitives* (1998).

l'existence de sens internes qui accomplissent un travail cognitif sur les données sensibles avant qu'elles ne soient transmises à l'intellect. Étant donné qu'Oresme estime que la sensation n'est complétée qu'au niveau des sens internes, ceux-ci étant le lieu du jugement et de l'erreur sensibles, j'ai privilégié, dans le titre de ce mémoire, le terme « perception », lequel conserve, pour le lecteur contemporain, sa connotation de travail interprétatif ayant lieu suite à la pure sensation.

En explorant cette thématique de la perception, du jugement et de l'erreur dans le sens, je serai amenée à aborder les problématiques suivantes : est-ce que le sens est actif ou passif dans l'acte de sensation ? ; est-ce que ces entités cognitives que sont le concept et le jugement, admises au niveau de l'intellect, sont présentes également dans le sens et comment se distinguent-elles de celles de l'intellect ? ; et finalement, comment, et au moyen de quelles facultés, ces jugements sont-ils posés ?

Le mémoire suivra le plan suivant : après avoir brièvement présenté l'œuvre à l'étude, je rappellerai l'importance de tenir compte de la tradition perspectiviste, et particulièrement de la *Perspective* d'Alhacen, dans l'interprétation des propos d'Oresme, puis je mettrai en place les principes généraux sous-tendant sa théorie de la connaissance. Je passerai ensuite à l'analyse de la thématique comme telle en offrant un résumé de la réponse d'Oresme à la question qui est le point de départ de ma réflexion, soit la question II.10 consacrée à l'erreur sensible, pour ensuite faire ressortir sa conception du sens comme à la fois actif et passif ainsi que sa théorie des sens internes. Finalement, je mettrai en lumière le fait qu'Oresme conçoit l'activité du sens interne comme étant à la fois discursive et judicative en présentant et en analysant un corpus de textes tirés du livre II de son commentaire au traité *De l'âme*, tout en faisant intervenir certaines questions tirées des autres livres (I et III). Je montrerai alors comment Oresme défend l'idée de la présence de concepts et de jugements au niveau sensitif et chercherai comment ceux-ci peuvent être compris par comparaison avec les concepts et les jugements de l'intellect ; j'exposerai également pourquoi certains types de jugements doivent être précédés d'un acte discursif.

Étant donné que les *Quaestiones De anima* de Nicole Oresme n'ont pas encore été traduites, j'ai dû, pour mener cette étude de la théorie de la connaissance sensible oresmienne, procéder à la traduction d'un groupe de questions du livre II, les questions 8 à 15 et la question 21, ainsi que la question 4 du livre I, en me basant sur l'édition du texte latin de Benoît Patar. Ces traductions françaises ont été annexées au présent mémoire afin que le lecteur puisse s'y référer.

## Le texte à l'étude : Les *Quaestiones De anima* (Questions sur le traité De l'âme)

Les traités aristotéliens, dont le traité *De l'âme*, étaient à la base de l'enseignement dispensé dans les Facultés des arts pendant l'époque médiévale tardive. Les *Quaestiones De anima* de Nicole Oresme, tout comme ses autres recueils de questions portant sur les traités aristotéliens<sup>2</sup>, datent de la période pendant laquelle Oresme a enseigné à l'Université de Paris, laquelle s'étend d'environ 1345 à 1362, moment où Oresme quitte le poste de grand-maître du Collège de Navarre auquel il avait été nommé en 1356. Puisque le grade de maître en théologie était requis pour occuper la fonction de grand maître, il est fort probable qu'Oresme n'enseignait plus à la Faculté des arts en 1356. Nous savons également, d'après une liste datée de l'automne 1348, qu'Oresme était déjà étudiant en théologie à ce moment et qu'il avait donc complété les sept années d'études requises pour obtenir le grade de maître ès arts, à la suite desquelles il avait pu commencer son enseignement universitaire. En ce qui concerne les *Quaestiones De anima* comme telles, l'éditeur du texte, Benoît Patar, les situe entre 1345 et 1350<sup>3</sup>.

En ce qui concerne la forme de ce texte, il faut se rappeler que la *quaestio* est d'abord et avant tout une méthode d'enseignement et de recherche développée au sein des universités, dont le but est de mettre au jour la signification de passages que le maître juge problématiques dans le texte à l'étude<sup>4</sup>. La *quaestio* (ou *quaestio disputata*) adopte une forme dialectique qui met en opposition deux positions contraires relativement à une question. D'ailleurs, dans les *Quaestiones De anima* d'Oresme, l'emploi de l'adverbe interrogatif « *utrum* » dans l'énoncé de la question sous-entend précisément qu'il s'agit de choisir l'une ou l'autre position : « *quod*

---

<sup>2</sup> Nous sont parvenues des *quaestiones* sur les œuvres aristotéliennes suivantes : *De generatione et corruptione* (éd. S. Caroti), *Physica* (éd. partielle S. Kirschner), *De celo* (éd. C. Kren), *Meteorologica* (éd. partielle S. McCluskey), *Parva naturalia (De sensu et sensato)* (éd. J. Agrimi; l'attribution n'est pas définitive, ces questions sont soit d'Oresme, soit d'Albert de Saxe).

<sup>3</sup> Pour une biographie plus détaillée de la vie d'Oresme, voir, en particulier, Menut 1970, p. 13-22, et plus précisément p. 13-14 pour la période universitaire, et Patar 1995, p. 12\*-14\* pour une biographie, p. 107\*-108\* pour la datation des *Quaestiones De anima*; voir également Clagett 1968, p. 3-5; Marshall 1980, p. 1-6; Neveux 1990.

<sup>4</sup> Je n'offre ici qu'une caractérisation très générale de la *quaestio* à titre introductif ; plusieurs autres précisions et distinctions supplémentaires seraient de mise. Pour une excellente présentation synthétique de la *quaestio* (en fait, de manière plus précise, de la *quaestio disputata*), voir l'article de B. Bazan (Bazan 1982). Pour une étude plus pointue des méthodes d'enseignement à la Faculté des arts de Paris en particulier, aux XIIIe et XIVe siècles, voir Weijers 1995. Finalement, pour un bref survol de la pédagogie scolastique, voir, par exemple, l'introduction à la philosophie médiévale de De Rijk (De Rijk, 1985, p. 99-101).

*sic* » ou « *quod non* ». Après avoir présenté une série d'arguments en faveur de la position contraire à celle qu'il va adopter, bref, les objections à la thèse qu'il va soutenir, le texte présente des arguments qui contredisent ces objections initiales (« *Oppositum...* » ou « *In oppositum* ») sont les expressions privilégiées par Oresme dans les *Quaestiones De anima*). Oresme présente ensuite sa propre réponse à la question et termine en réfutant les objections soulevées (« *ad rationes in oppositum* »). Il faut souligner que les *quaestiones*, qui étaient d'abord soutenues de manière orale devant un public, sont ensuite diffusées par écrit à partir des notes prises par un ou plusieurs des auditeurs; ces comptes rendus, les *reportationes*, étant par la suite révisés et remaniés par le maître pour leur donner une forme plus polie ou plus définitive. Il faut cependant noter que toute *quaestio* n'est pas nécessairement issue d'un débat réel et qu'il s'agit parfois aussi d'un simple procédé littéraire<sup>5</sup>. La *quaestio* se distingue de la *lectio*, laquelle consiste en une lecture commentée qui reste proche de la lettre du texte et qui est généralement donnée avant d'aborder les *quaestiones*. Ainsi, Benoît Patar a édité en tête des *Quaestiones De anima* une *Expositio* qu'il attribue à Oresme, c'est-à-dire une exposition littérale du sens du traité *De l'âme* d'Aristote.

## L'influence de la tradition perspectiviste

Le genre littéraire et la datation des *Quaestiones De anima* ayant été établis, il est nécessaire, afin d'offrir une juste appréciation de la théorie de la connaissance d'Oresme, de tenir compte de l'influence capitale d'une branche de la science médiévale, la perspective (*perspectiva*). De manière générale, celle-ci peut être définie comme ayant pour sujet la vision et comme visant à déterminer la manière dont nous voyons<sup>6</sup>. Par exemple, dans le *De ortu scientiarum* (*De l'origine des sciences*), rédigé vers 1250, Robert Kilwardby affirme :

« On peut affirmer de manière appropriée que le sujet de cette science est la manière de voir [*modus videndi*]; sa fin propre et proche, la connaissance d'une telle manière <de voir> ou la perfection de notre faculté de voir par une telle connaissance; la description <de cette science> : qu'elle est une science

---

<sup>5</sup> Biard 2005, p. 227.

<sup>6</sup> Lindberg 1996, p. lxxviii. David Lindberg, dans son introduction à la *Perspective* de Roger Bacon, offre un excellent panorama des sources de la tradition perspectiviste dans l'Occident latin, voir Lindberg 1996, p. xxv-lxxvii.

spéculative de la faculté de voir humaine perfective quant à la connaissance des différents modes de la vision »<sup>7</sup>.

Ainsi définie, il est clair que la perspective ne se réduit pas uniquement à une optique géométrique, c'est-à-dire à une étude mathématique des rayons qui sont reçus par l'œil<sup>8</sup>. Il s'agit également d'une science naturelle visant à mettre au jour les structures cognitives chez l'observateur qui rendent possible la vision ainsi que le fonctionnement de celles-ci. Il n'est donc pas étonnant que les traités perspectivistes aient exercé une influence considérable sur la psychologie et la gnoséologie des XIIIe et XIVe siècles, comme l'a bien montré Katherine Tachau dans *Vision and Certitude in the Age of Ockham* (1988).

À cet égard, l'une des œuvres perspectivistes qui ont exercé une influence déterminante en Occident latin est sans aucun doute la version latine du traité *Kitab al-manazir* (*Traité d'optique*) rédigé en arabe par le penseur d'origine perse Ibn al-Haytham (v.965-v.1041), connu sous le nom latinisé d'Alhacen<sup>9</sup>. Ce traité est traduit en latin, probablement dans la première moitié du XIIIe siècle, sous le titre *De aspectibus* (*Des visions* ou *Des apparences*) ou *Perspectiva* (*Perspective*)<sup>10</sup>. Roger Bacon (v.1212/1220-1292) en fera un usage abondant dans son traité *De multiplicatione specierum* (*De la multiplication des species*; complété probablement à la fin des années 1250 ou au début des années 1260, et au plus tard en 1267); et dans sa *Perspective*, laquelle constitue la cinquième partie de *l'Opus maius*, et qui circulait

---

<sup>7</sup> Sauf indication contraire, toutes les traductions françaises des citations d'auteurs médiévaux sont de moi. « Huius igitur scientiae subiectum potest apte dici modus videndi; finis proprius et propinquus, cognitio talis modi vel perfectio nostri aspectus per talem cognitionem; descriptio, quod est scientia speculativa humani aspectus perfectiva quoad cognitionem diversorum modorum visionis. », Robert Kilwardby, *De Ortu scientiarum*, éd. A. G. Judy, chap. 13, §78, p. 36.

<sup>8</sup> Il est important de préciser qu'il existait, à l'époque médiévale, une controverse quant à la provenance des rayons. Selon les partisans de l'extramission, les rayons sont émis par l'œil et rendent visibles les objets extérieurs en les illuminant, tandis que pour les partisans de l'intromission, les rayons sont émis par les objets extérieurs et reçus par l'œil. Cependant, je ne tiendrai compte que de la théorie de l'intromission des rayons dans ma présentation des sources perspectivistes d'Oresme, puisque ces auteurs, tout comme Oresme, adoptent la position de l'intromission des rayons visuels (Alhacen, Witelo), ou du moins, adoptent un schéma explicatif en partie « intromissionniste » (Roger Bacon). Sur cette question de manière générale, consulter Lindberg 1996, *op.cit.*, et Lindberg 1976 (particulièrement, p. 114-116 pour Bacon) ; à propos de la position d'Oresme, consulter Lindberg 1976, p. 136-137. Oresme rejette explicitement la théorie de l'extramission des rayons visuels dans la *QDA* II.8, 176.91.

<sup>9</sup> Suivant l'usage de certains auteurs d'études récentes sur Alhacen (par exemple Lindberg 1996, Smith 2001), j'ai préféré cette graphie, que l'on retrouve dans les textes médiévaux, à celle d'« Alhazen » qui aurait été utilisée pour la première fois dans l'édition de 1572 réalisée par Friedrich Risner. À ce sujet, voir Lindberg 1996, p. xxxiii, n. 75.

<sup>10</sup> Concernant la version latine du *Traité d'optique*, voir Sabra 1989, « The Medieval Latin Translation of the *Optics* and Risner's Edition of 1572 », p. lxxiii-lxxix. Un bref aperçu est donné par Smith 1981, p. 568, n. 1.

aussi de manière indépendante (v.1263-1275)<sup>11</sup>. La théorie de la propagation des *species* de Roger Bacon, élaborée en continuité avec la tradition latine à partir des textes grecs et arabes nouvellement traduits à la fin du XIIe et dans la première moitié du XIIIe siècle, a elle-même joué un rôle considérable dans l'élaboration d'une théorie de la connaissance par représentation et abstraction, et malgré les critiques qu'elle a suscitées (par exemple, celles d'Henri de Gand, de Pierre de Jean Olivi et de Guillaume d'Ockham, pour ne nommer que quelques auteurs), cette théorie d'inspiration perspectiviste a perduré avec force jusqu'à l'époque de Nicole Oresme. Peu après Roger Bacon, Witelo (v.1230-1292) rédige aussi une *Perspectiva* (v.1278) fortement inspirée d'Alhacen. Penseur d'origine polonaise, étudiant à la Faculté des arts de Paris dans les années 1250, Witelo aurait également eu connaissance des travaux de Bacon par l'intermédiaire de Guillaume de Moerbeke dans les années 1260, alors qu'il était présent à la cour papale de Viterbe. Comme Bacon, Witelo cherche à formuler une théorie perspectiviste cohérente à partir des différentes sources dont il disposait<sup>12</sup>.

Dans les *Quaestiones De anima*, Nicole Oresme fait un usage abondant des traités perspectivistes. Dans les questions 8 à 21 du livre II, Alhacen est cité nommément 32 fois et Witelo 4 fois. Oresme fait également référence deux fois à un « livre à propos des *species* », que l'éditeur du texte, Benoît Patat, identifie comme le *De multiplicatione specierum* de Roger Bacon, et une fois à la « *Perspectiva* de <l'évêque> de Lincoln », soit Robert Grosseteste, qui était également l'une des sources de Roger Bacon. Finalement, à deux reprises, il fait référence aux « perspectivistes » de manière générale<sup>13</sup>. Il va de soi, étant donné qu'il s'agit de questions portant sur le traité *De l'âme*, qu'Aristote reste l'autorité la plus citée : pas moins de 96 fois dans le bloc de questions ciblé, suivi par son commentateur Averroès (30 fois). Mais il demeure que le nombre considérable de références à Alhacen dans le cadre du livre II montre la place centrale accordée par Oresme à la tradition perspectiviste lorsqu'il s'agit de résoudre les problèmes liés à la connaissance sensible. En cela, Oresme se distingue de son contemporain et aîné Jean Buridan (v.1295-1361), dont l'influence sur Oresme est reconnue : seules quelques références aux « perspectivistes » de manière générale figurent dans le deuxième livre des *Questiones De anima* de Buridan (dans leur troisième rédaction ou *tertia lectura*), et même en

---

<sup>11</sup> En ce qui concerne la datation de ces œuvres, voir Lindberg 1983, p. xxvi-xxxv et Lindberg 1996, p. xx-xxv et Lindberg 1971, p. 67-72.

<sup>12</sup> Concernant Witelo, voir Lindberg 1971, p. 72-75 ; Lindberg 1976, p. 116-121.

<sup>13</sup> Une autre œuvre perspectiviste importante du XIIIe siècle, la *Perspectiva communis* de Jean Peckham (v.1277-79), est citée dans les *Questiones super quatuor libros meteororum* (*Questions sur les quatre livres des Météores*) d'Oresme, de même que les autres auteurs nommés jusqu'à présent, tel que rapporté par Lindberg (Lindberg 1976, p. 135-136).

ce qui concerne des questions où l'analyse perspectiviste s'avère particulièrement appropriée, comme celles portant sur la lumière et la couleur<sup>14</sup>.

Au-delà du simple décompte des occurrences des citations, l'importance accordée aux perspectivistes est révélée par une remarque qu'Oresme formule à l'occasion de l'examen de la question du nombre de sensibles communs (*QDA*, II.12). Admettant, suivant Alhacen, l'existence d'un plus grand nombre de sensibles communs que les cinq énumérés par Aristote dans le traité *De l'âme* en II, 6, 418 a 17-18, Oresme affirme :

« ... je dis que l'argument par autorité tient par cette maxime : il faut croire chaque <personne> qui est experte dans sa science. C'est pourquoi, à propos de cela [c.-à-d. le nombre de sensibles communs], il faudrait croire les perspectivistes, qui ont fait des traités singuliers sur ce sujet, davantage qu'Aristote, qui parle ici de manière superficielle, ou bien <parle> de cela à titre d'exemple, de même qu'en astronomie on croit plus Ptolémée qu'Aristote. »<sup>15</sup>.

Oresme ne cherche pas à montrer que la théorie aristotélicienne de la connaissance – interprétée à la lumière des commentateurs grecs et arabes, et de la tradition latine – est en contradiction avec celle des perspectivistes; au contraire, lorsqu'il s'agit de comprendre comment se produit la connaissance sensible, et au premier chef, la vision, l'analyse perspectiviste de la connaissance permet plutôt d'approfondir plusieurs points de la théorie aristotélicienne et de pallier certaines de ses lacunes. Oresme met l'accent sur la complémentarité des deux théories, comme il ressort encore plus clairement dans ce passage du *De causis mirabilium* :

« Ce que sont les *species* susmentionnées et où elles se trouvent, et quelles sont les puissances internes, de quelle manière et en quel nombre; et de quelle manière elles sont mues relativement aux objets, et de quelle manière elles meuvent etc., je le suppose à partir des livres *De l'âme*, *De la mémoire*, *De la sensation et des sensibles* et *Du sommeil et de la veille*. Et de quelle manière se produit la vision, quelles <choses> sont requises et quels sont les visibles, et quand une couleur est changée proportionnellement à la seule position, et

---

<sup>14</sup> Tel que relevé par l'éditeur du livre II des *Quaestiones De anima (tertia lectura)* de Buridan, Peter Sobol, dans son introduction; voir Sobol 1984, p.civ-cvi. Un exemple de référence aux perspectivistes chez Buridan : « Sed consimiliter dicendum est de duobus oculis propter coniunctionem eorum in quodam nervo interiori, secundum quod sciunt perspectivi et anothomozantes. », II.13, p. 205; les deux autres occurrences : II.17, p. 239-240; II.18, p. 262. Cette différence entre Oresme et Buridan est également remarquée par D. Lindberg (Lindberg 1976, p. 135-136) et J. Biard (Biard 2005, p. 239-240). Bien évidemment, le fait que Buridan ne cite que très peu les perspectivistes ne permet pas en soi de conclure qu'il ne s'en soit pas inspiré; pour le déterminer, il faudrait mener une étude attentive des positions de Buridan, ce qui n'est pas le propos de ce mémoire. Il convient cependant de remarquer que Buridan admet, tout comme Oresme, le modèle de la multiplication des *species*, voir principalement chez Buridan : *QDA (tertia lectura)* II.17-18.

<sup>15</sup> « Ad primum dico quod locus ab auctoritate tenet per illam maximam: unicuique experto in sua scientia credendum est. Et ideo de hoc esset magis credendum Perspectivis, qui fecerunt singulares tractatus super isto quam Aristoteli, qui loquitur hic superficialiter vel exemplariter de hoc, sicut in astrologia plus creditur Ptolaeo quam Aristoteli. » (Oresme, *QDA*, II.12, 78-83, p. 209).

comment se produit l'erreur, je le suppose à partir de la *Perspective* d'Alhacen dans les premier, deuxième et troisième livres, et aussi < dans la *Perspective* > de Witelo, dans les quatre premiers livres, où ils traitent de ces < sujets > à merveille. »<sup>16</sup>.

Avant de passer à l'analyse des textes d'Oresme, il convient de présenter le cadre gnoséologique au sein duquel ce dernier développe sa pensée. Le but de la prochaine section est donc de mettre en lumière les principes généraux sur lesquels Oresme s'appuie pour répondre aux problèmes précis qu'il soulève dans les *Quaestiones De anima*, lesquels sont le plus souvent implicites dans son argumentation.

## Les paramètres généraux de la théorie de la connaissance d'Oresme

Comme je l'ai montré dans la section précédente, l'analyse oresmienne de la connaissance sensible, tout en étant assurément aristotélicienne, fait une large place aux théories perspectivistes, et particulièrement celle d'Alhacen. Or, comme je l'ai déjà mentionné, en Occident latin, c'est certainement la synthèse opérée par Roger Bacon qui aura exercé la plus forte influence, et c'est pourquoi je choisis de la présenter à titre introductif plutôt que la position d'Alhacen, avec laquelle d'ailleurs la théorie baconienne de la multiplication des *species* possède de nombreuses similitudes<sup>17</sup>. D'ailleurs, j'aurai l'occasion de traiter plus en détail de certains points de la *Perspective* d'Alhacen dans le cadre de l'analyse même des textes d'Oresme. Enfin, j'exposerai également, pour débiter, les principes plus proprement aristotéliciens qui façonnent tant l'analyse de Bacon que d'Oresme<sup>18</sup>.

---

<sup>16</sup> « Que autem et ubi sint dicte species, et que et quomodo et quot sunt virtutes interiores, et quomodo moventur circa obiecta, et quomodo movent et cetera suppono ex libro de anima et de memoria et de sensato et sompno et vigilia; et per quem modum fit visio, que requiruntur et que sunt visibilia, et quando unus color pro solo situ mutatur, et quomodo fit error suppono ex perspectiva Alacen[is] in primo 2° et 3° et etiam Wytilonis in 4 primis libris, ubi pulchre ista tractant. », Oresme, *De causis mirabilium*, chap. 1, l. 250-256, p. 164.

<sup>17</sup> D. Lindberg affirme ainsi : « Roger Bacon has brought all of the optical traditions of the past – Greek, Islamic and Christian – into a rough unity under the leadership of Alhazen. This unity may now appear superficial and flawed, but it proved sufficient to bring Alhazen's theory of vision, with its Aristotelian and Neoplatonic modifications, to a position of prominence. If the Baconian synthesis lacked depth and reflected an uncritical belief in the unity of knowledge, that by no means interfered with its wide acceptance in the thirteenth century and its continuing influence during the later Middle Ages. » (Lindberg 1976, p. 116).

<sup>18</sup> Je vais me concentrer ici sur les points qui me semblent les plus pertinents relativement à la problématique qui m'intéresse, sans tenter de donner un aperçu complet de la théorie aristotélicienne de la connaissance. On peut trouver un exposé à la fois exhaustif et synthétique, rédigé selon la perspective d'un médiéviste, dans la section « The Theory of Abstraction » de l'article de A. Mark Smith, « Getting the Big Picture in Perspectivist

## Quelques principes aristotéliens

Dès le début de son enquête à propos de l'âme, Aristote pose cette distinction fondamentale qui sera reprise par les médiévaux : les puissances de l'âme se distinguent selon leurs actes, et les actes se différencient selon leurs objets (*De l'âme*, II, 4, 415 a 14). Ce principe, nous dit Oresme au début du chapitre du *De causis mirabilium* portant sur les opérations de l'âme, est concédé et supposé par tous ou la plupart<sup>19</sup>. Donc, ce principe distingue trois entités entrant en jeu dans la connaissance sensible : l'objet sensible, plus simplement désigné sous le nom de « sensible » (*sensibile*); la puissance ou faculté (*potentia, virtus*) sensitive, qui passe de la puissance à l'acte de sentir sous l'action du sensible; et finalement, l'acte (*actus*), ou opération (*operatio*), sensible, en lequel consiste l'activité de la puissance sensitive.

En plus des cinq puissances sensibles externes (la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher), les penseurs médiévaux reconnaissent l'existence de puissances sensibles internes qui ont pour siège et organe commun le cœur ou le cerveau, selon que les auteurs suivent l'opinion d'Aristote (le cœur) ou celle de la tradition médicale galénique (le cerveau)<sup>20</sup>. Il s'agit là d'un apport proprement médiéval à la théorie de la connaissance aristotélienne, et majoritairement arabo-musulman; en se basant sur certains points du traité *De l'âme* et des *Parva naturalia* (dont les traités *De la sensation et des sensibles* et *De la mémoire et de la réminiscence*), Avicenne et Averroès, aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, formulèrent des théories beaucoup plus détaillées du rôle des puissances sensibles supérieures qui étaient déjà admises par Aristote – soit le sens commun, l'imagination et la mémoire – tout en montrant la nécessité d'admettre

---

Optics » (Smith 1981, p. 569-578), ainsi que dans son autre article, « Picturing the Mind : The Representation of Thought in the Middle Ages and Renaissance » (Smith 1992).

<sup>19</sup> *De causis mirabilium*, chap. 4, l. 21-25, p. 272-274. À noter que la question de savoir si les puissances identifiées par Aristote – nutritive, sensitive et intellectuelle – se distinguent réellement entre elles, ainsi que celle de savoir si l'âme elle-même se distingue réellement de ses puissances, seront fortement débattues au Moyen Âge (entre autres par Oresme dans la *QDA* II.3), mais je laisserai cette controverse de côté dans mon exposé.

<sup>20</sup> Di Martino 2008, p. 19. En fait, en ce qui concerne la question du siège anatomique des sens internes, les penseurs médiévaux chercheront généralement à réconcilier ces deux sources en accordant un rôle à chacun des organes. Dans la question qu'il consacre aux sens internes (*QDA* II.21), Oresme rapporte les deux options sans prendre position, mais Buridan réserve toute une question à ce problème, dans laquelle il affirme que le cœur et le cerveau sont reliés par un lien nerveux; voir Buridan, *QDA (tertia lectura)*, II.24, p. 403-406 : « Est-ce que l'organe du sens commun est dans le cœur, ou dans le cerveau ou la tête ? ».

d'autres puissances, par exemple l'estimative et la cogitative<sup>21</sup>. Les sens internes ont un statut intermédiaire entre les sens externes et l'intellect. Ils accomplissent un « retravail des données sensibles » fournies par les sens externes, pour reprendre l'expression de Carla Di Martino<sup>22</sup>, avant de les transmettre à l'intellect. Nous verrons bientôt le rôle crucial que jouent les différentes puissances du sens interne dans les théories gnoséologiques d'inspiration perspectiviste.

Une autre distinction reprise d'Aristote est celle entre sensibles propres, sensibles communs et sensibles par accident (*De l'âme*, II, 6, 418 a 7-25). Les sensibles propres sont ceux auxquels les cinq sens externes sont ordonnés de manière naturelle : par exemple, selon Aristote, le sensible propre de la vue est la couleur et celui du goût est la saveur. Les sensibles communs sont définis de manière générale comme les sensibles qui peuvent être perçus par plus d'un sens à la fois. Selon la liste canonique proposée par Aristote en II, 6, 418 a 15-20, ils sont au nombre de cinq – la grandeur, la figure, le nombre, le mouvement et le repos : par exemple, on peut percevoir la grandeur d'une chose tant par la vue que par le toucher. Finalement, les sensibles par accident sont les substances individuelles : par exemple, cet homme, Socrate; cet oiseau, etc. Ces substances sont le support ontologique de qualités accidentelles, comme la couleur – blanc pour Socrate, bleu pour l'oiseau – qui, elles, sont des sensibles propres. Ainsi, pour reprendre l'exemple classique donné par Aristote, le sens externe qu'est la vue perçoit la couleur de Diarès, le blanc, et non Diarès comme tel, la substance. Les sens externes ne perçoivent la substance que par accident, en tant qu'ils perçoivent les qualités dont elle est le support.

Il convient cependant de préciser le processus causal de cette action du sensible sur la puissance sensitive. C'est précisément la théorie de la multiplication des *species* de Roger Bacon qui permettra d'élucider ce point. Cependant, avant d'examiner de manière détaillée ce processus causal tel que présenté par Bacon, une première réponse d'ordre général peut être apportée.

Les commentateurs médiévaux du traité *De l'âme* d'Aristote reconnaissent, pour la plupart, la nécessité de poser, en plus de l'objet et de la puissance sensibles, l'existence d'une

---

<sup>21</sup> À propos des théories des sens internes d'Avicenne et d'Averroès, consulter les travaux récents de Carla Di Martino (2008) et de Deborah Black (2000).

<sup>22</sup> Di Martino 2008, p. 19.

entité nommée « *species* » – que l’on a l’habitude de traduire littéralement par « espèce »<sup>23</sup>. La *species* est causée par la forme de la qualité sensible. Elle est une entité à la fois distincte et représentative de la qualité sensible; elle est une similitude de celle-ci. Une fois émise par le sensible, la *species* traverse le milieu et parvient à la puissance sensitive où elle s’imprime. Elle met ainsi en mouvement la puissance sensitive qui passe alors de la puissance à l’acte de sentir, ce qui résulte en l’opération sensible, par exemple la vision, c’est-à-dire la perception de la couleur de la chose<sup>24</sup>.

Dans les *Quaestiones De anima*, Oresme lui-même ne sent pas la nécessité de rappeler les raisons qui militent en faveur de l’adoption des *species* dans le milieu, mais son aîné Buridan, peut-être plus proche des critiques qui ont fusé contre les *species* à la fin du XIIIe et au début du XIVe siècle, leur consacre un développement dans la *QDA (tertia lectura)* II.17, qui porte sur la multiplication du son dans le milieu. En élaborant cette théorie représentationnaliste de la connaissance, les penseurs médiévaux peuvent s’appuyer sur plusieurs passages tirés du traité *De l’âme*, bien qu’en réalité Aristote ne parle jamais de « *species* », mais bien de « forme »<sup>25</sup>. À cet égard, la pensée d’Aristote se trouve résumée dans la célèbre formule : « ce n’est pas la pierre qui se trouve dans l’âme, mais sa forme » (III, 8, 431 b 28). On trouve l’écho de ce passage dans la *QDA* II.17 de Buridan; il affirme ainsi : « que ces qualités extérieures ne sont pas reçues dans notre sens, ou dans l’organe du sens, parce que l’accident ne traverse pas d’un sujet à un autre, et parce qu’elles apparaissent rester à l’extérieur dans leurs sujets »<sup>26</sup>. Il doit donc exister une autre qualité que celle de la chose externe et qui est d’une nature dissemblable à cette dernière : « la qualité qui est ainsi imprimée dans l’organe est habituellement appelée « *species* » de la qualité externe sensible, parce qu’elle est représentative... »<sup>27</sup>. Ces passages montrent l’articulation entre les deux aspects cruciaux de

---

<sup>23</sup> Je laisserai de côté tout au long de mon exposé la question du statut ontologique des *species* dans le milieu, laquelle n’a pas d’incidence sur la problématique qui m’intéresse.

<sup>24</sup> À noter que, tel que remarqué dans l’introduction, suivant l’usage des auteurs médiévaux, j’utiliserai indifféremment les termes « sentir » (*sentire*) et « percevoir » (*percipere*) pour désigner l’opération du sens, tel que l’atteste, par exemple, cette remarque d’Oresme : « ... ut in primo capitulo fuit dictum ad *sensationem seu perceptionem* sensibilium » (*De causis mirabilium*, chap. 3, l. 131-132, p. 202).

<sup>25</sup> Lindberg 1996, p. 354-355.

<sup>26</sup> « Quartum manifestum est quod iste qualitates exteriores non recipiuntur in sensu nostro sive in organo sensus quia accidens non transit de subiecto in subiectum et quia apparent remanere extra in subiectis suis », Buridan, *QDA (tertia lectura)* II.17, p. 240.

<sup>27</sup> « Sexto sequitur quod ad sentiendum qualitatem exteriorem necesse est in organo sensus imprimi aliam qualitatem per quam sentiatur et que sit dissimilis nature et speciei ab ista exteriori que sentiatur. Et hoc enim sequitur ex quarto et quinto iam dictis et suppositis. Et ista qualitas sic in organo impressa solet vocari « *species* » qualitatis exterioris sensibilis, quia est representativa ipsius per quam anima innata est cognoscere istam. Et solet dici « similitudo » istius non quia sit eiusdem rationis cum ista nec eiusdem nature secundum

cette théorie de la connaissance : abstraction, puisque la *species* doit être d'une nature différente de la qualité sensible, et représentation, puisqu'elle demeure tout de même une similitude de cette qualité.

### **La propagation des *species* selon Roger Bacon**

Le *De multiplicatione specierum* et la *Perspectiva* de Roger Bacon offrent une explication détaillée du processus causal par lequel les sensibles agissent sur nos puissances cognitives, et plus particulièrement dans le cas de la vision qui est, comme nous l'avons vu, le sujet de la perspective<sup>28</sup>. Toutefois, le modèle explicatif de la multiplication des *species* est considéré comme s'appliquant également aux autres sens que la vue, *mutatis mutandis*, d'où la présence, dans les commentaires aristotéliens qui s'en inspirent, de questions visant à préciser la nature de la multiplication des autres sensibles : par exemple, chez Oresme, les *QDA* II.19 et II.20 portent respectivement sur le son et l'odeur. Toutefois, il convient de remarquer que l'analyse de la connaissance sensible développée par Oresme vaut surtout pour la vue puisqu'elle s'inspire principalement du modèle de la connaissance visuelle transmis par les traités perspectivistes<sup>29</sup>.

La théorie perspectiviste de Bacon est basée sur une conception précise de la nature de la causalité naturelle qui, quoique développée dans un cadre aristotélien, contient de nombreux éléments d'inspiration néo-platonicienne, relayés par des penseurs latins comme Augustin et le Pseudo-Denys, mais aussi par certains penseurs arabes, notamment Al-Kindi, Avicenne et Avicbron, sans compter l'influence de Robert Grosseteste<sup>30</sup>. Suivant un schème émanationniste, chaque agent du monde naturel exerce une influence sur ce qui l'entoure au moyen de *species* qu'il envoie dans le milieu; lorsque ces *species* parviennent aux choses environnantes et sont reçues par elles, l'agent accomplit son effet. C'est ce mécanisme qui est à

---

speciem, sed bene dissimilis est et in essentia et in virtute. Per eam enim fit sensatio, et per talem qualitatem que est exterior non fieret sed impediretur sensatio. », Buridan, *QDA (tertia lectura)* II.17, p. 241-242.

<sup>28</sup> Je me suis basée, pour cette présentation de la théorie de Bacon, sur les comptes rendus suivants : les introductions de Lindberg aux éditions et traductions du *De multiplicatione specierum* et de la *Perspectiva* (Lindberg 1983 et Lindberg 1996) et les sections portant sur Roger Bacon dans *Theories of Vision From Al-Kindi to Kepler* (Lindberg 1976, p. 107-116) et dans l'introduction à la *Perspectiva* d'Alhacen de A. Mark Smith (Smith 2001, p. lxxxv-lxxxix). Voir également la section « The Perspectivist Account of Vision », dans Smith 1981, qui donne un bon aperçu des principes communs à tous les perspectivistes, qu'il s'agisse de Bacon, Alhacen ou Witelo.

<sup>29</sup> Tel que remarqué par Peter Marshall (Marshall 1980, p. 68-69).

<sup>30</sup> Lindberg 1983, p. liv; Lindberg 1976, p. 108-109.

l'œuvre lors de la vision, l'agent étant la chose vue et le patient, la vue. Bacon affirme ainsi dans la *Perspectiva* :

« La chose, de manière continue, produit <sa> *species* dans toutes les directions suivant tous les diamètres. Lorsqu'il y a un obstacle entre la *species* de la chose et la vue, la vision n'a pas lieu; mais lorsque tout obstacle est retiré, lorsque la *species* parvient à l'œil, alors la chose est vue. C'est pourquoi il est nécessaire que la vision se produise par une *species*, mais principalement par les *species* de la lumière et de la couleur »<sup>31</sup>.

Comme le fait remarquer A. Mark Smith, les théories perspectivistes, y compris celle de Bacon, accordent une place prépondérante à la lumière, laquelle n'a pas uniquement pour rôle d'actualiser la diaphanéité (*diaphaneitas*, que l'on peut aussi traduire par transparence) du milieu afin qu'il reçoive les couleurs, comme c'était le cas chez Aristote. Bien au contraire, le milieu lui-même, de par sa transparence, est déjà en mesure de recevoir la lumière, et pour cette raison, la lumière est elle-même en mesure de causer l'acte visuel, en plus de rendre les couleurs visibles en les illuminant. Une autre différence capitale entre les théories perspectivistes et celle d'Aristote a trait au mode de propagation de la forme de la qualité sensible<sup>32</sup>. Dans le cadre de l'analyse aristotélicienne, seule la forme colorée de la chose tout entière est émise et parvient à l'œil, alors que selon les perspectivistes, chaque point de la chose est une source individuelle qui émet, « dans toutes les directions », pour reprendre les termes mêmes de Bacon, et « suivant tous les diamètres », c'est-à-dire de manière sphérique, des formes colorées illuminées<sup>33</sup>. Il s'agit, comme l'ont souligné de nombreux commentateurs contemporains, d'une analyse ponctiforme de la propagation de la lumière et de la couleur. La source lumineuse et l'objet coloré multiplient depuis chacun de leurs points leurs *species*, et ce, suivant des lignes qui s'étendent depuis l'agent jusqu'à l'œil et qui peuvent être analysées de manière géométrique (les trois principaux types de lignes étant les lignes droites, réfractées et réfléchies<sup>34</sup>). À noter que les perspectivistes utilisent deux termes différents pour désigner la lumière : le terme « *lux* » désigne la lumière en tant que qualité inhérente à la source lumineuse

---

<sup>31</sup> Ma traduction, basée sur celle de D. Lindberg. « Item res continue facit speciem undique secundum omnes diametros. Sed cum obstaculum est inter speciem rei et visum, non fit visus, quando vero omne impedimentum amovetur, ut species ad oculum veniat, tunc videtur res. Quapropter oportet quod visio fiat per speciem, sed praecipue per speciem lucis et coloris. », Roger Bacon, *Perspectiva*, partie 1, dist. 5, chap. 1, p. 60-61.

<sup>32</sup> Concernant ces deux importantes différences entre les perspectivistes et Aristote, voir Smith 1981, p. 578-579.

<sup>33</sup> Bacon, *Perspectiva*, partie 1, dist. 6, chap. 1, p.69.

<sup>34</sup> Il y a en fait cinq types de lignes suivant lesquelles les *species* peuvent être propagées selon Bacon; voir *De multiplicatione specierum*, partie II, chap. 2, p. 96-105.

et le terme « *lumen* » désigne la lumière qui provient de cette source lumineuse en tant qu'elle se propage dans le milieu; bref, la *lumen* est l'espèce de la *lux*. Cette distinction n'est cependant pas toujours suivie par les penseurs médiévaux; dépendamment du contexte, ces termes peuvent être utilisés de manière interchangeable et non technique<sup>35</sup>.

Cependant, si effectivement une multitude de *species* de la couleur illuminée frappent l'œil en provenance de multiples directions, comment expliquer que nous parvenions à avoir une image claire de la chose<sup>36</sup> ? En effet, l'œil, en chacun de ses points, est frappé par une pyramide de rayons, c'est-à-dire que tous les rayons en provenance des divers points de la surface de l'objet (la base de la pyramide) convergent vers ce point de l'œil (le sommet de la pyramide). La prochaine étape a donc lieu au sein de l'œil, plus précisément au niveau de l'humeur glaciale, c'est-à-dire le cristallin, lequel opère une abstraction en ne transmettant que les rayons qui le frappent perpendiculairement, les autres étant réfractés et affaiblis. Ainsi, seule la pyramide composée des rayons perpendiculaires à la surface de l'œil est vue. Cette explication est reprise en condensé par Oresme dans son commentaire aux *Météorologiques* d'Aristote, dans un passage porté à mon attention par David Lindberg :

« ... je suppose [...] que les rayons de la lumière [*lux*] et de la couleur représentent la chose visible à la vue elle-même. Et en vue de cette représentation, il est nécessaire que des pyramides soient continuellement élevées contre l'œil, car, pour la vision, un arrangement des *species* ou des rayons dans l'œil est nécessaire, de sorte que ce qui est vu soit représenté à l'intérieur de la même manière qu'il est disposé à l'extérieur. »<sup>37</sup>.

En vertu de sa puissance visuelle (*virtus visiva*), le cristallin produit donc, à partir d'une multitude de *species* lumineuses et colorées, une image cohérente de la chose, en laquelle chaque point coloré et illuminé correspond à un point de la chose vue, étant donné qu'à chaque point de la chose ne correspond qu'un seul rayon incident perpendiculaire à la surface de l'œil. Cette forme (ou *species*) visuelle abstraite est ensuite transmise à l'humeur vitreuse, puis au nerf optique. Par la suite, les deux formes en provenance de chacun des yeux sont unies dans le

<sup>35</sup> Concernant la distinction entre *lux* et *lumen*, voir Lindberg 1996, p. 355, n. 163.

<sup>36</sup> Concernant cette étape du processus visuel, voir Smith 1981, p. 580-583; chez Bacon lui-même, voir *Perspectiva*, partie 1, dist. 6, chap. 1-2, p. 68-79 (« De l'élimination de la confusion dans l'acte de voir, en quatre chapitres »).

<sup>37</sup> Ma traduction, basée sur celles de Lindberg (Lindberg 1976, p. 137) et de McCluskey, (McCluskey 1974, p. 177). « Quantum ad tertiam, suppono primo ad hoc quod radii lucis vel coloris representent rem visibilem ipsi visui. Et ad illam representationem requiretur quod continue pyramides elevantur super oculum, quia ad visionem requiretur ordinatio specierum sive radorum in oculo ita quod sicut illud quod videtur est exterius dispositum, quod tali modo interius representetur. »; Oresme, *Quaestiones super quatuor libros Meteorum*, q. 13, « Est-ce que la surface de n'importe quel corps réfléchit les puissances qui lui sont incidentes, comme le sont la lumière, les *species* de la couleur, et les <autres> de cette sorte ? », l. 188-195, p. 176.

nerf commun pour parvenir finalement à un point à l'avant du cerveau, l'*ultimum sentiens* (« ce qui sent en dernier »)<sup>38</sup>. À cette étape du processus visuel, le cerveau, et les puissances internes dont il est le siège, reçoivent une *species* sensible, ou plus précisément visible. Cette forme pourrait être décrite, dans les termes de A. Mark Smith, comme une « mosaïque de lumière et de couleur »<sup>39</sup>. Ce dernier propose une analogie très intéressante pour comprendre la nature de l'information véhiculée par cette forme :

« Like a pointillist painting, the intentional form that reaches the brain from the crystalline lens is only a two-dimensional array of luminous and colored spots. Its objective reality is therefore limited to the spots themselves and the contrasts among them. [...] Visible forms, like paintings, convey things not really in them by hinting at objective characteristics not actually there. Lacking actual depth, motion, or proper size, they still convey these things and thereby give us the impression of physical reality in all its aspects. »<sup>40</sup>.

Ainsi, dans les sens internes, un nouveau travail d'abstraction doit être opéré afin de rendre sensibles les autres propriétés ou caractéristiques visibles de la chose qui ne se trouvent qu'à l'état virtuel dans la *species*. Dans son traitement de la question, Bacon s'appuie principalement sur la *Perspective* d'Alhacen. Or, selon ce dernier, il y a vingt-deux choses visibles (*res visiva*) dans une chose qui se trouve sous la vue. Deux de ces choses visibles, la couleur et la lumière, sont perçues par le sens seul (*solo sensu*), autrement dit, elles sont perçues par soi (*per se*) par la vue; cependant, tous les autres visibles ne sont perçus qu'au terme d'une opération supplémentaire réalisée par la puissance de discrimination (*virtus distinctiva*) de l'*ultimum sentiens*, cette puissance située à l'avant du cerveau que j'ai déjà mentionnée. Selon A. Mark Smith, la *virtus distinctiva* n'est donc pas une puissance distincte au même titre que les autres puissances sensibles internes, mais bien uniquement l'expression utilisée par Alhacen pour désigner de manière plus précise la puissance de l'*ultimum sentiens*<sup>41</sup>. « *Virtus distinctiva* » a ainsi l'avantage de spécifier la nature de l'opération de l'*ultimum sentiens* et il s'agit de l'expression la plus utilisée par Alhacen dans ses développements au sujet de la perception des autres visibles que la lumière et la couleur. Les vingt visibles qui sont perçus par la *virtus distinctiva* sont donc : la distance, la position, la corporéité, la figure, la grandeur, la continuité, la discontinuité ou séparation, le nombre, le mouvement, le repos, l'aspérité, la douceur, la transparence, l'opacité, l'ombre, l'obscurité, la beauté, la laideur, la similitude, la

---

<sup>38</sup> Voir Bacon, *Perspectiva*, partie I, dist. 5, chap. 3, p. 64-69.

<sup>39</sup> Smith 1981, p. 582.

<sup>40</sup> Smith 1981, p. 583.

<sup>41</sup> Smith 2001, p. 538, n. 42

dissimilitude<sup>42</sup>. On remarque que cette liste comprend notamment les cinq sensibles communs reconnus par Aristote (la figure, la grandeur, le nombre, le mouvement et le repos) et pour cette raison, Bacon, qui reprend exactement la même liste qu'Alhacen et dans le même ordre, les présente comme les vingt sensibles communs<sup>43</sup>. L'*ultimum sentiens* et la *virtus distinctiva* apparaissent alors comme l'équivalent du sens commun aristotélicien, l'emplacement de leur siège anatomique étant d'ailleurs le même, dans le premier ventricule du cerveau<sup>44</sup>.

Il faudrait maintenant préciser la nature exacte de cette opération de la *virtus distinctiva*; cependant, étant donné que cette question se trouve au centre de l'analyse des textes oresmiens concernant la perception et le jugement sensibles, je passerai tout de suite à l'examen de la question dans laquelle est soulevée la problématique qui m'intéresse, à savoir : « est-ce que le sens peut se tromper relativement à son objet propre ? ».

### **Le texte en question : « Est-ce que le sens peut se tromper relativement à son objet propre ? » (QDA, II.10)**

L'unique question qu'Oresme consacre à la problématique de l'erreur sensible dans les *Quaestiones De anima* se situe après un ensemble de deux questions traitant du caractère passif ou actif du sens (« est-ce que le sens est une puissance passive? », « est-ce qu'il y a un sens agent? », QDA, II.8,9), et avant un ensemble de cinq questions concernant la perception des sensibles communs. Mon analyse de la position d'Oresme dans la question II.10 tiendra donc compte de ces textes avoisinants ainsi que de la question II.21 à propos des sens internes.

---

<sup>42</sup> « Intentiones particulares que comprehenduntur visu sunt multe, sed generaliter dividuntur in 22, et sunt : lux, color, remotio, situs, corporeitas, figura, magnitudo, continuatio, discretio vel separatio, numerus, motus, quies, asperitas, lenitas, diafonitas; item, spissitudo, umbra, obscuritas, pulcritudo, turpitude, et consimilitudo et diversitas in omnibus intentionibus particularibus et in omnibus formis compositis ex intentionibus particularibus. Ista sunt ergo omnia que comprehenduntur per sensum visus. », Alhacen, *Perspectiva*, II, 3.44, l. 90-98, p. 111.

<sup>43</sup> Voir Bacon, *Perspectiva*, partie 1, dist. 1, chap. 3, p. 8-11 (« À propos des sensibles qui sont sentis par les sens propres, le sens commun et l'imagination »).

<sup>44</sup> Bacon n'affirme pas explicitement que la *virtus distinctiva* équivaut au sens commun, mais on peut aisément le déduire d'un passage de la section « À propos des puissances sensibles internes de l'âme que sont l'imagination et le sens commun » : *Perspectiva*, partie 1, dist. 1, chap. 2, p. 4-9. A. Mark Smith, dans son commentaire au texte d'Alhacen, reconnaît également que la *virtus distinctiva* accomplit une fonction identique, ou du moins similaire, à celle du sens commun (Smith 2001, p. 538, n. 42).

Toutefois, je débiterai en résumant les propos d'Oresme dans la question II.10 sans les problématiser afin d'en donner une première vue d'ensemble<sup>45</sup>.

Dans la première section du texte, consacrée aux arguments « *quod sic* » et en sens opposé (190.15-192.50), Oresme met en évidence la faillibilité du sens en rappelant quelques exemples d'expériences montrant que les différents sens externes peuvent effectivement se tromper : « parfois le soleil apparaît rouge le matin, et il n'est cependant pas tel », « quand le rayon passe à travers un verre rouge, le mur apparaît rouge, et il n'est pas ainsi », etc. De manière plus intéressante, il pose également les bases de la problématique qui m'intéressera en soulignant « qu'il n'y a erreur que dans l'acte de juger de manière complexe et fausse » (190.13-14). Le sens ne peut donc se tromper que s'il juge. Par conséquent, toute la réponse à la question, comme l'affirme Oresme, repose sur l'élucidation du point suivant : « de quelle manière il y a jugement [*iudicium*] dans l'acte de sentir » (192.51).

On pourrait objecter, rappelle Oresme dans le deuxième argument « *quod sic* » (qui semble en fait ici plutôt être en faveur de la position inverse), que « le sens ne juge pas, ni ne compose ou divise », « parce que composer et diviser est l'opération de l'intellect » (190.9-190.12). Comme il apparaît clairement dans la réponse donnée par Oresme à cette objection, cette opinion doit être rejetée : « nulle sensation n'a lieu sans jugement complexe vrai ou faux » (195.41-42). Cependant, ce dernier n'offre pas d'argumentation en faveur de l'existence d'un jugement sensible ni ne précise ici véritablement la nature exacte de ce jugement. Il passe directement à la présentation de quatre thèses (introduites par « *sciendum quod* ») sur lesquelles il appuiera sa réponse, laquelle suit immédiatement sous la forme de quatre conclusions.

Premièrement, Oresme fait remarquer que la sensation n'est complétée qu'au niveau du sens interne : « ... en termes propres, le sens externe ne connaît pas, mais <plutôt> le <sens> interne <connaît> par l'intermédiaire du <sens> externe » (192.56-57). En effet, « jamais le sens externe ne connaît quelque chose sans qu'il n'y ait, avec cela, une connaissance des sens internes » (192.53-54). Oresme nous indique donc que l'activité cognitive du sens se situe de manière ultime au niveau du sens interne, même dans le cas des sensibles propres (puisque la question portait précisément sur l'erreur relative au sensible propre). Qui plus est, comme le précise Oresme, cette connaissance prend la forme d'un « certain jugement par lequel on juge

---

<sup>45</sup> Voir aussi le résumé de cette question II.10 donné par Peter Marshall dans son introduction à l'édition des *Quaestiones De anima* d'Oresme (Marshall 1980, p. 62-64).

que quelque chose est blanc ou noir, etc. [*quod aliquid est album aut nigrum, etc.*] » (192.58-59).

Deuxièmement, Oresme affirme qu'il y a deux types de jugements sensibles (192.68-71) : les jugements posés de manière immédiate (« *immediate* ») et les jugements médiats, ces derniers étant posés au moyen d'un discours, ou acte discursif (« *discursus* »). En tant qu'il accomplit ce discours, ajoute Oresme, le sens peut être appelé « puissance de discriminer » (« *virtus distinctiva* »), soit exactement la même expression que l'on trouve chez Alhacen.

Enfin, à partir de cette distinction, Oresme peut mettre en place une tripartition des jugements sensitifs. Les trois types de jugements qui peuvent être posés par le sens sont les suivants : un jugement universel (*universale*), « par lequel on juge que quelque chose est coloré », un jugement spécifique (*speciale*), « par lequel on juge que <quelque chose> est blanc ou noir », et un jugement encore plus distinct (« *dearticulatum* », qu'on peut également traduire par « jugement particulier »), « par lequel on juge que <quelque chose> est de tel blanc, ou bien de tel degré <de blanc> » (192.63-67). Pour bien comprendre l'utilisation des termes « universel », « spécifique » et « particulier » dans ce passage, il faut considérer les exemples donnés par Oresme. L'objet sensible de la vue est la couleur, qui est ici le genre universel. Ainsi, lorsque le sens juge seulement qu'il voit de la couleur (« quelque chose de coloré »), il porte un jugement universel. Lorsque le sens précise ce jugement en spécifiant quelle espèce du genre « couleur » est perçue, par exemple, le noir ou le blanc, il pose un jugement spécifique. Finalement, lorsqu'il détermine de manière particulière la couleur singulière qu'il perçoit au sein d'une espèce de couleur, il pose alors un jugement particulier (« tel degré de blanc »).

Dans les conclusions qui suivent, Oresme va opérer, en s'appuyant sur ces principes, une distinction entre le jugement universel, d'une part, et les jugements spécifique et particulier, d'autre part, sur la base de leur caractère immédiat ou médiat (192.71-194.1). Seul le jugement universel peut être posé de manière immédiate et sans discours. Les jugements spécifique et particulier, quant à eux, nécessitent un discours, qui sera encore plus long dans le cas du jugement particulier, puisque, comme le précise Oresme, il s'agit de juger d'un sensible commun, c'est-à-dire la quantité intensive de la couleur, « combien (*quantum*) quelque chose est blanc », et que le jugement d'un sensible commun demande un discours encore plus grand que dans le cas d'un simple sensible propre (193.96-99). Dans ces conclusions, Oresme précise déjà la nature de ce discours et fournit une preuve de son existence; je reviendrai sur ce point plus loin lors de l'interprétation de cette question en relation avec les autres questions du livre II précédemment identifiées.

Ayant établi que le sens juge, Oresme consacre la deuxième partie de la question II.10 à montrer « de quelle manière il y a là, <dans le sens>, erreur » (194.2-195.36). De manière générale, on peut résumer la position d'Oresme ainsi : plus le discours est long, plus le risque que le sens se trompe est élevé. Le jugement universel, qui ne demande pas de discours, sera donc toujours vrai, sauf dans quelques cas extrêmement exceptionnels; comme le dit Oresme : « [l'ouïe] ne juge pas qu'il y a un son s'il n'y a pas quelque son » (194.5-6). En ce qui concerne le jugement spécifique, il occupe une position intermédiaire. S'appuyant sur le commentaire au traité *De l'âme* de Themistius, Oresme rappelle que trois circonstances doivent être respectées pour que le jugement spécifique soit vrai : que le milieu et l'organe soient bien disposés et que la distance entre celui qui perçoit et l'objet sensible soit appropriée (194.15-17). Finalement, le dernier type de jugement, le jugement particulier, pourra « souvent » (*pluries*) être faux parce qu'un plus grand nombre de circonstances doivent être bien disposées (ces huit circonstances étant: « la distance, la position, la lumière, la solidité (c'est-à-dire la fermeté), la grandeur, la transparence, le temps, la santé de la vue ou de l'œil », 194.23-24). Enfin, Oresme conclut la question en répondant aux arguments soulevés à titre d'objections au début de la question.

Ce bref compte rendu soulève de nombreuses questions : comment peut-on affirmer que le sens juge? Ne s'agit-il pas de la prérogative de l'intellect? Quelle est la nature exacte de ce jugement sensible? Comment se définit-il par rapport au jugement de l'intellect? De manière ultime, est-ce le sens ou l'intellect qui se trompe? Je tenterai donc, dans les sections qui suivent, d'offrir une réponse à ces interrogations. Pour ce faire, je replacerai la question II.10 dans le contexte plus large des *Quaestiones De anima* et j'explorerai les sources possibles de la position d'Oresme, notamment dans les traités perspectivistes.

## **Le sens agent**

Dans le traité *De l'âme*, lorsqu'Aristote en vient à traiter de la sensation, il affirme d'entrée de jeu la passivité du sens : « la sensation réside dans le fait de recevoir un mouvement et d'être affecté » (II, 5, 416 b 33-34), ou encore, de manière plus précise, « le sens constitue ce qui est propre à recevoir les formes sans la matière » (II, 12, 424 a 17-19). Comme je l'ai déjà souligné, selon les penseurs médiévaux, l'agent, c'est-à-dire la chose vue, agit sur le patient, la vue, par l'intermédiaire de sa *species*. Cependant, Aristote affirme également dans le traité *De*

*l'âme* que « la relation du sensitif aux sensibles doit être celle de l'intelligence aux sensibles » (III, 4, 429 a 16-18), ce qui pose la question de savoir si l'on doit admettre un sens agent de même qu'il y a un intellect agent, et non seulement un intellect possible. Cette question avait été fort débattue à Paris au début du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>; mon but ici toutefois n'est pas d'examiner l'influence de ce débat sur la position d'Oresme, ni d'étudier celui-ci en détail, mais bien de mettre l'accent sur le fait que la présence d'un jugement dans le sens présuppose que celui-ci ne soit pas purement passif. Ainsi, Oresme se ralliera à la position de ceux qui « disent qu'il y a un seul et même sens qui n'agit pas seulement, ni ne pâtit seulement, mais qui se trouve selon l'une ou l'autre manière au regard des sensations, bien que de manière différente < dans l'un et l'autre cas > » (II.8, 174.47-150-50). Comme le clarifie Oresme dans la question II.9, le sens n'agit pas sur le sensible, ni ne produit la *species*, mais il agit bien sur la sensation, et ce pour plusieurs raisons.

Les deux arguments les plus pertinents au regard de la problématique qui m'intéresse me semblent être les suivants. Tout d'abord, le sens est actif dans la sensation puisqu'il doit porter attention (*advertere*), ou se tourner vers le sensible (ou sa *species*), pour qu'il y ait sensation : « Deuxièmement, la sensation ne se produit pas seulement à cause de la réception de la *species* dans le sens; donc, avec cela, il est <également> requis une action du sens lui-même. » (II.9, 184.72-73). Cela est prouvé par le fait que l'objet peut être présent devant les sens, et sa *species* dans les sens, et tout de même ne pas être senti à cause d'un autre mouvement de l'âme, comme l'affirme Aristote dans le traité *De la sensation et des sensibles* (7, 447 a 15-17), ou, dans les termes d'Oresme, « à cause de la forte cogitation d'une autre *species* » (II.9, 185.76). Deuxièmement, le sens est actif dans la sensation puisque « dans l'acte de sentir, <il> discourt » (II.9, 188.59), et que toute puissance discursive est active<sup>47</sup>.

Avant d'aborder la question de la nature de l'activité judicative et discursive du sens, il faut d'abord déterminer avec plus de précision quelles puissances sensibles accomplissent ces fonctions. Comme nous l'avons vu dans la question II.10, Oresme insiste sur le fait que l'activité cognitive sensorielle n'est complétée que dans les sens internes; c'est pourquoi il

---

<sup>46</sup> Pour le contexte général des questions portant sur le sens agent chez Oresme, je me suis basée sur l'article de Joël Biard, « Le sens actif selon Jean Buridan », dans lequel il examine également brièvement la position d'Oresme; voir Biard 2005, particulièrement p. 227-232 pour les bases du problème et les références chez Aristote. Pour plus de détails concernant cette controverse sur le sens agent, la référence est « Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun : ses antécédents et son évolution » de Adriaan Pattin (Pattin 1988), que je n'ai cependant pas pu consulter.

<sup>47</sup> Joël Biard, dans son analyse de la conception du sens agent selon Jean Buridan, rapporte que plusieurs auteurs traitant de la question du sens agent au XIV<sup>e</sup> siècle font communément appel à l'activité discursive ou judicative du sens dans leur argumentation (Biard 2005, p. 238).

convient maintenant de mettre au jour comment le sens interne est fonctionnellement structuré selon Oresme.

## Les sens internes

Oresme consacre une seule question aux sens internes, II.21, intitulée : « Est-ce qu'il y a quatre puissances sensibles internes, à savoir le sens commun, la phantaisie, la cogitative et la mémorative ? »<sup>48</sup>. Par contraste, Jean Buridan, dans la *tertia lectura* de ses *Quaestiones De anima*, consacre quatre questions aux sens internes<sup>49</sup>. De plus, comme le fait remarquer Peter Marshall, malgré l'importance du rôle des sens internes dans les théories médiévales de la connaissance, et également dans le cadre des propres analyses d'Oresme, il ne lui semble pas nécessaire d'adopter une position précise et déterminée sur cette question<sup>50</sup>. Comme l'affirme Oresme lui-même : concernant le nombre de sens internes, « je parler<ai> de manière brève et générale » (II.21, 301.2). Cependant, en faisant intervenir certains passages d'autres questions, il est possible d'obtenir une vue d'ensemble de la position oresmienne, bien que certaines incertitudes persistent.

Les sens internes sont décrits, par opposition aux sens externes, comme des puissances « qui n'exercent pas leurs actes immédiatement au moyen d'organes visibles de l'extérieur » (II.21, 299.62-64), leur siège anatomique étant, comme nous l'avons déjà souligné, le cœur ou le cerveau. La première puissance interne à laquelle parviennent les *species* des sensibles après avoir été senties par les cinq sens externes est le sens commun (*sensus communis*). Oresme n'offre qu'une caractérisation très rapide du sens commun, c'est pourquoi je ferai ici appel à la question II.22 de Jean Buridan, dans laquelle il expose d'ailleurs une interprétation tout à fait conventionnelle de la fonction du sens commun basée sur le traité *De l'âme* d'Aristote (III, 1,

---

<sup>48</sup> Deux survols de la théorie des sens internes oresmienne se trouvent dans Marshall 1980, p. 69-72 et Steneck 1978, p. 231-242.

<sup>49</sup> Il s'agit des questions II.22-25, soit : « est-ce que, outre les sens externes, il est nécessaire de poser un sens commun? » (q.22); « est-ce qu'il est nécessaire, outre le sens commun, de poser d'autres sens internes? » (q.23); « est-ce que l'organe du sens commun est dans le cœur, ou dans le cerveau ou la tête ? » (q.24); et « est-ce que, dans les organes des sens externes, se produit la sensation en acte, ou seulement la réception des *species* des sensibles et la sensation <ne se produit> que dans le cœur? » (q.25).

<sup>50</sup> « Although no Aristotelian commentator could deny the existence of the internal senses, without an empirical basis for distinguishing between them Oresme shied away from a detailed analysis of their differences and functions. [...] perhaps the fact that he could not find a toehold for a physical analysis of the internal senses underlies this apparent indifference. » (Marshall 1980, p. 70-71).

424 b 22-427 a 17). Le sens commun accomplit deux opérations principales. La première est la perception de l'acte de chacun des sens externes, c'est-à-dire que c'est par le sens commun que l'on perçoit, par exemple, que l'on est en train de voir (II.22, premier argument, p. 367). La deuxième est la perception des sensibles (par l'intermédiaire des *species* représentatives des sensibles) des différents sens. En effet, il faut une instance cognitive unique qui pourra comparer, distinguer et combiner entre eux les sensibles de genres différents afin de produire une image unifiée de la chose perçue (II.22, quatrième argument, p. 368-369). Cette opération du sens commun est décrite par Oresme dans l'une des objections de II.21 comme consistant à « composer et diviser relativement aux sensibles » (298.28-29). L'exemple classique, tiré d'Aristote (III, 1, 425a14-425b4) et rappelé par Buridan, est celui de la chose blanche qui est jugée être douce grâce au sens commun.

En ce qui concerne les autres puissances internes, les penseurs latins s'appuient, depuis la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, sur deux modèles principaux : celui d'Avicenne (cinq sens internes) et celui d'Averroès (quatre sens internes)<sup>51</sup>. Bon nombre de penseurs chercheront à concilier les divergences existant entre ces deux conceptions des sens internes, de sorte qu'il est difficile d'identifier une description communément acceptée de ces puissances au Moyen Âge tardif. Oresme lui-même, dans la section de la question II.21 qui vise à déterminer le nombre de puissances internes, présente deux positions qu'il est possible d'adopter, sans toutefois les attribuer à un auteur en particulier. Les deux théories rapportées par Oresme admettent les mêmes puissances internes – le sens commun, l'imagination ou phantaisie (*phantasia*), la cogitative (*cogitativa*) et la mémoire (*memoria* ou *memorativa*) – mais conçoivent différemment leurs rôles.

Dans la première (II.21, 301.2-302.20), la phantaisie est décrite comme une puissance conservative des *species* des sensibles après qu'elles aient été senties par le sens commun (les *phantasmata*). La nécessité de poser une telle puissance conservative en plus du sens commun est établie sur la base du principe suivant : la puissance cognitive doit être distincte de la puissance conservative. Qui plus est, en plus du sens commun et de la phantaisie, il est nécessaire d'admettre une puissance sensitive connaissant certaines choses qui ne peuvent pas être senties par les sens externes. Cette puissance est appelée « cogitative » dans la théorie présentée par Oresme, mais elle correspond plutôt à la description de l'estimative que l'on trouve chez Avicenne. Et effectivement, plus loin, lorsqu'Oresme récapitule, il pose

---

<sup>51</sup> Encore une fois, je me base ici sur les travaux de Carla Di Martino (2008) et de Deborah Black (2000) en ce qui concerne les positions d'Avicenne et Averroès.

l'équivalence de ces deux puissances : « la troisième est dite cogitative ou estimative : cogitative chez les hommes, estimative chez les brutes, selon Avicenne » (II.21, 303.65-304.66). Il convient de noter que cette manière de concevoir l'estimative comme la même puissance que la cogitative, mais en tant qu'existant chez l'animal et opérant selon des modalités distinctes, est née de la volonté de concilier les théories avicennienne et averroïste et a été défendue notamment par Thomas d'Aquin<sup>52</sup>.

On peut compléter l'exposé plutôt succinct d'Oresme en rappelant que la nécessité d'une telle puissance est basée sur le fait que les animaux qui ne sont pas doués d'intellect perçoivent pourtant l'utilité et la nocivité, ainsi que l'amour et l'inimitié, des choses qui les entourent; il doit donc y avoir une puissance sensitive qui accomplit cette fonction. L'exemple qui sera constamment repris par les médiévaux, dont Oresme (II.21, 300.85-88), est celui de la brebis qui perçoit la nocivité du loup et qui le fuit, proposé par Avicenne dans son *De anima*. Généralement, la cogitative (ou l'estimative, dépendamment des auteurs) est présentée comme la puissance qui appréhende les formes des choses qui ne sont pas senties (aussi appelées « intentions », suivant Avicenne), par exemple chez Thomas d'Aquin<sup>53</sup>. Roger Bacon, quant à lui, précise que l'utilité ou la nocivité des choses sont perçues grâce à des *species* que les choses émettent; plus exactement, c'est la complexion de la chose (la complexion d'une chose étant la proportion du mélange des quatre éléments propre à chaque corps individuel<sup>54</sup>), ou, sa nature substantielle, qui émet cette *species* qui transite par les sens externes, mais qui ne peut pas être jugée par eux<sup>55</sup>. Cela est moins clair chez Oresme, lequel affirme que « la cogitative connaît en outre les choses qui n'ont pas de *species*, par exemple l'inimitié et l'amour » (II.21, 301.11-12). Ce passage doit être compris, il me semble, à la lumière d'un autre passage de la même question, dans lequel Oresme dit que « nous appréhendons certaines choses dont nous n'avons pas les *species* dans les sens externes » (II.21, 300.85-86); il signifierait alors que l'inimitié et l'amour n'ont pas de *species* sensibles par les sens externes.

Oresme poursuit en expliquant la fonction de la dernière puissance sensitive interne, la mémoire, laquelle conserve à la fois les *species* qui ne sont pas sensibles par les sens externes en provenance de la cogitative, et les *species* sensibles en provenance du sens commun et de la

---

<sup>52</sup> Voir Black 2000, p. 67.

<sup>53</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 78, a.4, rép.; *Questions disputées sur le traité De l'âme*, a.13, rép., p. 189.

<sup>54</sup> Lindberg 1996, p. 343, n. 37.

<sup>55</sup> Roger Bacon, *Perspectiva*, partie 1, dist. 1, chap. 4, « De l'investigation de l'estimative, de la mémoire et de la puissance cogitative », p. 13-15.

phantaisie, car cette dernière n'est pas suffisamment conservatrice pour pouvoir conserver longtemps les *species* sensibles.

La deuxième théorie, présentée en quelques lignes tout comme la première (II.21, 302.21-32), constitue un amalgame des conceptions avicennienne – deux fonctions distinctes, cognitive et conservatrice, étant accordées à la phantaisie – et averroïste – la mémoire, ici appelée « mémorative », n'étant pas uniquement une puissance conservatrice, mais aussi une puissance cognitive, capable de discursivité. La différence majeure entre cette deuxième théorie et la première est qu'elle n'applique pas le principe de distinction des puissances cognitive et conservatrice.

Cependant, après avoir présenté ces deux théories, Oresme fait remarquer que, face à la multiplicité des options, lesquelles « ne sont pas démontrables, mais sont vraisemblables » (II.21, 302.33-34), certains pourraient soutenir qu'il est nécessaire d'admettre uniquement, de manière minimale, deux types de puissances internes pour rendre compte des deux fonctions essentielles du sens interne : connaître et conserver. Ainsi, Oresme affirme :

« ... on pourrait soutenir qu'il y a seulement deux de ces puissances, dont l'une est la cognitive qui, selon qu'elle connaît de différentes manières, est appelée de divers noms, par exemple sens commun, imaginative et cogitative, l'autre est la conservatrice qui, selon qu'elle conserve les choses pendant un temps plus court, est dite phantaisie, et lorsqu'elle <les conserve> pendant un temps plus long, est appelée mémoire. Et il ne semble pas nécessaire de poser un plus grand nombre de <puissances internes>. »<sup>56</sup>.

La possibilité de cette réduction des puissances internes à deux fonctions principales réellement distinctes est confirmée par le fait qu'elles résident dans deux parties distinctes du cerveau, le siège corporel des sens internes : les « anciens », nous dit Oresme, avaient remarqué qu'une lésion à la partie antérieure de la tête perturbe le fonctionnement de l'*imaginativa*, c'est-à-dire les fonctions cognitives du sens interne, alors qu'une lésion à la partie arrière perturbe le fonctionnement de la *memoria*, c'est-à-dire les fonctions conservatrices du sens interne. Ce fait justifie donc la nécessité d'appliquer le principe de distinction des puissances cognitive et conservatrice du sens interne<sup>57</sup>. D'ailleurs, lors de la présentation de la première théorie des sens

---

<sup>56</sup> Oresme, *Quaestiones De anima*, II.21, 303.33-40. Selon la deuxième théorie qui s'inspire sur ce point d'Avicenne, l'imagination peut être désignée par deux noms selon qu'elle connaît (« puissance imaginative », *imaginativa*) ou qu'elle conserve (« phantaisie », *phantasia*) (voir *QDA* II.21, 302.24-28).

<sup>57</sup> Selon l'interprétation de N. Steneck (Steneck 1970, p. 237-238), Oresme utiliserait plutôt cette expérience pour démontrer l'existence d'une distinction réelle entre deux puissances conservatrices, l'imagination et la mémoire. Toutefois, étant donné le contexte dans lequel Oresme fait intervenir cette expérience, à savoir pour réfuter le fait qu'il y aurait *une seule* puissance sensitive interne, et si l'on suit l'usage des termes *imaginativa*

internes, cette distinction était également justifiée par un fait anatomique exposé par Albert le Grand : la puissance connaissante est « pleine d'esprits mobiles et sensitifs », alors que la conservative est « plus inébranlable et au repos » (II.21, 301.4-7).

Le passage cité plus haut, dans lequel Oresme énumère les différentes appellations que reçoit la puissance conservative du sens interne, doit être complété par une remarque faite par Oresme à la fin de la question, alors qu'il rappelle quelles sont les différentes puissances internes (II.21, 304.66-68). Il faut en effet ajouter l'acte cognitif qui correspond à la puissance conservative qu'est la mémoire, soit la réminiscence. En effet, bien qu'il ne soit pas cité ici par Oresme, Aristote pose une différence entre la mémoire et la réminiscence dans l'opuscule du même nom faisant partie des *Parva naturalia*. Alors que la mémoire est une disposition, la réminiscence est un mouvement, ou une succession de mouvements. La mémoire est la simple conservation des images, tandis que la réminiscence est un processus discursif où, à partir d'un point de départ, on passe d'un point à l'autre par des mouvements successifs, jusqu'au souvenir<sup>58</sup>.

Dans la dernière section de la réponse, par contre, Oresme semble adopter une position qui reconnaît l'existence de plusieurs puissances internes, débutant ainsi : « en maintenant qu'il y a quatre puissances distinctes non seulement selon la raison, mais <aussi> selon le sujet et l'organe » (II.21, 303.50-51). Il n'est pas clair cependant s'il s'agit de sa propre réponse, ou s'il ne fait qu'adopter le point de vue de ceux qui reconnaissent l'existence de quatre puissances distinctes, tel que mentionné dans le titre de la question. En se basant sur l'anatomie du cerveau, il conclut donc sa réponse à la question II.21 en donnant une liste des puissances sensitives internes qui ne respecte pas le principe de distinction des puissances cognitives et conservatives :

---

et *memoria* dans cette question, lesquels désignent dans les lignes qui précèdent une puissance cognitive et une puissance conservative, il me semble que ce ne soit pas ce qu'Oresme souhaite démontrer. De plus, comme le souligne Steneck à propos de la conception du sens interne de Buridan telle que développée dans la question 27 de l'édition Lockert (Steneck 1970, p. 202-203), bien que cette expérience soit généralement utilisée pour prouver la distinction entre l'imagination et la mémoire comprises comme deux puissances conservatives, Buridan fait remarquer que cette expérience n'est pas nécessairement concluante, puisque par *imaginativa*, on peut entendre aussi bien une puissance cognitive que conservative. Or, il me semble que dans le contexte présent, Oresme entend ce terme au sens de puissance cognitive. Lorsqu'Oresme débute la section suivante en affirmant : « en maintenant qu'il y a quatre puissances distinctes non seulement selon la raison, mais <aussi> selon le sujet et l'organe » (II.21, 303.50-51), ce n'est pas nécessairement le signe qu'il rejette la position réductionniste, puisqu'il s'agit d'une nouvelle section de la réponse qui aborde maintenant la question de la localisation des diverses puissances sensitives.

<sup>58</sup> Selon Oresme, la réminiscence n'est pas une faculté propre à l'être humain, comme c'est le cas chez Aristote (*De la mémoire et de la réminiscence*, 453a5-15), comme en témoigne un passage où il affirme que la perception de certains mouvements s'effectue à l'aide la réminiscence et que cela est au pouvoir des brutes, les animaux non-rationnels (II.15, 236.74-79).

« Par conséquent, il y a quatre puissances, ou sens, internes. La première est dite sens commun, la deuxième est appelée parfois phantasie et parfois imaginative : phantasie à cause de la conservation et imaginative à cause de l'acte; la troisième est dite cogitative ou estimative : cogitative chez les hommes, estimative chez les brutes, selon Avicenne; la quatrième est appelée mémoire et réminiscence : mémoire à cause de la conservation et réminiscence à cause de l'acte. »<sup>59</sup>.

Dans les faits, Oresme ne mentionne jamais la cogitative ou l'estimative dans l'ensemble des *Quaestiones De anima*, à l'exception de la question II.21, évidemment, et de quelques références dans le livre III, lorsqu'il est question de l'intellect passif. Le sens commun, l'imagination, la mémoire et la réminiscence interviennent cependant dans l'explication de la perception des sensibles propres ou des sensibles communs.

Des quatre puissances, le sens commun est certainement celle qui joue le rôle le plus important, en tant que puissance de discriminer (*virtus distinctiva*). Pourtant, dans les *Quaestiones De anima*, jamais Oresme n'établit explicitement cette équivalence. Qui plus est, l'expression « *virtus distinctiva* » est peu fréquente : elle apparaît seulement dans deux questions, celle sur l'erreur dans la perception du sensible propre, II.10, et celle sur la perception du mouvement, II.15. Étonnamment, on ne trouve aucune analyse de la fonction de la *virtus distinctiva* et du rapport qu'elle entretient avec les autres puissances sensibles internes dans la question II.21 que nous venons tout juste d'examiner<sup>60</sup>. C'est dans une *quaestio* tirée d'un autre commentaire, cette fois-ci sur la *Physique* d'Aristote, qu'Oresme clarifie la situation. Dans la *quaestio* III.1, intitulée « est-ce que, lorsqu'on ignore le mouvement, il est nécessaire d'ignorer la nature? », Oresme en vient à préciser de quelle manière le mouvement est connu. Il affirme alors :

« ... nous connaissons certaines <choses> de manière absolue et par soi, et ceci est de manière isolée, par exemple la couleur et la lumière [*lux*], qui sont seulement visibles par soi, comme il est manifeste au début du troisième <livre> de la *Perspective*. Mais nous connaissons d'autres <choses> de manière comparative en saisissant plusieurs <choses>, par exemple le mouvement, le repos, la similitude, la beauté et la grandeur; [...] et de telles <choses> ne sont pas connues précisément [*precise*] par le sens externe, mais avec l'aide de la

<sup>59</sup> *QDA* II.21, 303.61-304.68. En fin de compte, il semble donc qu'Oresme n'adopte pas la solution qui consiste à réduire le nombre de puissances sensibles internes à deux puissances réellement distinctes, l'une cognitive et l'autre conservative. Lorsqu'il répond aux objections à la fin de la question II.21, il y concède à plusieurs reprises l'existence de plusieurs puissances distinctes. Par exemple, en réponse à un argument qui affirme « qu'une seule <puissance> conservative au regard de tous les sens suffit », Oresme réplique : « on le nie, car différentes <puissances> conservent et même <conservent> différentes choses » (*QDA* II.21, 305.94-95).

<sup>60</sup> Tel que remarqué également par Peter Marshall (Marshall 1980, p. 70).

puissance de discriminer [*virtus distinctiva*], qu'Aristote appelle « sens commun », et <cela> est également manifeste dans la *Perspective*. »<sup>61</sup>.

La correspondance entre le sens commun aristotélien et la *virtus distinctiva* perspectiviste est donc explicitement établie ici. Cela est également confirmé par un passage du *De causis mirabilium*, où Oresme affirme : « selon Aristote, dans le traité *De la mémoire*, les puissances de l'âme sont deux : l'une est appelée « mémoire » et la seconde « sens commun », qu'Alhacen appelle, dans le premier <livre>, le dernier des sensitifs [*ultimum sensitivum*] »<sup>62</sup>; en effet, Oresme a probablement ici en tête l'*ultimum sentiens* d'Alhacen qui possède la *virtus distinctiva*. Cette assimilation avait d'ailleurs déjà été accomplie par Roger Bacon dans sa *Perspective*, comme nous l'avons vu, et dans la *Perspective* de Witelo également, selon Stefano Caroti<sup>63</sup>. L'expression « *virtus distinctiva* » n'est donc qu'une manière particulière de qualifier le sens commun pour Oresme. Cette appellation permet de désigner le sens interne – ou comme nous le savons maintenant, le sens commun – en tant qu'il accomplit le discours par lequel le sens peut juger, comme l'affirme explicitement Oresme dans la question II.10.

## Les sensibles communs

Avant de passer à l'examen du rôle de la puissance de discriminer et des autres puissances internes intervenant dans la connaissance sensible, j'aimerais d'abord apporter quelques précisions concernant les sensibles communs. En effet, hormis la question II.10, c'est dans les questions traitant de la perception des sensibles communs que la nature des opérations de la puissance de discriminer est exposée. Puisque ce sont les sensibles communs qui demandent le discours le plus long pour parvenir au jugement, il n'est pas étonnant que ce soit dans celles-ci qu'Oresme nous offre certaines précisions relativement à la nature de ce discours du sens interne. Examinons donc, dans un premier temps, comment Oresme conçoit les sensibles communs à partir de la question II.11 : « Est-ce que les sensibles communs sont des

---

<sup>61</sup> Tel que relevé par Stefano Caroti (Caroti 1994, p. 92, n.37); « ... quedam cognoscimus absolute et per se, et hoc est solutarie, sicut color et lux, que solum sunt visibilia per se, ut patet in principio tertii perspective. Sed alia cognoscimus comparative comprehendendo multa, sicut motus, quies, similitudo, pulchritudo et sicut magnitudo; unde non iudico aliquid esse tripedale nisi in relatione ad quantitatem pedalem, et ita de quolibet sensibili communi, et talia precise non cognoscuntur a sensu exteriori, sed cum adiutorio virtutis distinctivae, quam Aristotelem vocat sensum communem, et etiam patet in perspectiva. », Oresme, *Quaestiones super septem libros physicorum Aristotelis*, éd. Kirschner, III.1, l. 62-70.

<sup>62</sup> Oresme, *De causis mirabilium*, chap. 4, l. 214-216, p. 290.

<sup>63</sup> Caroti 1994, p. 91.

sensibles par soi? » et la question II.12 : « Est-ce qu'il y a cinq sensibles communs, et pas un plus grand nombre ? ».

Dans la question II.11, Oresme répond aux deux sous-questions suivantes : pourquoi les sensibles communs sont-ils dits « communs »?, et est-ce que les sensibles communs sont des sensibles par soi? Pour chacune des questions, Oresme présente plusieurs théories, ou voies (*via*), qu'il est possible d'adopter, dont certaines qui introduisent des distinctions qu'il sera crucial d'examiner plus tard ; pour l'instant, je vais plutôt me concentrer, pour chacune des sous-questions, sur un argument en particulier qui me semble exposer la position générale adoptée par Oresme, sans entrer tout de suite dans certaines distinctions plus poussées.

Relativement à la première sous-question, Oresme estime que les sensibles communs sont appelés ainsi du fait qu'il est vrai d'affirmer de tous ou de plusieurs des sens externes qu'ils perçoivent ce sensible, par exemple la grandeur. Ainsi, les propositions suivantes sont toutes vraies : la vue perçoit la grandeur, le toucher perçoit la grandeur, etc. En d'autres termes, les sensibles communs sont dits « communs » parce qu'il est commun à tous ou à plusieurs des sens externes de les percevoir (troisième voie, II.11, 201.87-98). Cette manière de concevoir le sensible commun est d'ailleurs reprise dans la réponse donnée par Oresme à une des objections de la question portant sur la perception du mouvement (II.15, 251.44-51).

La deuxième sous-question, quant à elle, permet de préciser de manière générale comment les sensibles communs sont perçus. D'après Aristote, tant les sensibles communs que les sensibles propres sont des sensibles par soi, qui s'opposent aux sensibles par accident que sont les substances (II, 6, 418 a 7 - 25). Comme le clarifie Oresme (II.11, 202.27-203.37), il est manifeste que les sensibles communs ne sont pas des sensibles par soi au même titre que les sensibles propres, au sens où les sensibles communs multiplieraient eux aussi leur propre *species* dans le milieu. Il n'y a pas de *species* de la grandeur, du nombre, de la figure, etc. C'est par l'intermédiaire du sensible propre que le sensible commun agit sur le sens. Ce point est rappelé dans les diverses questions concernant les sensibles communs (voir par exemple II.15, 249.92-97). En effet, les sensibles propres ont la puissance de produire par soi des *species* dans le milieu, par exemple la *species* de la blancheur, et de modifier le sens grâce à celles-ci. La *species*, étant une similitude de la blancheur, se trouve de la même manière que dans son sujet, c'est-à-dire qu'elle est une blancheur qui est étendue (c'est-à-dire qui a une grandeur), qui est mue, qui est figurée, qui a une position, etc. (II.11, 202.27-203.37) Comme le précise Oresme dans une autre question portant sur la perception de la position et de la grandeur, la *species*, du fait qu'elle s'imprime dans l'organe, se trouve alors, par accident, étendue, figurée, etc. dans

celui-ci (II.13, 214.66-74; 219.77-81)<sup>64</sup>. Oresme propose alors de concevoir la *species* par analogie avec le miroir, lequel offre une image qui représente les choses telles qu'elles sont : « s'il y a là une image, cette image possède des conditions telles que <celles que possède> aussi l'objet » (II.11, 203.34-35; analogie reprise dans les passages susmentionnés de II.13). S'il est vrai que le sens lui-même n'est pas affecté matériellement, mais seulement l'organe, il demeure que les *species* des différentes choses présentes dans notre champ visuel, et qui occupent des positions différentes, ont « aussi un ordre, du moins de manière représentative » (II.13, 219.80) dans la puissance sensitive, nous dit Oresme alors qu'il traite de la perception de la position<sup>65</sup>.

Si l'on revient à la question qui nous intéresse, peut-on alors affirmer que les sensibles communs sont sentis par soi en tant qu'ils sont sentis par l'intermédiaire des sensibles propres? Oresme poursuit son investigation de la question en proposant une nouvelle distinction, qu'il nous dit emprunter aux perspectivistes (II.11, 203.38-204.58). Ceux-ci admettent une distinction entre sensibles par soi et sensibles par accident qui n'est pas la même que celle d'Aristote. Est dit « sensible par soi » ce qui peut être perçu sans discours (*discursus*), « de manière immédiate au moyen de sa *species* »; est dit « sensible par accident » ce qui nécessite un discours pour être perçu.

Il semblerait alors, en vertu de cette distinction, que tous les sensibles communs seraient des sensibles par accident, puisque selon Alhacen, tous les visibles autres que la lumière et la couleur sont des sensibles par accident. Pourtant, Oresme reprend ici la distinction qu'il avait posée à propos du sensible propre entre le jugement universel et le jugement particulier pour l'appliquer au sensible commun. En effet, en ce qui concerne le jugement universel, le sensible commun serait perçu par soi au sens précédemment défini (sans discours), ou du moins certains sensibles communs peuvent être d'abord perçus de manière universelle sans discours, et ensuite de manière plus particulière avec un discours. Il n'est pas clair cependant si Oresme considère que cela est vrai de tous les sensibles communs; il semblerait en effet que la perception de certains d'entre eux nécessite toujours un discours. Il nous dit que la

---

<sup>64</sup> Peter Marshall remarque : « sensible *species* have volumetric parts even though they have spiritual being, and hence they can project themselves spatially within the complex of body and sensitive soul that is the basis for perception », renvoyant à III.13, 413.7-414.21 (Marshall 1980, p. 73).

<sup>65</sup> Une explication similaire de la perception des sensibles communs à partir de la forme présente dans *l'ultimum sentiens* se trouve chez Alhacen lorsqu'il traite de la perception de la figure : « The shape of the circumference of a visible object's surface is perceived by the sensitive faculty through the perception of the circumference of the form that reaches the hollow of the common nerve and through the perception of the circumference of the area on the surface of the sensitive organ where the form of the visible object reaches, for the circumference of the surface of the visible object is delineated in both of these places. », Alhacen, *Perspectiva*, II, 3.128.

grandeur, la continuité et la séparation sont des sensibles par soi en ce que leur perception ne demande pas un discours du sens interne, ni l'usage de la mémoire. Ce sont les seuls sensibles communs qu'il nomme à cet endroit. On peut le comprendre en rapprochant cette remarque d'un passage de la question II.13 qui concerne la perception de la grandeur de manière générale, où Oresme affirme :

« À propos du deuxième <point de la réponse>, à savoir de quelle manière <la grandeur> est perçue de manière générale, je dis que la *species* du visible est étendue dans l'organe et représente la chose de manière étendue. Et c'est pourquoi, aussitôt, au moyen d'un concept confus, il est senti que la chose est grande, longue et large, si la profondeur n'est pas perçue. »<sup>66</sup>.

Je ne commenterai pas tout de suite cette référence au « concept confus », mais il suffit pour l'instant de savoir que le concept confus correspond au niveau du jugement universel présenté dans la question II.10, comme le confirme le fait qu'Oresme décrive la perception comme se produisant « aussitôt », c'est-à-dire sans discours. Ainsi, la grandeur pourrait être perçue « de manière immédiate au moyen de sa *species* », pour reprendre l'expression utilisée en II.11 pour décrire le sensible par soi, précisément parce que la *species* véhicule suffisamment d'information immédiatement accessible pour que se produise un jugement universel dans le sens interne, comme c'est le cas pour les sensibles propres. Par contre, il semblerait que certains sensibles communs demandent nécessairement un discours du sens interne, soit parce qu'ils reposent sur la perception d'une succession, ce qui demande la puissance conservative du sens interne, soit parce qu'ils demandent nécessairement qu'une comparaison soit effectuée. Oresme donne, à titre d'exemple, le mouvement, le repos, la beauté et la proportion. Pour ces derniers, il semblerait donc qu'il ne puisse pas y avoir un jugement universel immédiat.

Par une sorte de parallélisme avec le cas des sensibles propres étudié en II.10, Oresme admet donc également le niveau du jugement universel pour ce qui est des sensibles communs (tous ou en partie); cependant, dès qu'il s'agit de dépasser le niveau du jugement universel, par lequel on juge simplement qu'une chose a une grandeur ou une figure, un discours du sens interne intervient, tout comme c'était le cas pour la perception des sensibles propres de manière plus particulière. Ainsi, le point essentiel à retenir est que tous les sensibles communs sont des

---

<sup>66</sup> « De secundo, scilicet qualiter percipitur in generali, dico quod species visibilis est extensa in organo et repraesentat rem extense. Et ideo statim conceptu confuso sentitur quod res est magna, longa [217, 30] et lata, si profunditas non percipitur. », Oresme, *QDA* II.13, 216.27-217.30. Peter Marshall souligne ainsi : « Oresme thought magnitude easier to perceive than most other common sensibles : it can be perceived by a « confused concept », which is the equivalent of the immediate « universal » judgment by which the individual senses know their proper object » (Marshall 1980, p. 67).

sensibles par accident relativement au jugement spécifique ou particulier qui vise à établir avec plus de précision ce qu'est la chose perçue.

Pour résumer la réponse donnée par Oresme en II.11, les sensibles communs peuvent être considérés comme étant perçus par soi dans la mesure où ils sont perçus à travers les *species* des sensibles propres qui sont reçues par le sens; cependant, dans la mesure où un discours du sens interne est nécessaire pour que les sensibles communs soient perçus à partir de ces *species* des sensibles propres, les sensibles communs sont des sensibles par accident.

Pour ce qui est du nombre de sensibles communs, Oresme s'attaque à ce point dans la question II.12 : « Est-ce qu'il y a cinq sensibles communs, et pas un plus grand nombre ? ». En effet, il s'agit de déterminer si la liste généralement admise à partir du passage du traité *De l'âme* en II, 6, 418 a 17-18, soit le mouvement, le repos, le nombre, la figure et la grandeur, convient<sup>67</sup>. Oresme, se basant sur l'autorité des perspectivistes, affirme qu'un plus grand nombre de sensibles communs doit être admis; il reprend ainsi la liste des vingt visibles par accident que l'on trouve dans les traités perspectivistes, la lumière et la couleur étant visibles par soi. Cette liste peut être considérée non seulement comme une liste des visibles par accident, mais aussi des sensibles communs, puisqu'Oresme précise qu'à l'exception de l'ombre, toutes ces choses sont perçues par au moins un autre sens externe en plus de la vue. Les sensibles communs sont donc : « la profondeur, ou bien distance, la position, la corporéité, la figure, la grandeur, la continuité, la séparation, le nombre, le mouvement, le repos, l'aspérité, la douceur, la rareté, ou bien transparence, la densité, la solidité, c'est-à-dire la fermeté, la beauté, la laideur, la similitude et la dissimilitude, ou bien diversité » (II.12, 208.58-65). À noter que la liste d'Oresme est légèrement différente (à un ou deux sensibles près) de chacune des listes proposées par les différents perspectivistes, qu'il s'agisse d'Alhacen, de Witelo ou encore de Roger Bacon. Oresme termine sa réponse en montrant que la théorie perspectiviste n'est pas en contradiction avec les textes aristotéliens, puisqu'Aristote lui-même, ailleurs dans le traité *De l'âme*, ajoute à sa liste l'unité (III, 1, 425 a 17), preuve qu'il ne donnait ces cinq sensibles communs qu'à titre d'exemple. Sur ce point, Oresme semble s'inspirer d'un passage de la *Perspective* de Roger Bacon. En effet, ce dernier offre une explication similaire de la discordance entre les textes aristotéliens et la *Perspective* d'Alhacen (c'est-à-dire qu'Aristote

---

<sup>67</sup> On trouve en effet, dans les *Auctoritates Aristotelis*, la formule suivante : « Communia sensibilia sunt quinque, scilicet magnitudo, motus, quies, numerus et figura. Sed proprium est quod per se sentitur ab uno sensu, ut color a visu, et sic de singulis. » (éd. Hamesse, p. 179, n. 64).

ne ferait que fournir certains exemples), suivie immédiatement d'une remarque à l'encontre du commun des philosophes naturels, lesquels ne connaissent pas la science de la perspective qui, comme l'affirme aussi Oresme, est celle qui fait autorité en cette matière<sup>68</sup>.

Ayant précisé ce que sont les sensibles communs et comment ils sont perçus de manière générale, nous disposons maintenant de tous les éléments nécessaires pour retourner au texte qui nous intéresse, II.10, ainsi que les questions environnantes, II.11-15 afin de mieux comprendre la nature de l'activité discursive et judicative du sens interne selon Oresme.

## **La description des activités discursive et judicative du sens interne dans le livre II des *Quaestiones De anima***

Le but de cette section sera d'exposer, de manière plus détaillée, comment Oresme décrit les activités discursive et judicative du sens interne afin de pouvoir, par la suite, établir la nature exacte de ces opérations.

Comme nous l'avons souligné lors du résumé de la question II.10, Oresme distingue trois types de jugements effectués par le sens interne relativement au sensible propre qu'est la couleur : le jugement universel (« par lequel on juge que quelque chose est coloré »); le genre « couleur », le jugement spécifique (« par lequel on juge que <quelque chose> est blanc ou noir »); l'espèce « noir » ou « blanc ») et le jugement particulier (« par lequel on juge que <quelque chose> est de tel blanc, ou bien de tel degré <de blanc> »); l'individu « ce blanc-ci », « ce blanc-là »). Les jugements spécifique et particulier ne peuvent être posés qu'au terme d'un discours du sens interne, alors qu'un tel discours n'est pas nécessaire pour le jugement universel.

---

<sup>68</sup> « Et dans le deuxième <livre> du <traité> *De l'âme* et au début du <traité> *De la sensation et des sensibles*, Aristote emploie certains des sensibles communs à titre d'exemple, comme la grandeur, la figure, le mouvement, le repos et le nombre. Non seulement ceux-ci, mais tous les <sensibles> mentionnés précédemment [c.-à-d. la liste des vingt sensibles communs empruntée à Alhacen] sont des sensibles communs, bien que le commun des <philosophes> naturels ne considère pas cela parce qu'il n'a pas investigué la science de la perspective. », Roger Bacon, *Perspectiva*, partie 1, dist. 1, chap. 3, p. 10-13; ma traduction, basée sur celle de Lindberg. « Et sunt sensibilia communia de quorum aliquibus exemplificat Aristoteles secundo *De anima* et in principio *De sensu et sensato*, ut de magnitudine et figura, motu, quiete, et numero. Sed non solum sunt ista sensibilia communia, sed omnia predicta, licet vulgus naturalium non consideret hoc, quia non est expertum scientiam perspective. ».

Oresme devra donc justifier cette tripartition des jugements, ou du moins, l'opposition entre le jugement universel sans discours et ceux plus particuliers qui demandent un discours, en spécifiant comment chacun d'eux s'accomplit. De plus, affirmer qu'un discours est effectivement accompli à chaque fois que l'on perçoit ou juge un sensible propre de manière plus spécifique nécessite aussi de plus amples explications, étant donné que cela semble aller à l'encontre de ce que nous montre l'expérience : nous semblons plutôt poser de tels jugements de manière immédiate et nous ne percevons pas que nous accomplissons un discours. Oresme en est bien conscient et proposera une expérience de pensée très intéressante pour montrer qu'il y a effectivement deux types de jugements selon qu'ils se produisent, ou non, à l'aide d'un discours du sens interne.

L'expérience de pensée proposée par Oresme est celle d'un aveugle-né qui verrait pour la première fois. Il semble que cet exemple soit propre à Oresme; du moins, d'après mes recherches, il ne se trouve pas chez Alhacen, ni chez Roger Bacon ou encore Jean Buridan<sup>69</sup>. Cette expérience de pensée sera d'ailleurs largement discutée quelques siècles plus tard dans les théories de la connaissance de l'époque moderne, principalement à partir de ce que nous désignons comme le « problème de Molyneux », du nom de celui qui a proposé à John Locke, suite à la lecture de *l'Essai sur l'entendement humain*, le problème suivant : est-ce qu'un aveugle de naissance qui sait distinguer des objets solides par le toucher serait en mesure, ayant retrouvé la vue, de les distinguer aussi par la vue?<sup>70</sup> Cette expérience de pensée, combinée aux faits observés lors des premières opérations chirurgicales réussies, plus tard dans la première moitié du XVIIIe siècle, servira de base à un débat qui mobilisera la plupart des philosophes de l'époque moderne.

Pour en revenir à Oresme, ce dernier considère que l'aveugle-né qui verrait pour la première fois percevrait qu'il y a des choses colorées, bien qu'il ne puisse pas identifier de manière plus précise ces couleurs qu'il voit. Autrement dit, l'aveugle-né qui voit pour la première fois sait qu'il voit : il a de la couleur et de la lumière sous les yeux. Pour cette raison,

---

<sup>69</sup> Pour ce qui est des *Quaestiones De anima* de Jean Buridan, l'exemple ne se trouve dans aucune des versions du texte : ni dans la *tertia lectura*, ni dans la version abrégée de l'édition Lockert, ni dans la *secunda lectura* éditée par Benoît Patar. On le trouve, par contre, dans le texte considéré comme la *prima lectura* de Jean Buridan par Patar, mais cela n'est pas étonnant si l'on considère, avec Joël Biard et d'autres qui ont contesté cette attribution, qu'il s'agit plutôt d'une compilation tardive (Biard 2005, p. 230, n.7). L'auteur de la *prima lectura* s'est manifestement fortement inspiré d'Oresme pour ce qui est de sa question sur l'erreur relativement au sensible propre.

<sup>70</sup> À ce sujet, consulter l'article « Molyneux's Problem » de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Degenaar et Lokhorst 2010).

il peut poser aussitôt (« *statim* ») le jugement universel « quelque chose est coloré »; ce dernier ne demande pas de discours du sens interne.

La même expérience de pensée permet également de prouver pourquoi un discours est nécessaire pour que l'aveugle de naissance puisse poser un jugement spécifique comme « quelque chose est blanc ». En effet, selon Oresme :

« un tel <homme> qui avait été aveugle, lorsqu'il verrait la première fois, ne verrait pas que le mur est blanc. Mais ensuite, lorsqu'il aurait vu d'autres couleurs, certaines semblables et certaines dissemblables, alors, par rapprochement [*collatio*] et par comparaison [*comparatio*] mutuelle, il jugerait que telle couleur et n'importe quelle <couleur> semblable à celle-ci, est blanche, et une autre, noire. »<sup>71</sup>.

Ce discours se produit donc nécessairement dans le temps : il demande la perception répétée de plusieurs objets colorés, que ces perceptions soient retenues en mémoire, pour enfin que les couleurs de ces différents objets soient comparées entre elles et classifiées. Lorsqu'il s'agit d'identifier de manière très précise une couleur, c'est-à-dire de poser un jugement particulier, le discours est encore plus long. Les puissances cognitive et conservative du sens interne sont donc mobilisées pour que se réalise ce discours. Comme l'affirmait Oresme dans la question II.11, lorsqu'il présentait la distinction entre sensible par soi et sensible par accident telle que comprise par les perspectivistes : « Une chose est dite « sensible par soi » parce qu'elle est connue immédiatement au moyen du sens, sans *discours* du sens interne et sans *mémoire* »<sup>72</sup>.

L'expérience de pensée choisie par Oresme a l'avantage d'offrir à la fois une justification de la nécessité du discours, comme nous venons de le voir, mais aussi une explication de la raison pour laquelle nous ne percevons pas que nous accomplissons ce discours. En effet, chez l'être humain né avec des organes fonctionnels, les actes répétés de perception qui sont nécessaires au jugement du sens ont été effectués depuis la naissance; le discours du sens interne s'accomplit donc beaucoup plus rapidement que chez l'aveugle-né qui commence à voir. Avec le temps, nous dit Oresme, l'aveugle-né va acquérir un habitus relativement à ce discours. En fait, normalement, ce discours est si rapide qu'il devient « imperceptible », ou pour utiliser un terme anachronique, inconscient. D'où Oresme s'empresse d'ajouter, après avoir présenté l'exemple de l'aveugle :

---

<sup>71</sup> « ... talis qui fuisset caecus, cum primo videret, non videret parietem esse album. Sed postea, cum vidisset alios colores, quosdam similes et quosdam dissimiles, tunc per collationem et per comparisonem ad invicem iudicaret quod talis color et quilibet sibi similis est albus, et alius niger. », *QDA* II.10, 193.79-83.

<sup>72</sup> « ... dicitur sensible per se, quia cognoscitur per sensum immediate sine discursu sensus interioris et sine memoria. », *QDA* II.11, 203.38-39.

« Mais cependant, en vue des objections <qui pourraient être soulevées>, il faut savoir que l'homme fait ce discours en un temps très court et imperceptible d'une durée qui est appropriée <c.-à-d. pour que se fasse ce discours>; et, pour cette raison, à cause de la brièveté, il ne remarque pas que lui-même discourt. »<sup>73</sup>

Ou encore, dans la question II.12, lorsqu'il est question de la perception de la distance :

« Et Alhacen dit pour cette raison que le sens syllogisant fait cela non seulement au moyen d'un seul syllogisme, mais au moyen de plusieurs; mais cependant il a certaines choses dans son habitus qu'il n'a pas besoin de recommencer. Et de la même manière, il syllogise en un temps imperceptible, et de manière très facile. Et c'est pourquoi l'homme ne s'aperçoit pas qu'il syllogise. »<sup>74</sup>.

L'argumentation d'Oresme, dans les questions II.10 et II.12, s'inspire fortement d'Alhacen, comme en témoignent les nombreuses références à la *Perspective*, dont celle de la citation précédente. C'est pourquoi j'aimerais considérer de manière plus détaillée certains passages de cette œuvre afin de bien mettre en évidence cette influence et de préciser la nature des emprunts à ce traité perspectiviste. Ce faisant, nous serons à même de mieux apprécier l'argumentation d'Oresme.

Il faut cependant remarquer qu'une distinction semblable à celle opérée par Oresme entre jugements immédiats et jugements se produisant à l'aide d'un discours se trouve aussi chez Jean Buridan, dans la question correspondante dans les *Quaestiones De anima (tertia lectura)*. En effet, ce dernier affirme :

« ... si la vue ne se trompe pas à propos de la couleur <en jugeant> qu'<il y a> une couleur, quant au jugement général [*iudicium generale*] comme <en jugeant> qu'<il y a> une couleur, cependant, elle se trompe bien quant aux jugements spécifiques [*iudicia specialia*], comme <en jugeant> qu'<il y a> une couleur blanche, noire, rouge ou verte. »<sup>75</sup>.

Il ajoute, quelques lignes plus loin :

---

<sup>73</sup> « Verumtamen propter obiectiones est sciendum quod homo aetatis debitae in brevi tempore et imperceptibili facit istum discursum; et ideo propter brevitatem non advertit seipsum discurre. », *QDA* II.10, 193.92-94.

<sup>74</sup> « Et ideo dicit ALHAZEN quod hoc facit sensus syllogizando non solum uno syllogismo, sed pluribus; verumtamen habet aliquos in habitu quod non oportet reiterare. Et similiter syllogizat in tempore imperceptibili, et valde faciliter. Et ideo homo non advertit se syllogizare. », *QDA* II.12, 210.12-16.

<sup>75</sup> « Sed adhuc instatur, quia si visus non decipitur de colore quin colore, quantum ad iudicium generale ut quin color, tamen bene decipitur quantum ad iudicia specialia, ut quin albedo, nigredo, vel rubedo vel virido vel viriditas. », Buridan, *QDA (tertia lectura)*, II.11, p. 166.

« Et il apparaît de manière manifeste que nous nous trompons beaucoup relativement aux sensibles propres relativement au degré de leur intension ou rémission, car il est clairement manifeste que la couleur apparaît plus blanche dans une plus grande lumière et moins blanche dans une plus faible lumière. »<sup>76</sup>,

ce qui semble bien correspondre au jugement particulier, lequel est effectivement, selon Oresme, celui qui est le plus sujet à l'erreur. Cependant, contrairement à Oresme, Buridan se contente de ces remarques et n'exploite pas cette distinction à l'aide des traités perspectivistes : nulle part, dans cette question, il ne fait mention d'un discours du sens interne. C'est donc effectivement du côté des traités perspectivistes qu'il faut se tourner pour trouver la source de l'argumentation oresmienne. Tel qu'annoncé, Alhacen occupe une place centrale, mais, comme nous le verrons, Roger Bacon aussi reprend ces idées.

### **Jugements immédiats et jugements à l'aide d'un discours du sens interne : les antécédents de cette distinction chez Alhacen et Roger Bacon**

Je vais me concentrer sur le chapitre 3 du livre II de la *Perspective* d'Alhacen<sup>77</sup>. Après avoir spécifié, dans le livre I, la nature de la lumière, l'anatomie de l'œil et le mode de propagation des rayons depuis les objets jusqu'à l'œil, Alhacen entame dans le livre II l'analyse du processus par lequel les vingt-deux propriétés visibles d'une chose sont perçues. Voici les points centraux de l'analyse d'Alhacen.

Tous les visibles ne sont pas perçus de la même manière : certains sont perçus par le sens seul (*solo sensu*), alors que d'autres sont perçus à l'aide d'une discrimination (*distinctio*), d'une comparaison (*comparatio*), d'une inférence (*argumentatio*) et d'un jugement (*ratio*). Ces opérations perceptuelles ne sont pas au pouvoir de la vue seule, mais sont opérées par la puissance de discriminer (*virtus distinctiva*) par l'intermédiaire de la vue<sup>78</sup>. Ceci correspond

---

<sup>76</sup> « Et manifeste apparet quod multum decipimur circa sensibilia propria quantum ad gradum intentionis vel remissionis, quia clare manifestum est quod color apparet albius in maiori lumine et minus albus in minori lumine. », Buridan, *QDA (tertia lectura)*, II.11, p. 167.

<sup>77</sup> J'utiliserai l'édition (et la traduction) de A. Mark Smith (2001), laquelle suit la division en livres et chapitres de l'édition du texte arabe réalisée par A. I. Sabra. À noter que cette division diffère totalement de celle que l'on trouve dans l'édition communément utilisée avant la publication de celle de Smith en 2001, soit l'édition de 1572 réalisée par Risner. Pour l'analyse de la *Perspective* d'Alhacen, je me suis principalement appuyée sur le riche appareil critique de Smith.

<sup>78</sup> « However, sight does not possess the power to differentiate; the faculty of discrimination differentiates these properties. » (« Visus autem non habet virtutem distinguendi, sed virtus distinctiva distinguit istas res. »),

tout à fait aux remarques préliminaires d'Oresme (annoncées par « *sciendum quod* ») dans la question II.10.

Quelques précisions doivent être apportées à propos de ces opérations de jugement et de discrimination. En effet, « jugement » ne correspond pas à « *iudicium* » dans le texte latin chez Alhacen, mais bien à « *ratio* ». Cependant, A. Mark Smith, l'éditeur de la *Perspective*, choisit de traduire « *ratio* » ainsi dans ce contexte, car, bien que l'opération appelée « *ratio* » par Alhacen soit un processus inférentiel, il n'est pas pleinement intellectuel<sup>79</sup>. On aurait pu aussi le traduire plus littéralement par « raisonnement ». Le statut exact de la *virtus distinctiva* n'est pas clair chez Alhacen, puisqu'il semble qu'elle effectue à la fois des opérations perceptuelles, donc sensibles, et des opérations proprement intellectives (voir notamment II, 3.29 et 3.32). Je reviendrai sur ce point plus loin lorsque je chercherai à comprendre la nature exacte du jugement effectué par la *virtus distinctiva* chez Oresme, comparativement au jugement posé par l'intellect.

« Discrimination » traduit le latin « *distinctio* » ; comme le précise Smith, il désigne l'opération par laquelle la puissance de discriminer isole certaines caractéristiques de l'objet, c'est-à-dire les différentes « intentions visibles », pour pouvoir ensuite les comparer<sup>80</sup>. Smith choisit en effet de traduire « *intentio* » par « caractéristique » ou « propriété visible »<sup>81</sup>. Ce terme « *intentio* » désigne effectivement chez Alhacen les vingt-deux visibles, ou « choses visibles » (*res visiva*) dans l'objet qui se trouve sous la vue. Comme le résume A. I. Sabra dans son commentaire à la version arabe du texte : « [the *intentiones*] simply constitute the sum of qualities, relations and features by virtue of which an object shows itself forth to the beholder. »<sup>82</sup>. Ce sont ces propriétés qui doivent être inférées par la *virtus distinctiva* à partir de la forme composée de points de lumière et de couleur. Lorsqu'utilisé dans ce contexte, le terme

II, 3.17), ou encore « [The capacity of] differentiation, however, belongs to the faculty of discrimination alone, not to the sensitive faculty. » (« *Distinctio autem non est nisi virtutis distinctivae, non sensitivae.* », II, 3.48). À noter que par la suite, même lorsqu'il est question de cette perception par inférence, Alhacen utilise tout de même l'expression « la vue perçoit... » même si, en toute rigueur, il s'agit de la *virtus distinctiva*, qui opère à l'aide de la vue. Comme le précise A. I. Sabra : « ... the sense of sight is said to be capable of certain acts beyond pure sensation because it is the medium through which these acts are performed by the faculty of judgment. » (Sabra 1978, p. 173).

<sup>79</sup> Voici comment Smith justifie ce choix de traduction : « The term *ratio* is most obviously translated as "reason", but I have chosen to render it "judgment" to highlight that fact that, although indeed discursive and logical, the process of drawing perceptual conclusions is of a relatively low intellectual order in comparison, for example, to the process of logically understanding how solar eclipses occur. » (Smith 2001, p. 537-538, n. 39).

<sup>80</sup> Smith 2001, p. 538, n. 40.

<sup>81</sup> Pour la justification de choix, voir Smith 2001, p. 538, n. 43.

<sup>82</sup> Sabra 1989, p. 72.

« *intentio* » acquiert donc un sens précis et technique, propre à Alhacen. Cependant, il faut remarquer que chez les auteurs arabo-musulmans, le terme « *ma'nā* », traduit par le latin « *intentio* », recouvre une multiplicité de significations et qu'il est parfois aussi utilisé par Alhacen dans un sens moins technique<sup>83</sup>.

Seuls deux visibles sont perçus *solo sensu* : il s'agit, bien sûr, de la lumière et de la couleur. Cela est confirmé par ce passage du livre I :

« ... in terms of naked sensation [*sensu spoliato*], sight perceives only the light and color that are in the visible object. The remaining characteristics of visible objects that sight perceives, e.g., shape, size, and the like, are perceived by sight not through naked sensation but through reason and defining features [*per rationem et signa*]. » (I, 6.61 ; voir aussi II, 3.53<sup>84</sup>)

La lumière et la couleur sont donc perçues dès qu'elles s'impriment dans le sens (II, 3.54). Cependant, elles peuvent également être perçues à l'aide du second mode de connaissance visuelle, celui par discrimination et jugement. En effet, pour reprendre l'exemple d'Alhacen, lorsque deux teintes d'une même couleur sont placées côte à côte, la vue percevra également qu'elles sont similaires sous un certain aspect, et dissimilaires sous un autre (II, 3.8). La vue peut en effet connaître que deux teintes de vert sont d'un même genre (« *comprehendet quod sunt unius generis* ») (II, 3.9). La perception de la couleur (« *comprehensio coloris in eo quod est color* »), possible par le seul sens, se distingue donc de la perception de l'espèce de la couleur (« *quiditatis coloris* »), laquelle ne peut être réalisée qu'à l'aide de la discrimination et du jugement (II, 3.56). C'est ce qui permet de comprendre pourquoi Oresme peut à la fois affirmer que la couleur est un sensible par soi, au sens où elle est perçue sans discours du sens interne, relativement au jugement universel, et à la fois la considérer comme un sensible par accident, relativement aux jugements spécifiques et particuliers.

---

<sup>83</sup> Sabra 1989, p. 71. Le terme ne doit donc pas être compris de la même manière que chez Avicenne, par exemple. Je m'en remets encore une fois aux très éclairantes précisions apportées par Sabra : « The ninth-century translators of Greek philosophical writings used *ma'nā* to render Greek words with rather wide applications, like *noema*, *logos* and *pragma*. [...] ... the Islamic philosophers generally employed *ma'nā* to denote the images, notions and concepts which correspond in the mind to the actual things and to their spoken or written symbols. [...] In Avicenna's scheme for faculty psychology, *ma'nā* came to be associated with a special concept rendered in Latin traduction of his *De anima* by the widely discussed and not infrequently misunderstood *intentio* [...]. And in I. H.'s [c.-à-d. Ibn Al-Haytham, Alhacen] *Optics*, the same word acquired still another special sense, quite distinct from that in Avicenna, though misleadingly also translated as *intentio*. » (Sabra 1989, p. 71).

<sup>84</sup> Afin de ne pas alourdir inutilement le texte, les citations d'Alhacen seront données seulement dans la traduction anglaise de A. Mark Smith. Lorsque pertinent, les termes utilisés en latin seront précisés entre crochets ou la citation intégrale du texte latin sera donnée en bas de page.

Qui plus est, Alhacen précise que la perception de la couleur précède toujours la perception de l'espèce de la couleur :

« ... as soon as the form reaches the eye, the eye is colored, and when the eye is colored, it senses that it is colored, and thus it senses the color [itself]. Then, by differentiating the color and comparing it to colors already known to sight, it perceives what kind of color it is. Therefore, the perception of color, insofar as it is color, will occur before the perception of what kind of color it is, and the perception of what kind of color it is will occur through recognition. » (II, 3.53).

Oresme s'inspire clairement de ce passage lorsqu'il affirme, dans la question II.10 :

« La troisième conclusion est que maintenant, de fait, chacun de nous juge en premier dans le temps que le mur est coloré avant <qu'il ne juge> qu'il est blanc. <Cela> est prouvé, parce que la connaissance qui a lieu avec un discours ne peut se produire que dans le temps; donc, puisque <chacun de nous> connaît que le mur est coloré, et ensuite, par le discours, qu'il est blanc, il s'ensuit la <thèse> proposée. Et c'est ce que dit Alhacen dans le deuxième <livre> de la *Perspective*, en affirmant qu'en un instant, il perçoit qu'il y a de la couleur, et dans un autre <instant>, qu'il y a du blanc. Et à cause de cela, Aristote dit dans le premier <livre> de la *Physique* que les plus universels sont connus en premier. »<sup>85</sup>.

La référence au deuxième livre de la *Perspective* dans cet extrait peut donc être précisée par rapport à ce que donnent les deux éditeurs du texte d'Oresme, Benoît Patar et Peter Marshall, lesquels renvoient à un passage, certes pertinent, un peu plus haut (II, 3.26-3.35), mais qui ne traite pas de la perception de la couleur en particulier. Oresme trouve chez Alhacen non seulement une distinction entre la perception immédiate et la perception qui demande des opérations inférentielles supplémentaires, mais aussi une analyse qui s'applique précisément au cas du sensible propre qu'est la couleur (II, 3.49-3.66).

En réalité, Alhacen identifie trois modes de connaissance sensible. En plus de la perception par le sens seul [*solo sensu*] et de la connaissance par discrimination et jugement [*per distinctionem et rationem*], il y a la perception par reconnaissance [*per cognitionem*]. C'est ce dernier mode qui intervient lors de la perception de l'espèce de la couleur, comme on le constate à la fin de la citation de II, 3.53 donnée plus haut. Alhacen décrit ce mode ainsi :

---

<sup>85</sup> « Tertia conclusio est quod nunc de facto quilibet nostrum prius tempore iudicat parietem esse coloratum quam album. Probat, quia cognitio quae est cum discursu non potest fieri nisi in tempore; cum ergo cognoscat quod paries est coloratus, et postea per discursum quod est albus, sequitur propositum. Et hoc est quod dicit ALHAZEN in *II° Perspectivae*, dicens quod in uno instanti percipit quod est color et in alio quod est album. Et propter hoc dicit ARISTOTELES in *I° Physicorum* quod magis universalis sunt primo nota. », *QDA* II.10, 193.84-90.

« ... recognition is the perception of similarity between two forms – i.e., of the form sight perceives at the moment of recognition and the form of that visible object, or its like, that it has perceived one or more times before. Accordingly, there will be no recognition without remembering, for if the original form is not present in memory, sight will not perceive the similarity of the two forms, and so it will not recognize the visible object. » (II, 3.20).

Bien évidemment, la perception par reconnaissance implique d'accomplir des discriminations et des jugements, puisqu'elle demande de percevoir la similarité (II, 3.22). La perception par reconnaissance et la perception par discrimination et jugement peuvent donc être toutes définies de manière générale comme des perceptions par inférence. Il existe cependant bien une différence entre les deux selon Alhacen :

« ... this form of judgment [c.-à-d. par reconnaissance] is distinct from other [forms of] judging [*ratio*], because, rather than involving an evaluation of all the characteristics of a form [*per inductionem omnium intentionum que sunt in forma*], recognition will occur through defining features [*per signa*]. Thus, when sight perceives a certain characteristic [*intentio*] in a form and remembers an earlier form [with that characteristic], it will immediately recognize the form. But this is not the case with everything that is perceived by judgment, for various things that are perceived through judgment are perceived only after a scrutiny of all the characteristics they possess [*post inductionem omnium intentionum que sunt in eis*]. » (II, 3.22).

La différence entre les deux types de perception repose donc sur le fait que l'une, celle par discrimination et jugement, perçoit toutes les caractéristiques ou intentions visibles de l'objet, tandis que l'autre ne perçoit qu'une seule caractéristique ou intention (ou quelques-unes), qui constitue la marque distinctive de l'objet et qui permet de l'assimiler rapidement à une forme qui est déjà présente dans la mémoire et qui lui ressemble (II, 3.21)<sup>86</sup>.

Pour comprendre cette explication, il faut savoir que, selon Alhacen, la perception par reconnaissance est non seulement celle qui permet de reconnaître les couleurs, mais aussi de reconnaître « qu'un homme est un homme, qu'un cheval est un cheval, et que Socrate est Socrate, lorsque la vue a vu la même chose avant. » (II, 3.18). Pour comprendre cette affirmation, il faut faire appel aux analyses du chapitre suivant, le chapitre 4 du livre II. Alhacen y propose, parmi d'autres, l'exemple de la reconnaissance de la rose. Dans cet exemple, selon Alhacen, la propriété distinctive de la rose est sa couleur rouge. Ainsi, dès que la vue perçoit cette propriété distinctive de l'objet vu, cette rose qui se trouve dans le jardin, elle assimile cette rose individuelle à la forme universelle (*forma universalis*) qui a été

---

<sup>86</sup> Sabra 1989, p.80.

mémorisée dans l'imagination et perçoit ainsi par reconnaissance l'espèce de la rose. Il n'est pas nécessaire pour la vue de percevoir toutes les propriétés visibles de la rose, par exemple la forme des pétales et leur position l'un par rapport à l'autre<sup>87</sup>. Cet exemple permet d'illustrer la perception d'une espèce par reconnaissance, mais Alhacen fournit également de nombreux exemples de la perception d'un individu par reconnaissance. Dans le cas d'un individu humain, par exemple, ces propriétés distinctives pourraient être la figure du visage, la couleur des yeux, l'angle des sourcils (II, 4.21). La comparaison avec la forme individuelle déjà mémorisée permet alors la reconnaissance.

Les formes à partir desquelles la vue peut effectuer la reconnaissance, qu'il s'agisse de la forme d'un individu ou de la forme universelle, sont acquises au terme d'un processus appelé « *intuitio* » par Alhacen, que Smith traduit par « examen visuel » (*visual scrutiny*). Il est décrit de manière détaillée dans le chapitre 4. La vue accomplit cet examen en focalisant successivement sur différents points de l'objet de sorte qu'elle puisse appréhender chacune des parties de l'objet sous l'axe visuel, puisque le rayon de l'axe visuel est celui qui produit la connaissance la plus vraie (II, 4.10)<sup>88</sup>. Pour cette raison, ce processus est aussi appelé « certification » (*certificatio*). Cependant, la première fois qu'une chose est perçue, seules les caractéristiques les plus manifestes sont perçues ; lorsque cette chose est perçue de manière répétée et fréquente, une représentation détaillée de cette chose, c'est-à-dire une représentation qui tient compte de toutes ses caractéristiques, est acquise (II, 4.14). La certification de la chose perçue mène à l'acquisition d'une forme représentant cet individu, mais aussi à l'appréhension de son espèce, de ce qu'elle est (*quidditas*)<sup>89</sup>, et donc, à l'acquisition d'une forme universelle (*forma universalis*), laquelle est fortifiée dans l'âme à chaque perception répétée d'un individu

---

<sup>87</sup> « ...when sight perceives a rose-red color among the flowers in some garden, it will immediately perceive that the things in which that color inheres are roses because that color is specific to roses and, moreover, because that color is [found] in objects that are in a garden, [and it perceives this] before it perceives the roundness [of the flowers], or the roundness of their petals, or the way their petals fit upon one another, and before the perception of all the characteristics that go into making the form of a rose. ». (II, 4.25).

<sup>88</sup> « How the sensitive faculty determines the form of a visible object through visual scrutiny and the motion [of the eye] is as follows. When the eye faces the visible object, the sensitive faculty will somehow perceive the whole form according to the facing disposition, and it will also perceive the part at the endpoint of the [visual] axis as accurately as possible [*comprehendet partem que est apud extremum axis vera comprehensione in fine veritatis*]. [...] Thus, by moving the eye over the parts of the visible object, the sensitive faculty is affected in two [complementary] ways. First, it perceives the visible object as a whole at numerous reprises, and second, it perceives with clarity each part of the visible object along the visual axis or a long radial line that is near the visual axis. Thus, everything about those parts that can be seen is revealed to the sense [of sight] (II, 4.10).

<sup>89</sup> Smith 2001, p. 556, n. 190.

de la même espèce (II, 4.12-4.15)<sup>90</sup>.

La perception par reconnaissance a donc lieu grâce à la certification accomplie par l'*intuitio*, laquelle fournit les formes universelles et individuelles nécessaires pour cette reconnaissance (II, 4.17)<sup>91</sup>. Cette reconnaissance, nous dit Alhacen dans le chapitre 3, s'accomplit à l'aide de signes distinctifs (*signa*). Comme le fait ressortir A. Mark Smith, cela signifie donc que, selon Alhacen, lorsque nous recevons une forme dans l'*ultimum sentiens*, la plupart du temps, nous ne procéderons pas à la considération de toutes ses caractéristiques pour les comparer avec les formes universelles ou individuelles présentes dans la mémoire ; nous utilisons plutôt les signes distinctifs de cette forme pour la percevoir<sup>92</sup>. Voici donc le portrait global des différents types de visions, ou perceptions, donné par Alhacen à la fin des développements du chapitre 4, en 4.34. Le tableau ne comprend que les informations qui se trouvent explicitement dans ce passage :

<i>visio per intuitionem</i>	
<i>visio</i>	<i>visio per intuitionem cum cognitione precedente</i>
<i>sola intuitionem</i> [1]	[2]
<b>son objet :</b>	<b>son objet :</b>
choses qui n'ont jamais été perçues par la vue ou que la vue ne se rappelle pas avoir perçues	choses qui ont déjà été perçues par la vue et dont elle se rappelle

---

<sup>90</sup> « We should also say that when sight perceives some visible object, and when its form is determined by the sensitive faculty, the form of that visible object remains in the soul to be impressed in the imagination. So the perception of the visible object will be repeated, and its form will be more firmly implanted in the soul than the form of a visible object that sight perceives only once or on rare occasions. I also say that when sight perceives any individual and then perceives another individual of the same kind, if it perceives such individuals continually, a form of that kind [of individual] will become ensconced in the soul, and the form will come to be impressed as a general representation [of its kind] in the imagination. » (II, 4.12).

<sup>91</sup> « Moreover, the sensitive faculty's comprehension of what kinds of things visible objects are is based entirely upon the forms that reach the soul, for the perception of what kinds of things visible objects are will only occur through recognition. [...] Thus, the perception of what kind of thing a visible object is depends entirely on the perception of the similarity of the form of the visible object to one of the forms ensconced in the soul and implanted in the imagination. In perceiving what kinds of things visible objects are, then, the sensitive faculty depends entirely upon the universal form of the kinds of visible objects that occurs in the soul, whereas the sensitive faculty's recognition of individual visible objects depends entirely upon the forms of individuals that arise in the soul from each of the individuals that sight has perceived earlier, provided that their forms have been imagined and understood before. » (II, 4.17).

<sup>92</sup> Smith 2001, p. lxxi.

*visio per intuitionem cum cognitione precedente*

[2]

*visio assueta visibilium  
assuetorum [2.1]*

*visio  
per finem intuitionis [2.2]*

**son mode :**

à l'aide de signes distinctifs  
(*signa*) et suite à la  
considération de *certaines*  
caractéristiques  
[*intentiones*] de la chose  
sous la vue ;  
par une intuition minimale  
(*modice*) et dans un temps  
imperceptible

**son mode :**

la vue examine *toutes* les  
caractéristiques [*intentiones*]  
de la chose sous la vue ;  
se produit dans un temps  
perceptible

Le type de perception [1] est celui qui s'effectue lorsque nous rencontrons une chose que nous n'avons jamais vue. Son mode de perception est le même que pour la perception de type [2.2], c'est-à-dire que la vue doit examiner toutes les caractéristiques de la chose, sans toutefois pouvoir les comparer avec des formes déposées dans la mémoire lors d'une précédente perception de la chose (II, 4.18). Toutefois, lorsqu'une chose a déjà été vue, il se trouvera au moins une forme de cette chose en mémoire ; dès que quelques perceptions d'une même chose ont eu lieu, la vue peut donc procéder à des comparaisons et assimilations entre la forme qu'elle examine attentivement et celles qu'elle a en mémoire (II, 4.17). Il s'agit du type de perception [2.2]. C'est par l'intermédiaire de ce type de perception que des formes individuelles et universelles peuvent être fortifiées et éventuellement être bien établies dans l'imagination; c'est ainsi que les formes sont certifiées. Lorsque la vue dispose de formes certifiées déposées dans l'imagination, il ne lui est plus nécessaire de percevoir l'ensemble des caractéristiques des choses qu'elle perçoit, elle peut désormais se baser seulement sur les caractéristiques distinctives de la chose vue (*signa*) (II, 4.20). Il s'agit du type de perception [2.1]. Par conséquent, la perception des choses avec lesquelles nous sommes familiers (les *visibilia assueta*), c'est-à-dire celle qui se produit pour la majorité des choses que nous voyons, se déroule beaucoup plus rapidement que celle de type [2.2] puisqu'elle ne considère que quelques

caractéristiques ; elle s’accomplit même dans un temps imperceptible (II, 4.22). Cependant, comme le précise Alhacen, plus le nombre de caractéristiques distinctives est élevé (par exemple pour des formes universelles qui se ressemblent, comme un chêne et un érable, ou pour des formes individuelles, comme Socrate et Platon), plus le temps nécessaire pour la perception de la chose, même si elle se base seulement sur les caractéristiques distinctives, sera long (II, 4.25-4.26). Comme le révèle le nom donné par Alhacen au type de perception [2.2], le type de perception [2.1] n’est pas aussi certain que celui [2.2] : « This type of vision, moreover, generally occurs in an imperceptible amount of time, so the perception of what is perceived in this way is not as determinate as it could be [*non est comprehensio in fine certificationis*]. » (II, 4.34). En effet, comme le fait remarquer A. Mark Smith, ce type de perception n’est pas aussi certain précisément parce qu’il s’accomplit de manière superficielle en ne tenant pas compte de toutes les caractéristiques de la chose perçue<sup>93</sup>. Pour reprendre l’exemple de Smith, lorsque je perçois une certaine figure bipède, je peux percevoir, sur la base de ce signe, qu’il s’agit d’un homme, puisqu’être bipède est une caractéristique distinctive de la forme universelle homme ; cependant, après un examen de toutes les caractéristiques de cette chose, il peut s’avérer que cette perception soit erronée puisque ce serait en fait un singe.

Les analyses des chapitres 3 et 4 sont donc complémentaires ; cependant, le chapitre 3 ne présente pas les différents types de perception à l’aide d’une terminologie aussi claire. Ce qu’Alhacen appelle « perception par reconnaissance » (*comprehensio per cognitionem*) dans le chapitre 3 correspond uniquement à la perception par intuition avec connaissance précédente (*visio per intuitionem cum cognitione precedente*) du type [2.1], c’est-à-dire la perception par reconnaissance qui s’appuie sur des signes distinctifs. La « perception par jugement et discrimination » (*per rationem et distinctionem*), quant à elle, semble correspondre à la perception par intuition avec connaissance précédente de type [2.2], c’est-à-dire celle qui considère toutes les caractéristiques. La perception par jugement et discrimination est également présentée dans le chapitre 3 comme étant celle qui mène à l’acquisition des formes universelles et individuelles :

« ... all of the particular characteristics [*intentiones particulares*] that are perceived through judgment and differentiation and that are frequently represented [to him] have already been grasped by man at an earlier time and have

---

<sup>93</sup> Smith 2001, « Introduction », p. lxxi. Pour mon analyse de ce passage de II, 4.34, je me suis appuyée sur la section suivante de l’introduction de Smith : « Certification and the Perception of Individuals and Types », p.lxviii-lxxiii.

become ensconced in the soul so that a universal form of some particular property is created and ensconced in the soul [*facta est forma universalis quiescens ex qualibet intentione particularium*]. » (II, 3.42).

Suite à l'établissement des formes dans l'âme par jugement et discrimination, la perception peut désormais s'accomplir par reconnaissance :

« Thus, he perceives sensible characteristics by judgment and differentiation and gains a knowledge of sensible characteristics, and these sensible characteristics are continually presented to him until they are ensconced in his soul in such a way that he does not even perceive their being ensconced. Hence, when a particular characteristic that is [already] ensconced in his soul is presented to him, he will perceive it through recognition the moment it is presented » (II, 3.42 ; voir aussi II, 3.30).

La rapidité de cette perception par reconnaissance est due au fait que l'homme n'a pas besoin de passer à travers toutes les étapes de l'inférence (*argumentatio*) qui avait été initialement réalisées lors de la perception par jugement et discrimination (« *Comprehenduntur ergo iste intentiones sine aliqua argumentatione iteranda quam primo fecit...* », II, 3.42). Dans les deux chapitres, Alhacen souligne que ces perceptions par jugement et discrimination sont accomplies depuis l'enfance par l'homme (« *homo ex pueritia et ex principio crementi* », II, 4.22) et que l'établissement des formes sur la base desquelles la reconnaissance a lieu remonte donc à cette période, raison pour laquelle nous ne nous rappelons pas les avoir acquises :

« Moreover, characteristics that are frequently seen and are perceived through judgment and differentiation exist in the soul in such a way that mankind does not perceive that they are ensconced there ; nor does their being ensconced there have a perceptible beginning, for it is from childhood that man perceives visible objects, and it is from childhood that some differentiation occurs in him, especially the differentiation through which sensible distinctions are perceived. » (II, 3.42).

Évidemment, Alhacen ne le précise pas ici, mais lorsqu'un être humain adulte est confronté à une chose nouvelle, ce processus de perception qui mène à la certification de la chose, bref la perception par jugement et discrimination, se déroulerait dans un temps perceptible.

Ces passages ont certainement inspiré Oresme à choisir l'exemple de l'aveugle-né qui voit pour la première fois, expérience de pensée qui permet précisément à son lecteur de se replacer dans une situation semblable à celle de l'enfant nouveau-né qui effectue pour la première fois les inférences réalisées lors de la perception par jugement et discrimination. On sent également l'influence de ces passages de la *Perspective* d'Alhacen lorsqu'Oresme affirme, concernant la perception de la distance, que « [le sens syllogisant] a certaines choses dans son

habitus qu'il n'a pas besoin de recommencer » (II.12, 210.14-15). Chez l'être humain adulte, en effet, la perception procède par reconnaissance.

Bien que l'analyse de l'*intuitio* dans le chapitre 4 permette de compléter la présentation donnée au chapitre 3, il faut remarquer que ces deux chapitres abordent la question selon des angles différents. Dans le chapitre 3, la question est de savoir comment les différentes propriétés visibles de la chose sont perçues à partir de la forme composée de points de lumière et de couleur. Le chapitre 4, quant à lui, cherche plutôt à expliquer comment la chose qui est placée sous la vue, l'objet qui possède les différentes propriétés visibles, est lui-même perçu (II, 4.2). C'est pourquoi Alhacen parle plutôt de la production d'une forme de la « chose visible » (*visibile*) dans le chapitre 4 (par exemple II, 4.16 et II, 4.17, l. 293). Comme l'expose A. I. Sabra :

« According to this manner of speaking visual perception is perception of 'forms' understood as 'composed of' a multitude of particular visible properties possessed by material objects, and perception of this compound form is considered to take place *in advance of* perceiving the constituent properties in the form. »<sup>94</sup>.

Ce changement de point de vue est justifié par Alhacen au début du chapitre 4. En effet, lorsqu'une chose est placée sous la vue, c'est un corps possédant de nombreuses caractéristiques qui est vu, et non une caractéristique existant de manière isolée. C'est pourquoi, dans un premier temps, la vue ne perçoit que la forme de la chose visible, et ensuite, les différentes caractéristiques qui composent cette forme peuvent être perçues isolément (II, 4.1)<sup>95</sup>.

Pour l'exposer en des termes aristotéliens, l'analyse d'Alhacen dans le chapitre 4 prend donc pour point de départ la perception de la substance plutôt que la perception des sensibles propres ou communs, ces derniers correspondant aux caractéristiques visibles d'Alhacen. C'est pourquoi, dans le chapitre 4, Alhacen peut explorer plus profondément la perception des formes individuelles et universelles. Cependant, il est important de distinguer la forme universelle d'Alhacen de l'universel au sens aristotélien. En effet, comme le précise Smith, pour Alhacen, « the universal form is not intellectually abstract; it is inextricably tied to the sensible object or characteristic it represents. Yet at the same time it has a sort of nebulous

---

<sup>94</sup> Sabra 1989, p. 102.

<sup>95</sup> Au sujet de l'approche du chapitre 3, voir Smith 2001, « Introduction », p. lxiii, et à propos de celle du chapitre 4, voir Smith 2001, « Introduction », p. lxviii.

generality. »<sup>96</sup>. De même, dans la *Perspective* d'Alhacen, le terme « *quidditas* » n'a pas la même signification que dans le monde latin ; selon Smith, « it constitutes the physical denotation – by means of various superficial characteristics – of sensible objects »<sup>97</sup>. La forme universelle comprise comme quiddité n'est donc pas l'essence de la chose comme telle, mais plutôt un ensemble de propriétés visuelles possédées en commun par divers objets. La quiddité de l'être humain, pour reprendre l'exemple donné par Smith, ne serait donc pas « animal rationnel mortel », mais bien « bipède se tenant debout », ou « bipède sans plumes » pour utiliser la formule platonicienne<sup>98</sup>. Le passage suivant, tiré du chapitre 4, permet de le clarifier :

« That universal forms of visible aspects occur in the soul and are impressed in the imagination is due to the fact that there are certain kinds of visible characteristics, such as form or shape, according to which individuals of a certain kind will be identical, whereas those individuals vary according to [other] particular characteristics that are perceived by the sense of sight. » (II, 4.16).

Comme le soulignait A. I. Sabra, la forme de la chose vue, qu'elle soit individuelle ou universelle, est composée des propriétés visibles ; la forme universelle sera donc composée des propriétés visibles possédées en commun par les différents individus semblables. On peut ainsi comprendre que Smith, commentant cet aspect de la théorie d'Alhacen, décrive cette forme universelle comme étant un « distillat » des impressions répétées de plusieurs choses individuelles<sup>99</sup> : la forme universelle ne conserve que les propriétés visibles communes.

S'il est vrai que l'analyse d'Alhacen dans le chapitre 4 se concentre sur l'explication de la perception de substances (les exemples utilisés par Alhacen étant la rose, l'être humain, le cheval, etc.), il semble qu'elle puisse s'appliquer aussi à la caractéristique visible qu'est la couleur. Comme le souligne Smith : « ... the universal form of "green" derives from repeated impressions of green, the repetition yielding a sort of vague or general notion of green. »<sup>100</sup>. Alhacen lui-même affirme que la quiddité de la couleur est perçue par reconnaissance (3.49<sup>101</sup>)

---

<sup>96</sup> Smith 2001, p. 540, n.55.

<sup>97</sup> Smith 2001, p. 538-539, n. 44.

<sup>98</sup> Smith 2001, « Introduction », p. cxxxix, n. 216.

<sup>99</sup> Smith 2001, p. 540, n. 55.

<sup>100</sup> Smith 2001, p. 540, n. 55.

<sup>101</sup> « For, when it perceives a red color and perceives that it is red, sight will not perceive that it is red unless it recognizes it, and this recognition is due only to an assimilation of it to things it has perceived before. [...] Thus, brute sensation provides the basis for perceiving a color; then, when [that color] is transmitted to the eye over and over again, it will be perceived through recognition, specifically, of what kind of color it is. » (II, 3.49).

et qu'elle s'accomplit très rapidement, de manière imperceptible (3.54<sup>102</sup>).

Ainsi, si l'on examine l'exemple de l'aveugle proposé par Oresme – lequel est utilisé pour illustrer la perception d'un sensible propre, la couleur – à la lumière de la théorie d'Alhacen, on comprend que l'aveugle-né qui voit pour la première fois ne peut pas reconnaître la couleur du mur parce qu'il ne dispose pas de la forme universelle du blanc. Il doit posséder une représentation générale, ou quiddité du blanc, pour employer la terminologie d'Alhacen, pour pouvoir le percevoir. Il devra donc percevoir d'abord, dans les termes d'Oresme, « d'autres couleurs [que celles du mur], certaines semblables et certaines dissemblables » (II.10, 193.80-81). Bref, il doit d'abord percevoir plusieurs couleurs individuelles par le type de perception qu'Alhacen appelle « par jugement et discrimination ». Ensuite, lorsqu'il disposera de cette forme universelle certifiée, il pourra juger, toujours « par rapprochement et comparaison mutuelle » (II.10, 193.81-82), mais cette fois-ci selon le mode de perception qu'Alhacen appelle « perception par reconnaissance », que la couleur du mur correspond effectivement à l'une des formes universelles acquises précédemment, celle du blanc. Il disposera également dans son imagination des formes individuelles des différents degrés de blancs qu'il aura perçus.

Par contre, il n'est pas clair si la rapidité de cette perception par reconnaissance est due à l'utilisation de signes distinctifs, et si c'était le cas, de quelle nature seraient ces signes qui permettent de distinguer une couleur par rapport à une autre. De plus, comme le révèle une recherche dans la version électronique du texte, Alhacen ne fait pas explicitement appel aux formes universelles ou à la notion de signe dans l'explication de la perception des vingt caractéristiques visibles autres que la couleur et la lumière. Qui plus est, lorsqu'Alhacen traite des erreurs de perception qui peuvent avoir lieu lors des différents modes de perception, dans le cas de la perception par reconnaissance, il ne donne comme exemples que la perception de substances (homme, cheval, arbres, etc.) et la perception de la couleur (III, 6.16-6.18). Il semblerait donc que seules les substances (ou les *visibiles* dans la terminologie d'Alhacen) et la couleur (de même que la lumière), soient perçues par reconnaissance. D'ailleurs, l'explication de l'erreur relative aux autres caractéristiques visibles est donnée dans la section portant sur l'erreur dans la connaissance par syllogisme (c'est-à-dire la connaissance par jugement et discrimination).

---

<sup>102</sup> « Moreover, if it is one of the colors that sight has almost constantly perceived, [what kind of color it is] will be perceived in minimal time, so that there is no perceptible time between the instant when the color is recognized and the instant when it was first perceived as mere color. » (II, 3.54).

Pourtant, Alhacen pose également les affirmations suivantes : « ... all of the particular characteristics that are perceived through judgment and differentiation [...] have become ensconced in the soul so that a universal form of some particular property is created and ensconced in the soul. » (II, 3.42), ou encore :

« Sight also perceives many things by means of recognition, so it recognizes that a human is a human, that a horse is a horse, and that Socrates is Socrates when it has seen the same thing before. And it recognizes familiar animals, trees, shrubs, and stones when it has seen them or their like before. *Moreover, it recognizes all familiar characteristics [intentiones] that are in visible objects [res visibiles].* » (II, 3.18).

Lors de l'explication de la perception de l'une des vingt caractéristiques, la distance, il affirme qu'une intention (*intentio*) est déposée dans l'âme lorsque la distance d'une chose est perçue et que grâce à celle-ci, la puissance de discriminer peut percevoir la distance des choses qui sont de grandeur similaire par reconnaissance, en comparant la forme de la chose actuellement perçue avec celles qu'elle a en mémoire<sup>103</sup>.

Y aurait-il donc des quiddités des différents types de distances, de figures, de mouvements? Par exemple, on peut penser qu'il y aurait une quiddité de la figure de la tête humaine, une quiddité de la figure de la tête du cheval, etc. Quoi qu'il en soit, il est clair que la perception par jugement et discrimination peut également être accélérée et devenir imperceptible, comme l'affirme Alhacen à la fin de la section II, 3.42 (« *Et nichil remanet indigens argumentatione iteranda...* »), et c'est ce qu'il convient de retenir puisqu'Oresme lui-même ne fait pas appel à la notion de signe dans ses propres analyses. En effet, comme je l'ai déjà mentionné, il parle plutôt d'un habitus qui fait en sorte que certaines étapes du discours n'ont pas à être répétées.

L'influence des chapitres 3 et 4 de la *Perspective* d'Alhacen sur Oresme est donc manifeste. De surcroît, il pouvait trouver dans la *Perspective* de Roger Bacon une reprise des idées d'Alhacen<sup>104</sup>. En effet, Roger Bacon identifie trois modes par lesquels la vue connaît,

<sup>103</sup> Voir II, 3.72, ainsi que II, 3.87 et 3.93 : « Furthermore, when bodies span the distances of familiar objects [*visibilia assueta*] lying at familiar distances, which sight is used to perceiving, those bodies are perceived by sight and their sizes are accurately determined because they recur to sight so often that sight perceives the measures of their distances through recognition. [...] The majority of the distances of visible objects, moreover, are perceived in this manner. » (II, 3.93).

<sup>104</sup> Les passages à consulter dans la *Perspective* de Bacon sont : partie I, dist. 10, chap. 3 (« Dans lequel on distingue les trois modes universels de connaître par la vue »); partie II, dist. 3, chap. 1-3 (portant respectivement sur les trois modes de voir); partie II, dist. 3, chap. 9 (identifiant les puissances responsables de la connaissance par science et par syllogisme); partie III, dist. 3, chap. 2 (un petit résumé).

qu'il dit emprunter à Alhacen : la connaissance par le seul sens (*solo sensu*), la connaissance par la science (*per scientiam*) et la connaissance par syllogisme (*per sillogismus*). Alhacen lui-même, lorsqu'il récapitule les développements du livre II dans le chapitre 4 du livre III, utilise cette terminologie pour décrire les trois types de perception<sup>105</sup>. Bacon apporte plusieurs modifications au modèle explicatif d'Alhacen tout en s'en inspirant fortement. La connaissance par le sens seul est décrite comme celle qui permet de connaître qu'il y a de la couleur et de la lumière « de manière universelle » (*in universali*). La perception des espèces et des degrés des couleurs (*species et modi coloris*), cependant, ne peut s'effectuer qu'au terme d'une comparaison avec des choses perçues auparavant et implique une capacité à distinguer les universels entre eux et par rapport aux particuliers, et à différencier les particuliers entre eux. Elle correspond donc à la connaissance par reconnaissance chez Alhacen ; cependant, Bacon ne mentionne pas l'usage de signes distinctifs. Bacon précise que ce deuxième mode de connaissance, la « connaissance par science », ne vaut pas uniquement pour la couleur et la lumière ; en effet : « ce mode de connaissance est applicable [...] également à toutes les choses dans lesquelles nous distinguons l'universel du particulier et les particuliers l'un par rapport à l'autre », donnant ensuite l'exemple de la reconnaissance d'un homme en particulier<sup>106</sup>. Le dernier type de connaissance, par syllogisme, est celui par lequel « nous connaissons tout ce qui est associé à la lumière et à la couleur selon les vingt sensibles communs »<sup>107</sup>. Relativement à la question que je soulevais plus haut, à savoir s'il y avait perception par reconnaissance des vingt caractéristiques visibles autres que la couleur et la lumière, Bacon répondrait donc par la négative.

Oresme a donc pu rencontrer également chez Bacon le modèle explicatif d'Alhacen relativement à la perception de la couleur. Peut-être est-ce chez Bacon qu'il a trouvé cette distinction entre jugements universel, spécifique et particulier, puisque selon ce dernier, le premier mode de connaissance est universel (*in universali*), alors que le deuxième mode permet d'identifier les espèces et les degrés des couleurs (*species et modi coloris*). En effet, chez Alhacen, on ne trouve pas cette utilisation des termes « universel » et « espèce » pour qualifier

---

<sup>105</sup> « Planum est ex libro secundo quod rerum fit comprehensio per sensum, scientiam, sillogismum. », III, 4.1. D'ailleurs, dans le livre II, Alhacen qualifie à au moins une reprise la perception par reconnaissance de « perception par examen avec science précédente » (*comprehensio que est per intuitionem cum scientia precedente*, II, 4.19).

<sup>106</sup> Ma traduction, basée sur celle de D. Lindberg. Roger Bacon, *Perspectiva*, partie I, dist. 10, chap. 3, p. 154-157.

<sup>107</sup> Ma traduction, basée sur celle de D. Lindberg. Roger Bacon, *Perspectiva*, partie III, dist. 3, chap.3, p. 326-327.

la perception de la couleur en tant que couleur (« *comprehensio coloris in eo quod est color* ») et la perception de ce qu'est la couleur (« *quidditatis coloris* »). Par contre, comme je l'ai déjà souligné, cette bipartition des jugements sensibles en jugements généraux et spécifiques se trouve également chez Buridan dans la question portant sur l'erreur sensible.

Ayant présenté les grandes lignes des principaux passages de l'œuvre d'Alhacen sur lesquels Oresme s'appuie, je peux donc passer à l'examen de la nature des opérations discursive et judicative du sens selon Oresme. Pour débiter, j'aimerais offrir un survol rapide de la manière dont Oresme caractérise l'activité discursive du sens interne à partir des questions sur la perception des sensibles communs.

## **La nature des activités discursive et judicative du sens interne**

### **L'activité discursive du sens interne : la perception des sensibles communs**

La majorité du chapitre 3 du livre II de la *Perspective* d'Alhacen est consacrée à l'explication de la perception des vingt-deux caractéristiques, ou intentions, visibles. Pour décrire la perception de ces caractéristiques, Alhacen utilise les termes « *distinctio* », « *comparatio* », « *ratio* », « *argumentatio* », « *sillogismus* »; chez Oresme, nous l'avons vu, cette opération est appelée le plus souvent « *discursus* ». De manière générale, on peut, suivant A. I. Sabra, considérer qu'il s'agit d'une perception par inférence. L'extrême rapidité de ces opérations inférentielles les rend imperceptibles; cependant, dans le chapitre 3, Alhacen cherchera à décrire explicitement les inférences qui sont réalisées lors de la perception de chacune des vingt caractéristiques. Comme le rappelle A. I. Sabra, dans cette section de la *Perspective*, « [Alhacen] saw his task as one of providing models of inference whose conclusions are judgments about the nature of a color, the distance, size, or shape of a visible object, or the beauty of a human face. »<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> Sabra 1978, p. 178.

Nous avons déjà vu ce qu'il en est de la perception de la lumière et de la couleur, les deux premières caractéristiques. Dans les *Quaestiones De anima*, en plus du sensible propre qu'est la couleur, Oresme traite de la perception de seulement six autres des vingt-deux caractéristiques visibles dans le cadre des questions portant sur les sensibles communs : la distance dans la deuxième partie de II.12 ; la position et la grandeur dans II.13; le nombre et la figure en II.14; le mouvement (et le repos) en II.15. Les explications données par Alhacen sont plutôt détaillées ; cependant, elles sont beaucoup plus succinctes chez Oresme. Mon but dans cette section sera de présenter brièvement chacun de ces cas afin de donner un aperçu du type d'inférences qui entrent en jeu lors de la perception des sensibles communs.

Pour ce qui est de la distance (*remotio*), il faut savoir qu'Alhacen pose une distinction entre la distance en tant que distance, qui est une absence de contact entre deux corps et la quantité – nous dirions grandeur – de la distance (*quantitas remotiois*) (II, 3.68-3.69). Alors que la perception de la quantité de la distance est la mesure (*mensura*) de l'étendue entre deux corps, la perception de la distance en tant que distance est la perception de l'espace qui sépare deux corps et de la manière dont ces deux corps sont séparés par cet espace. Puisque la perception de la distance en tant que distance relève de la perception de l'emplacement (*situs*), Alhacen se concentre plutôt sur l'examen de la quantité de la distance (II, 3.72). Il en va de même pour Oresme, qui décrit ainsi les inférences ayant lieu lors de la perception de la distance (comprise comme quantité de la distance) :

« ... je dis que cela se fait en discourant et en argumentant et en examinant les corps interposés ou qui sont placés au milieu, et la grandeur de l'angle sous lequel la chose est vue et combien clairement ou obscurément elle est vue, en comparant avec les visions du passé et ainsi de plusieurs manières. Et Alhacen dit pour cette raison que le sens syllogisant fait cela non seulement au moyen d'un seul syllogisme, mais au moyen de plusieurs... »<sup>109</sup>.

Il ajoute ensuite :

« Enfin, il faut savoir que, pour certifier une distance, trois <choses> sont requises, à savoir que les intermédiaires soient ordonnés, deuxièmement, qu'ils soient continus, et troisièmement, qu'il y ait une distance moyenne, <et> que, si

---

<sup>109</sup> « Quinto, dico quod hoc fit discurrendo et arguendo et considerando corpora interposita vel interiacentia, et magnitudinem anguli sub quo res videtur, et quantum clare videtur aut obscure, comparando ad visiones praeteritas, et sic multipliciter. Et ideo dicit Alhazen quod hoc facit sensus syllogizando non solum uno syllogismo, sed pluribus... », *QDA* II.12, 210.9-12.

une quelconque <de ces choses> a fait défaut, alors le sens se trompe en jugeant de la distance. »<sup>110</sup>.

Cette explication correspond effectivement à celle donnée par Alhacen. Pour que la puissance de discriminer puisse juger de la distance d'une chose, elle doit disposer de points de repères à partir desquels elle pourra mesurer la distance de la chose en comparant la position de cette chose à celles des différents points de repère. Oresme ne donne pas d'exemple, mais il pourrait s'agir, par exemple, d'une suite relativement ordonnée d'arbres dans un champ, de bâtiments le long d'une route, etc. Alhacen, quant à lui, donne l'exemple de la perception de la hauteur des nuages. Lorsque nous nous trouvons dans un champ où il n'y a aucune montagne, nous percevons que les nuages se trouvent très loin de nous, à la hauteur des astres célestes ; cependant, lorsque nous nous trouvons près de montagnes, nous verrons les pics de celles-ci poindre à travers les nuages, ce qui nous permettra de percevoir correctement la distance des nuages (II, 3.79). Comme l'affirme Oresme, qui suit ici Alhacen<sup>111</sup>, cette suite ordonnée de corps interposés est nécessaire pour percevoir correctement la mesure de la distance d'une chose, c'est-à-dire pour « certifier une distance ».

Pour ce qui est des autres sensibles communs, la perception de l'emplacement, ou position (*situs*), est définie comme le fait de « connaître au moyen du sens que la chose elle-même se trouve d'une certaine manière relativement aux autres corps du monde »<sup>112</sup>. La manière dont une chose se trouve relativement à d'autres corps est évaluée en fonction de plusieurs critères : la proximité et l'éloignement des corps entre eux, l'alignement et l'obliquité du corps par rapport à la vue, la position des corps l'un par rapport à l'autre (en arrière/en avant, en haut/en bas, à gauche/à droite).

La perception de la grandeur (*magnitudo*) est définie par Oresme comme la perception de quelle quantité une chose est, c'est-à-dire la perception de la mesure d'une chose, soit selon la longueur et la largeur, soit selon l'augmentation et la diminution [*intensio et remissio*]. Elle ne comprend pas la perception de la profondeur, laquelle Oresme assigne à la perception de la corporéité (*corporeitas*). Pour expliquer la nature de cette perception, Oresme rappelle que la

---

<sup>110</sup> « Ultimo, sciendum quod, ad certificandum distantiam, tria requiruntur, scilicet quod intermedia sint ordinata, secundo quod sint continua, et tertio quod sit distantia mediocris, quod, si aliquid defecerit, tunc sensus errat in iudicando de distantia. », *QDA* II.12, 210.23-26.

<sup>111</sup> « And sight deduces any measure only by comparing that measure to another measure already known to sight or to some measure perceived at the same time; but without an ordered range of bodies spanning the distance of a visible object, sight has no means of measuring the distance of the visible object or of subjecting it to comparison in order to perceive its measure correctly. » (II, 3.81).

<sup>112</sup> « Ex quo patet quod situm rei sentire est percipere et cognoscere sensu ipsam rem taliter se habere ad alia corpora mundi. », *QDA* II.13, 214.62-63.

chose est vue sous une pyramide visuelle dont le sommet est l'œil et la base, l'objet vu, et donc que la grandeur est perçue sur la base de la grandeur [*quantitas*] de l'angle sous lequel la chose est vue tel que déterminé par cette pyramide, ainsi qu'en tenant compte de la distance.

La perception du nombre (*numerus*) est basée sur celle de la discontinuité ou séparation (*discretio*). On peut ainsi percevoir qu'il y a plus d'une chose sur la base des facteurs suivants : la présence de lumière ou d'obscurité entre deux corps, le changement de couleur entre le milieu et l'objet, le fait que des surfaces obliques se rencontrent<sup>113</sup>.

La figure (*figura*), quant à elle, est « la délimitation de la quantité continue étendue », délimitation qui a lieu soit selon une surface (dans le cas d'objets en trois dimensions, par exemple une sphère), soit selon une superficie (dans le cas d'objets en deux dimensions, par exemple un cercle)<sup>114</sup>. La perception de la figure s'appuie sur la perception de la circonférence délimitant la surface ou la superficie ; dans le premier cas, on perçoit la concavité, la convexité ou l'égalité des différentes parties de la chose en se basant sur la distance existant entre elles ; dans le deuxième, la circonférence délimitant la superficie est « connue en considérant les extrémités et les lignes de la chose vue ou touchée » (II.14, 224.67-68).

Finalement, percevoir le mouvement (*motus*) consiste à percevoir que quelque chose se trouve autrement qu'avant, par rapport à lui-même ou à une autre chose, par une succession continue (II.15, 232.81-82). Comme le fait remarquer Stefano Caroti, Oresme s'appuie ici sur la définition du mouvement proposée par Witelo, et qui est également celle adoptée par Jean Buridan, plutôt que sur celle d'Aristote. En effet, selon Witelo, « être en mouvement est se trouver maintenant autrement qu'avant » (« *moveri est aliter se habere nunc quam prius* »)<sup>115</sup>. Selon Oresme, qui utilise le cas de la perception du mouvement local, le mouvement est donc perçu « à partir de la saisie de la chose dans une position (*situs*), <et> ensuite dans une autre <position>, en deux moments entre lesquels il y a un temps perceptible » (II.15, 232.86-87)<sup>116</sup>. Cette perception demande de comparer la position actuelle de la chose avec sa position dans l'instant précédent, ainsi que de comparer les positions actuelles et passées de la chose avec

---

<sup>113</sup> La description de la perception de la discontinuité et de la perception du nombre suit de près celle d'Alhacen; voir II, 3.172 et II, 3.177.

<sup>114</sup> Cette distinction entre deux types de figures se trouve chez Alhacen, présentée d'une manière légèrement différente toutefois : II, 3.127.

<sup>115</sup> Caroti 1994, p. 88-89; 91. Je n'ai pas trouvé cette définition du mouvement dans la section de la *Perspective* d'Alhacen consacrée à la perception du mouvement.

<sup>116</sup> Oresme renvoie ici à la fois à Witelo et à Alhacen. Un passage très similaire se trouve en effet chez ce dernier : « sight perceives motion by perceiving the moving visible object according to two different spatial dispositions [*situs*] at two different instants between which there is a perceptible amount of time » (Alhacen, *Perspectiva*, II, 3.186).

celles des choses environnantes. Par conséquent, Oresme précise que « le mouvement et les <choses> de cette sorte ne sont jugés que par une puissance réceptive qui est en quelque sorte la mémoire [*quasi memoria*], et ne sont connus qu'avec l'aide de la puissance de discriminer [*virtus distinctiva*]. » (II.15, 234.43-45). Autrement dit, puisque le mouvement se déroule dans la succession, l'intervention d'une puissance conservatrice est nécessaire pour que la puissance de discriminer puisse comparer la position de la chose dans le passé avec sa position actuelle.

Voici donc comment Oresme décrit la perception de chacun des sensibles communs. Une lecture rapide des passages correspondants chez Alhacen permet de constater qu'Oresme s'inspire directement de celui-ci, bien qu'il rapporte de manière beaucoup plus succincte les arguments de ce dernier. Ayant mis en place les principaux éléments de la théorie de la perception oresmienne, il est désormais temps de revenir aux questions que j'avais soulevées suite à la première présentation de la question II.10 : Comment peut-on affirmer que le sens juge? Ne s'agit-il pas de la prérogative de l'intellect? Quelle est la nature exacte de ce jugement sensible? Comment se définit-il par rapport au jugement de l'intellect? De manière ultime, est-ce le sens ou l'intellect qui se trompe?

### **L'activité judicative du sens interne : la problématique**

À première vue, admettre que le sens ait la capacité de poser des jugements est problématique, puisqu'il est généralement admis que seul l'intellect, la puissance cognitive la plus élevée chez l'être humain, en est capable. C'est pourquoi Oresme soulève l'objection suivante dès le début de la question II.10 : « le sens ne juge pas, ni ne compose ou divise », « parce que composer et diviser est l'opération de l'intellect » (190.9-190.12).

Or, comme nous l'avons vu, relativement au discours (*discursus*) du sens interne, Oresme insiste sur le fait que le sens, à l'instar de l'intellect, joue un rôle actif dans la connaissance, sa fonction cognitive ne consistant pas uniquement à recevoir passivement les *species* des choses qu'il sent. Plusieurs termes d'ordinaire liés à la description des opérations intellectuelles sont utilisés pour décrire la perception des sensibles propres et communs au niveau du sens interne.

Concernant cette fois-ci l'activité judicative du sens interne, nous trouvons également chez Oresme des affirmations particulièrement fortes : dans le sens, tout comme dans l'intellect, il y a des concepts (*conceptus*) et des jugements (*iudicia*). D'ailleurs, dans la question II.10, après avoir posé que le sens peut produire un jugement universel, il ajoute : « Et

je ne parle pas du jugement vocal » (« Et non loquor de iudicio vocali », II.10, 192.73-193.74), précisément, il me semble, pour insister sur le fait qu'il s'agit d'un jugement produit par le sens, et non énoncé par l'intellect sur la base des données sensibles. C'est sur la notion de concept sensitif, introduite par Oresme dans les questions portant sur les sensibles communs, que je vais maintenant me concentrer, afin de faire ressortir avec plus de précision la nature de l'activité cognitive du sens interne.

## **Le concept sensitif**

### **Concept confus et concept déterminé**

Dans le cadre des questions portant sur les sensibles communs (II.11 à 14), Oresme introduit donc dans son analyse de la connaissance sensible une notion qu'il avait laissée de côté dans la question précédente, II.10, sur l'erreur relativement au sensible propre. Cette notion est celle de « concept ». Dans la question où il cherche à définir ce qu'est un sensible commun (II.11), lorsqu'il présente la quatrième théorie qu'il est possible d'adopter, Oresme affirme :

« La quatrième voie suppose que, de même que nous disons que le concept est dans l'intellect, de même <il est> aussi dans le sens; bien plus, la connaissance sensitive est en quelque sorte complexe, car elle perçoit l' « être d'une certaine manière », par exemple l'être blanc, l'être étendu, etc. »<sup>117</sup>.

Bien qu'Oresme ne présente pas cette position comme étant la sienne, il semble tout de même admettre cette supposition, puisque quelques lignes plus loin, alors qu'il aborde la deuxième partie de la question, qui cherche à déterminer de quelle manière les sensibles communs sont sensibles par soi, il pose qu'il existe deux types de concepts sensibles, et dans les questions suivantes (II.12 à 14), il rappelle et emploie à plusieurs reprises cette distinction. Il s'agit donc maintenant de voir comment le concept s'intègre dans la compréhension oresmienne de la connaissance sensible, notamment le rapport qu'il entretient avec les notions de « perception », « discours » et « jugement ».

---

<sup>117</sup> « Quarta via est supponendo quod, sicut dicimus conceptus esse in intellectu, ita etiam in sensu; immo cognitio sensitiva est aliquantulum complexa, quia percipit aliquantulum esse, sicut esse album, et esse extensum, etc. », *QDA* II.11, 201.99-2.

Pour comprendre le passage précédemment cité, il faut d'abord tenir compte du contexte dans lequel il est formulé. Le but d'Oresme, dans cette question, est de comprendre ce qu'est un sensible commun et surtout d'établir de quelle manière il est senti, c'est-à-dire s'il est senti par soi. Pour répondre à cette deuxième question, Oresme va introduire une distinction entre percevoir quelque chose sous un concept confus et percevoir quelque chose sous un concept déterminé ou spécifique<sup>118</sup> :

« Maintenant, à propos du second <point>, une première distinction est que quelque chose peut être conçu par le sens au moyen d'un concept universel et confus, par exemple nous connaissons une certaine chose colorée ou bien grande; d'une autre manière, au moyen d'un concept déterminé, par exemple qu'elle est blanche ou de deux coudées : et ainsi font les brutes. »<sup>119</sup>.

Ce passage se trouve quelques lignes plus loin que le premier passage cité. Ayant établi cela, Oresme pose ensuite la distinction entre sensibles par soi et sensibles par accident sur la base des théories perspectivistes, dont celle d'Alhacen, en affirmant que ce qui est sensible par soi est perçu sans discours et immédiatement à partir de la *species*, alors que ce qui est sensible par accident est perçu avec un discours. J'avais déjà exposé ces points dans la section consacrée aux sensibles communs. La solution d'Oresme à la question de savoir comment les sensibles communs sont sentis et s'ils sont sensibles par soi sera donc que lorsque la chose est perçue sous un concept déterminé et spécifique, par exemple « être de deux coudées, ou de trois coudées, etc. », la chose est un sensible par accident, alors que lorsqu'elle est conçue sous un concept universel et confus, par exemple « être grand » (au sens d'avoir une grandeur), elle est un sensible par soi. En effet, comme Oresme le précise dans la question portant sur la grandeur :

« À propos du deuxième <point de la réponse>, à savoir de quelle manière <la grandeur> est perçue de manière générale, je dis que la *species* du visible est étendue dans l'organe et représente la chose de manière étendue. Et c'est pourquoi, aussitôt, au moyen d'un concept confus, il est senti que la chose est grande, longue et large... »<sup>120</sup>.

---

<sup>118</sup> La terminologie employée par Oresme varie selon les passages considérés : le concept « confus », « universel », « commun » s'oppose au concept « déterminé », « spécifique », « propre ». Pour « commun »/« propre », voir II.11, 203.45-204.67 et pour « spécifique », voir II.12, 207.37.

<sup>119</sup> « Tunc de secundo prima distinctio est quod aliquid potest concipi a sensu conceptu universali et confuso, sicut cognoscimus aliquid coloratum vel magnum; alio modo conceptu determinato, sicut quod est album aut bicubitum: et ita faciunt bruta. », *QDA* II.11, 202.18-21.

<sup>120</sup> « De secundo, scilicet qualiter percipitur in generali, dico quod species visibilis est extensa in organo et representat rem extense. Et ideo statim conceptu confuso sentitur quod res est magna, longa et lata, si profunditas non percipitur. », *QDA* II.13, 216.27-217.30.

### Le concept dans l'intellect : question III.14

Ces passages sont à mettre en relation avec une question du livre III, qui porte sur la connaissance intellectuelle, dans laquelle Oresme demande : « l'intellect connaît-il l'universel avant le singulier ? »<sup>121</sup>. Après certaines considérations préliminaires qui établissent le cadre de la réflexion d'Oresme, ce dernier reformule la question de cette façon : « une chose est-elle connue par un concept commun et universel avant de l'être par un concept singulier ? » (III.14, 418.33-34).

En résumé, Oresme répond en distinguant deux types de concepts : il y a les concepts absolus ou quidditatifs, comme « homme », « animal », qui signifient la chose indépendamment du *hic et nunc* et des circonstances (*circumstantia*) individuelles. Ceux-ci sont obtenus à partir des concepts singuliers qui sont formés sur la base des phantasmes, ces représentations de choses singulières que l'on trouve dans la puissance conservative du sens interne. Les concepts de ce type ne se trouvent que dans l'intellect, puisqu'ils ne font pas appel aux phantasmes. Les concepts singuliers, quant à eux, sont directement liés aux phantasmes à partir desquels ils sont obtenus, précisément parce qu'ils connotent les circonstances singulières sensibles, lesquelles sont fournies par les phantasmes du sens. Ainsi, lorsque l'intellect conçoit une chose selon un concept singulier, il doit faire appel aux phantasmes, ou *species*, qui se trouvent dans le sens interne. C'est pourquoi Oresme affirme : « un concept entendu de la deuxième façon [c.-à-d. le concept singulier par opposition au concept absolu] est dans l'intellect et dans le sens : cela est manifeste, car il est composé en même temps de la *species* qui est dans l'intellect et des *species* qui sont dans le sens. »<sup>122</sup>.

Cependant, lorsqu'on considère le processus d'acquisition du concept singulier, par exemple « Socrate », ce qui est plus universel est connu avant ce qui est plus singulier. Pour l'illustrer, Oresme utilise l'exemple de la perception de Socrate au loin qui s'approche (cet exemple se trouve également chez Buridan dans la question portant sur le même sujet). Cette chose est d'abord connue par l'intellect sous le concept connotatif « corps ». Ce concept n'est

---

<sup>121</sup> Pour mon analyse de cette question, je me suis appuyée sur le mémoire de Philippe Girard (Girard 2009, p. 63-74), ainsi que sur les articles suivants : Panaccio et Bendwell 2006, p. 296-299 et Lagerlund 2004, p. 29-31. Les citations tirées de la question III.14 sont données dans la traduction française de Philippe Girard. Peter Marshall avait également souligné le parallèle entre ces deux questions (Marshall 1980, p. 74).

<sup>122</sup> « Secunda conclusio est quod conceptus secundo modo dictus est in intellectu et in sensu : patet, quia simul componitur ex specie quae est in intellectu et speciebus quae sunt in sensu. », *QDA* III.14, 421.99-1.

pas proprement singulier, mais plutôt « d'une certaine façon universel et d'une certaine façon singulier », nous dit Oresme. En effet, « il est singulier en ceci que les circonstances particulières sont connues », c'est-à-dire qu'il s'agit de ce corps, dans ce lieu, à ce moment, etc., mais « il est universel en ceci que grâce à un tel concept, une autre chose serait représentée, si elle était entièrement semblable dans tous les accidents sensibles »<sup>123</sup>. Par exemple, le concept connotatif « corps » pourrait représenter autant Socrate que Platon dans l'exemple donné par Oresme. Graduellement, plus Socrate s'approche, plus des concepts moins universels ou moins communs que « corps » pourront être formés sur la base des phantasmes produits par le sens, tels « animal », « homme »; pour en venir finalement à la perception de la chose individuelle sous le concept singulier « Socrate », laquelle tient compte de presque tous les accidents sensibles ou « circonstances » de cette chose singulière : « dans ce cas, le troisième concept [c.-à-d. Socrate] est dit singulier, car on perçoit désormais qu'il est blanc et de telle figure, et ainsi de suite »<sup>124</sup>.

Si des concepts moins universels et plus singuliers peuvent être formés par l'intellect, c'est parce qu'il dispose de représentations sensibles singulières de plus en plus précises et déterminées, parce qu'elles tiennent compte de plus de circonstances. Bref, l'intellect dépend directement du sens, ou plus précisément des phantasmes que l'on trouve dans le sens. Il est significatif, dans ce contexte, qu'Oresme fasse référence à deux reprises à Alhacen. Je vais me concentrer sur la deuxième référence, puisqu'il n'est pas clair à quel passage renvoie la première. En ce qui concerne la question de l'antériorité du concept mi-singulier mi-universel par rapport au concept singulier, Oresme pose comme troisième conclusion :

« ... parfois cette antériorité est imperceptible, comme l'affirme Alhacen au livre II de la *Perspective*. En effet, lorsqu'un homme voit quelque chose de près, même s'il a d'abord, dans le temps, le concept que cette chose est un corps, puis un animal, puis un homme, etc., cependant ce processus est à ce point facile et en un temps si bref qu'il ne le perçoit pas. »<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> « Quarta conclusio <est> quod omnis conceptus secundo modo dictus est aliquantulum universalis et aliquantulum singularis. Est singularis in eo quod concipitur aliqua circumstantia singularis. Est universalis in eo quod per talem conceptum repraesentaretur unum aliud, si esset omnino simile in omnibus accidentibus sensibilibus, sicut de duobus ovis. », *QDA* III.14, 421.15-20.

<sup>124</sup> « Et tunc talis conceptus tertius dicitur singularis, quia iam percipitur quod est album et taliter figuratum, et sic de aliis », *QDA* III.14, 420.80-82.

<sup>125</sup> « Tertia conclusio est quod quandoque ista prioritas est imperceptibilis, sicut ponit Alhazen in II° <*Perspectivae*>, quia, dum homo videt aliquid de prope, licet habeat prius tempore conceptum quod est corpus, deinde quod est animal, deinde quod est homo, etc., tamen iste discursus est ita facilis et in tam brevi tempore quod homo non percipit », *QDA* III.14, 422.36-41.

L'exemple de la chose vue au loin, en décomposant les étapes de la connaissance, permet de mettre en lumière l'antériorité de la connaissance sous un concept mi-singulier mi-universel par rapport à la connaissance sous un concept singulier. Bien que ce qui est affirmé par Oresme ne se trouve pas textuellement chez Alhacen, ce dernier affirme bel et bien que la forme universelle de la chose est perçue avant la forme individuelle :

« Moreover, the reason that the perception of a visible object's general type [*species rei vise*] takes less time than the perception of the visible object's individual nature [*individuitas rei vise*] is that, when sight perceives some individual human, it perceives him to be human before it will perceive his particular form. And it may perceive him to be human even though it does not perceive the outline of his face; instead sight will perceive him to be human from the upright stance of his body or the arrangement of the members of his body without having seen his face. [...] ... a visible object's individual nature will not be perceived until the particular characteristics [*intentiones particulares*] that define that individual or some of those characteristics are perceived. But the perception of each of the particular characteristics defining that individual does not occur until after [all] or some of the universal characteristics [*intentiones universales*] possessed by that individual are perceived. ». (Alhacen, *Perspective*, II, 4.23)

C'est donc précisément parce que moins de caractéristiques – ou circonstances pour reprendre le terme d'Oresme – doivent être prises en compte pour que la forme universelle soit perçue que cette perception a lieu antérieurement à celle de la forme individuelle, laquelle tient compte d'un grand nombre de caractéristiques<sup>126</sup>. Ce qu'Alhacen affirme, dans la terminologie d'Oresme, est donc que la perception de la chose individuelle est d'abord confuse ou universelle, puis elle est déterminée et singulière. Bien que la perception de la forme universelle s'accomplisse avant celle de la forme singulière, puisque toutes deux s'accomplissent très rapidement lorsqu'il s'agit d'objets familiers, cette antériorité devient imperceptible, comme le rappelle Oresme.

### **Le parallèle entre III.14 et II.11**

Comme nous l'avons vu, l'explication offerte par Alhacen en ce qui concerne la perception de la substance vaut également pour la perception de la couleur (toujours perçue en conjonction avec la lumière) et pour les vingt autres caractéristiques visibles, les sensibles

---

<sup>126</sup> Smith 2001, p. lxxii.

communs d'Oresme<sup>127</sup>. C'est sur cette base qu'Oresme distinguait le jugement universel du jugement spécifique. Ainsi, si l'on retourne au livre II, ce qu'Oresme précise en faisant intervenir la notion de « concept », c'est qu'une saisie de la chose en tant que confuse et universelle rend possible le jugement universel, alors qu'une saisie de la chose en tant que déterminée et spécifique rend possible le jugement spécifique. Tout comme l'intellection de la chose sous un concept connotatif mi-singulier mi-universel est antérieure à celle sous un concept connotatif singulier, de même, la perception de la chose sous un concept confus et universel sera antérieure à celle sous un concept déterminé et spécifique. Autrement dit, au niveau du sens, la chose est appréhendée par une représentation sensible confuse avant de l'être par une représentation sensible déterminée. Évidemment, dans les deux cas, il s'agit de représentations de choses singulières. Il ne faut pas perdre de vue qu'Oresme adhère à une ontologie nominaliste au sens où les universaux n'existent pas dans la réalité hors des puissances cognitives<sup>128</sup> : la désignation « universel » signifie seulement qu'il s'agit d'une représentation qui, par son degré de généralité, pourrait s'appliquer à plusieurs choses<sup>129</sup>.

Il est intéressant de noter que cette manière de concevoir la connaissance comme étant soit confuse, soit déterminée, se retrouve également dans deux passages du *De causis mirabilium*. Cependant, dans ce texte, Oresme ne précise pas s'il discute de la connaissance de l'intellect, en tant qu'elle s'appuie sur la connaissance sensible, ou s'il discute de la connaissance sensible comme telle. Oresme reprend la même réflexion de manière générale :

« Note que les choses sont parfois connues de manière universelle, parfois de manière particulière et distincte. Et ces deux modes diffèrent selon le plus et le moins, car la chose est connue d'autant plus particulièrement qu'elle est connue avec un plus grand nombre de circonstances, et d'autant plus

---

<sup>127</sup> Je rappelle le passage pertinent de II.10 : « ... la connaissance qui a lieu avec un discours ne peut se produire que dans le temps; donc, puisque <chacun de nous> connaît que le mur est coloré, et ensuite, par le discours, qu'il est blanc, il s'ensuit la <thèse> proposée. Et c'est ce que dit Alhacen dans le deuxième <livre> de la *Perspective*, en affirmant qu'en un instant, il perçoit qu'il y a de la couleur, et dans un autre <instant>, qu'il y a du blanc. Et à cause de cela, Aristote dit dans le premier <livre> des *Physiques* que les plus universels sont connus en premier. » (*QDA* II.10, 193.88-91).

<sup>128</sup> Tel qu'Oresme l'affirme en III.14 : « D'une troisième façon, certains imaginent qu'un universel est une réalité commune, par exemple l'homme; or, dans le prologue du traité *De l'âme* et au livre VII de la *Métaphysique*, on dit d'un tel universel qu'il n'est rien; c'est pourquoi il convient de l'écartier et de le tenir pour rien. »; « Tertio modo aliqui imaginantur universale <esse> commune reale, sicut homo, et de tali dicitur in *proemio* huius quod nihil est, et *VII<sup>o</sup> Metaphysicae*; et ideo pro nihilo dimittatur. », *QDA*, III.14, 417.20-22. À ce sujet voir Panaccio et Bendwell 2006, p. 286-287.

<sup>129</sup> C'est d'ailleurs ce que souligne l'auteur des *Quaestiones De anima* attribuées par B. Patar à Buridan : « Iudicium universale ipsius sensus non dicitur propter hoc universale quod per ipsum iudicetur de universalibus, nam sensus non est circa universalia, sed circa particularia. » (II.11, 318.73-76).

universellement qu'<elle est connue> avec un plus petit nombre de circonstances. [...] Un exemple de ce qui vient d'être dit : <de> Socrate vu de loin, <il> est peut-être seulement connu qu'il est une substance et on ne sait pas s'il est un vivant ou un non-vivant, et ensuite, il est connu qu'il vit, et ensuite, etc. Et ici, on doit imaginer des degrés, etc. »<sup>130</sup>.

Mais il l'applique aussi spécifiquement au cas de la connaissance de la couleur et du son. Par exemple : « ... premièrement de manière confuse la couleur est perçue, deuxièmement qu'elle est une blancheur, troisièmement, qu'elle est dans l'étoffe, quatrièmement, qu'elle <est> dans l'étoffe d'un habit, cinquièmement, qu'elle <est> dans l'habit de Socrate »<sup>131</sup>.

## **Le rôle de la distinction entre concept confus et concept déterminé dans la question II.11**

Cette distinction fournit à Oresme la clé de la réponse à la question de la manière dont sont perçus les sensibles communs (ainsi que les sensibles propres, d'ailleurs) : une première perception immédiate a lieu sous un concept confus et universel, par exemple « être grand » (au sens de « avoir une grandeur », et non « grand » dans son opposition à « petit »); celle-ci donne lieu au jugement universel : « cette chose a une grandeur ». En ce sens, il est possible de dire que la grandeur est sensible par soi, tout comme la couleur, la figure, etc., puisque les jugements « cette chose est colorée, cette chose est figurée » peuvent être posés de manière immédiate.

Par contre, à la suite du discours du sens interne qui est nécessaire pour percevoir de manière plus précise la chose, donc dans un deuxième moment, une perception de la chose sous un concept déterminé et spécifique est rendue possible; celle-ci donne lieu au jugement « cette chose est petite », ou de manière plus précise « cette chose est de deux coudées ». Ainsi, « toutes ces choses [c.-à-d. les sensibles communs] sont sensibles par accident relativement aux concepts propres [...] car, sans un discours, on ne perçoit pas que cela est de deux coudées, ou

---

<sup>130</sup> « Septimo nota quod res quandoque cognoscuntur universaliter, quandoque particulariter et distincte. Et differunt isti duo modi secundum magis et minus quia quanto res cum pluribus circumstantiis cognoscitur tanto particularius et quanto cum paucioribus tanto universalius. Ex quo patet quod multe circumstantie universales seu conceptus possunt facere unum conceptum seu cognitionem particularem. Exemplum predictorum : Sortes visus a longe solum forte cognoscitur quod est substantia et nescitur utrum vivens vel non vivens et post cognoscitur quod vivit et post et cetera. Et hic sunt ymaginandi gradus et cetera. », *De causis mirabilium*, chap. 4, l.205-213.

<sup>131</sup> « ... primo in confuso percipitur color. 2° quod est albedo, 3° quod est in panno, 4° quod in panno vestis, 5° quod in veste Sortis et cetera. », *De causis mirabilium*, chap. 2, l. 75-77. Voir tout le passage suivant : *De causis mirabilium*, chap. 2, l. 43-90.

de trois coudées, ou de quatre coudées, etc.»<sup>132</sup>. La perception des sensibles communs de manière spécifique et déterminée demande effectivement de tenir compte de plusieurs circonstances, comme il ressort de la description de la perception des sensibles communs que j'ai donnée auparavant. Par exemple, pour déterminer de manière spécifique la figure d'une chose tridimensionnelle, le sens interne devra évaluer la position des différentes parties de la chose les unes par rapport aux autres afin de percevoir la concavité, la convexité ou l'égalité des différentes parties de la chose, ce qui est autre chose que de simplement connaître que la chose a une figure.

De plus, il faut remarquer qu'il y a un certain décalage entre la position d'Oresme et celle des perspectivistes comme Alhacen. En effet, dans le cadre de la pensée d'Alhacen, il serait faux d'affirmer, comme le fait Oresme, que les caractéristiques autres que la lumière et la couleur peuvent être perçues par soi, c'est-à-dire immédiatement par le sens interne. Alhacen n'admettrait pas la possibilité d'un jugement universel concernant ces vingt caractéristiques; il doit toujours y avoir un travail de la *virtus distinctiva*. Oresme, contrairement à Alhacen, semble considérer que déjà, dans la *species* transmise au sens interne, il se trouve suffisamment d'information pour que celui-ci puisse avoir une perception générale et poser un jugement universel : la *species*, par exemple de la blancheur, se trouve en effet représentativement de la même manière que dans son sujet, c'est-à-dire qu'elle est une blancheur qui est étendue (c'est-à-dire qui a une grandeur), qui est figurée, etc.<sup>133</sup>

J'avais déjà mentionné ce fait lors de la présentation de ce que sont les sensibles communs selon Oresme. Par contre, comme nous l'avions vu, Oresme ne semble pas ouvrir la possibilité d'un jugement universel immédiat à tous les sensibles communs. Il mentionne explicitement la grandeur, la continuité et la séparation, dans la question II.11 (203.40), mais le

---

<sup>132</sup> « Et isto modo omnia ista sunt sensibilia per accidens quantum ad conceptus proprios. Et sic dicit Alhazen et alii Perspectivi, quod ista sunt sensibilia per accidens et sunt talia, quia non sine discursu percipitur hoc esse bicubitum vel tricubitum vel quadricuitum, etc. », *QDA* II.11, 203.50-54.

<sup>133</sup> « ... il n'y a pas une *species* de la grandeur et une autre de la blancheur, mais <il y a une *species* de la grandeur> en quelque sorte par accident, de sorte que, de même que la blancheur est étendue et figurée et mue par accident et en raison du sujet, de même, dans le sens, la *species* de la blancheur la représente telle qu'elle se trouve [c.-à-d. étendue, figurée, mue, etc.]. Une telle *species* de la blancheur est, en ce sens, étendue, figurée et mue dans le sens, comme dans un miroir : s'il y a là une image, cette image possède des conditions telles que <celles que possède> aussi l'objet. »; « ... non est una *species* magnitudinis et alia albedinis, sed quodammodo per accidens, ita quod, sicut albedo est extensa et figurata et mota per accidens et ratione subiecti, ita *species* albedinis repraesentat eam in sensu taliter se habere. Et talis *species* albedinis modo est extensa in sensu, figurata et mota, sicut in speculo: si ibi est imago, illa imago habet tales conditiones sicut etiam obiectum. », *QDA* II.11, 202.27-203.37.

nie pour le mouvement, le repos, la beauté et la proportion (203.41-42). Dans la question II.10, Oresme affirme explicitement qu'il n'y a pas de différence entre les sensibles propres et les sensibles communs en ce qui regarde cette possibilité d'un jugement universel qui échappe à l'erreur, du moins pour la plupart des sensibles communs :

« ... la première conclusion est que, relativement au jugement universel, il n'y a jamais, ou que rarement, erreur. [...] Mais il est vrai que ceci ne résout pas la question parce que, quant à cela, il n'y a pas de différence entre les sensibles propres et les sensibles communs, parce que la vue ne se trompe pas en jugeant à propos de quelque chose que <cette chose> est grande ; cependant, il y a bien une différence en ce qui concerne quelques <sensibles>, par exemple, parfois elle <la vue> juge que l'un est multiple et aussi elle juge que <quelque chose> est au repos quand <cette chose> n'est pas au repos. Mais elle ne juge pas un mouvement sans qu'il y ait un mouvement, ou bien en elle-même <la vue>, ou bien au loin. »<sup>134</sup>.

En effet, selon Aristote, seule la perception du sensible propre est toujours vraie; ce qu'Oresme semble contredire en affirmant que les sensibles communs aussi peuvent être perçus de manière universelle et confuse. Cependant, il évite cette contradiction en faisant remarquer que ce ne sont pas tous les sensibles communs qui peuvent effectivement être perçus de manière immédiate.

## Qu'est-ce que le concept sensitif ?

Au-delà de cette distinction entre concept confus et concept déterminé et du rôle qu'elle joue dans la détermination de la question de la perception des sensibles communs, il est possible, par un examen attentif de l'ensemble des textes où apparaît la notion de concept, d'établir de manière plus précise comment Oresme comprend le concept qui se trouve dans le sens, et ce, malgré le fait qu'il n'en offre pas de définition dans les *Quaestiones De anima*.

---

<sup>134</sup> « Tunc quantum ad secundum, scilicet qualiter est ibi deceptio, sit prima conclusio quod quantum ad iudicium universale numquam vel raro est deceptio. Et ideo dicit Aristoteles quod non decipitur visus quin sit color, nec auditus quin sit sonus, ita quod non iudicat esse sonum, nisi sit aliquis sonus. Nec valet, si obiicitur de tinnitu aurium, quia in rei veritate est ibi quidam sonus, licet non sit talis qualis apparet aut tantus. Sed verum est quod istud non solvit quaestionem, quia quantum ad hoc non est differentia inter sensibilia propria et sensibilia communia, quia visus non decipitur in iudicando de aliquo quod est magnum; tamen bene quantum ad aliqua est differentia, sicut quandoque iudicat unum esse multa et etiam iudicat quietem esse quando non est quies. Sed non iudicat motum quin sit motus vel in seipso vel in remoto. », *QDA* II.10, 194.2-14.

Tout d'abord, il me semble que le concept sensitif, chez Oresme, peut être défini comme suit : il s'agit de l'acte par lequel le sens appréhende la chose cognitivement. Le concept n'est pas l'objet ou le terme de l'acte cognitif, comme c'est le cas, pour nommer un exemple connu, chez Thomas d'Aquin ; au contraire, il constitue l'acte lui-même. Cette équivalence entre concept et acte n'est pas clairement affirmée dans les *Quaestiones De anima*, mais elle n'est pas démentie par les textes étudiés. Elle peut également être inférée à partir des expressions que choisit Oresme : « sentir sous un concept » ou « percevoir selon un concept », expressions qui montrent bien la simultanéité de l'acte perceptuel et de la saisie conceptuelle.

Le concept, comme acte, présuppose et dépend de la *species* reçue par le sens externe et transmise au sens interne. En effet, c'est la *species* qui fournit le contenu représentationnel au concept, en tant qu'elle est une similitude de la chose connue. Puisque la *species* peut se trouver dans le sens, et plus précisément dans le sens externe (II.9, 187.45-55), sans qu'il ne soit en acte, elle ne s'identifie donc pas à l'acte de sensation. En effet, dans la question sur le sens agent (II.9, 184.72-185.82), Oresme posait une distinction entre la réception de la *species* et l'acte du sens. Il apporte d'autres précisions dans la question III.10, intitulée : « Est-ce que la *species* intelligible, l'acte d'intellection et l'habitus sont distincts dans l'intellect ? »<sup>135</sup>. Dans le cas de l'intellect, les *species*, ou plutôt les phantasmes qui se trouvent dans le sens interne, « ne le changent que si l'intellect lui-même coagit » (III.10, 389.37-38). « *Species intelligibilis* » et « acte » désignent donc toujours une même chose dans l'intellect, nous dit Oresme, c'est-à-dire la similitude de la chose connue qui existe à titre de qualité dans l'âme, le terme « acte » désignant la similitude lorsqu'elle est effectivement acquise et connue, au terme du mouvement par lequel elle est acquise. Cependant, dans le cas du sens, comme le précise Oresme, celui-ci peut recevoir la *species* sans qu'il ne soit pour autant engagé dans le mouvement par lequel il connaît cette chose. Ainsi, à l'objection selon laquelle « parfois, dans le sens, la *species* précède la sensation », Oresme réplique : « on répond qu'à ce moment, le sens n'agit pas et ne sent pas, mais <c'est> seulement l'objet <qui agit> ; cependant, dès que le sens coagit, alors il connaît ; c'est pourquoi connaître n'est pas autre chose que contribuer à la *species* activement »<sup>136</sup>. Dans

---

<sup>135</sup> Je cite la question III.10 dans la traduction française de Philippe Girard que j'ai légèrement modifiée (Girard 2009, p. 32-39). Au sujet du statut de la *species intelligibilis* chez Oresme, voir l'analyse de Claude Panaccio et Ivan Bendwell, Panaccio et Bendwell 2006, p. 293-296.

<sup>136</sup> Voici le passage pertinent de la question de III.10 cité dans sa totalité : « Secundo sequitur quod species talis non praecedit actum intelligendi, quia per talem actum acquiritur; ergo non praecedit sicut caliditas in subiecto non praecessit motum quo ipsa acquirebatur, sed simul inceperunt esse : unde aliquid simul incipit illuminari et esse luminosum, lucidum vel illuminatum. Sed obiicitur contra, quia aliquando in sensu species praecedit sensationem. Respondetur quod pro tunc sensus non agit nec sentit, sed solummodo obiectum; sed

le cas du sens, on peut donc distinguer deux moments, soit la réception passive de la *species* et l'acte cognitif, puisque la *species* peut affecter le sens sans que, par elle, il ne connaisse la chose qu'elle représente ; par contre, dans la sensation elle-même, « *species* » et « acte » (lorsque ce terme « acte » est compris comme désignant ce qui est acquis au terme de la sensation) sont une seule et même chose. Ainsi, dans la question sur le sens agent, Oresme affirme que le sens « fait que la *species* produite, ou causée, par le sensible soit une sensation. » (II.9, 189.88-89). Cet acte cognitif du sens débute dès le passage de la *species* du sens externe au sens interne, car, comme le souligne Oresme, qui suit ici les traités perspectivistes, dans le cas des *species* des visibles, la multiplication de la *species* dans le nerf optique selon une ligne sinueuse, plutôt que droite, demande une action de la puissance sensitive (II.9, 187.45-55).

Poursuivons l'examen de la notion de concept sensitif. Comme nous l'avons vu dans les sections précédentes, dépendamment du degré de généralité de la représentation, la chose est connue sous un concept plus ou moins déterminé. La *species* reçue dans le sens interne fournit immédiatement un contenu représentationnel très général et la chose est alors saisie sous un concept confus et universel ; par contre, le sens peut également « extraire » de la *species* un contenu représentationnel plus déterminé, au moyen d'un acte discursif, et ainsi connaître la chose sous un concept déterminé et spécifique. C'est ce qu'affirme clairement Oresme dans ces passages déjà mentionnés :

« À propos du deuxième <point de la réponse>, à savoir de quelle manière <la grandeur> est perçue de manière générale, je dis que la *species* du visible est étendue dans l'organe et représente la chose de manière étendue. *Et c'est pourquoi, aussitôt, au moyen d'un concept confus*, il est senti que la chose est grande, longue et large, si la profondeur n'est pas perçue. » (II.13, 216.27-217.30)

« Cependant, en termes propres, doit être dit sensible par accident ce qui ne peut être connu qu'au moyen d'un discours, car *une telle <chose> n'est pas connue de manière immédiate au moyen de sa species*. Et, en ce sens, toutes ces <choses> sont des sensibles par accident relativement aux concepts propres. » (II.11, 203.47-51).

En effet, comme je l'avais mentionné plus tôt, selon les théories perspectivistes, la *species* en provenance des sens externes véhicule de l'information représentationnelle qui reste encore à

---

dum sensus coagit, tunc cognoscit, et ideo cognoscere non est aliud nisi ad speciem active concurrere; modo non est ita de intellectu, quia phantasmata non immutant ipsum nisi ipso intellectu coagente », *QDA* III.10, 389.28-38.

l'état virtuel et qui doit être perçue de manière discursive par le sens interne. En résumé, la *species* détermine le contenu représentationnel du concept ou de l'acte de connaître ; elle est la représentation sur la base de laquelle le sens peut poser des actes cognitifs, c'est-à-dire produire des concepts.

Il reste cependant à expliquer comment on passe du concept au jugement. Pour ce faire, il convient de considérer certains passages de la question I.4, intitulée : « Est-ce que la connaissance des accidents conduit à la connaissance de la substance ? ». Mais avant de faire appel à cette question, il faut d'abord considérer les exemples de concepts sensitifs donnés par Oresme. Le passage le plus clair, du point de vue du texte latin, est le suivant, tiré de II.11. Le contexte est toujours celui de l'explication du caractère commun des sensibles communs, mais lorsqu'Oresme présente une des solutions possibles, il aborde incidemment la thématique de la question I.4, celle de la connaissance de la substance à partir des accidents. Je cite le passage au complet, puisqu'il permet de voir la convergence thématique :

« Deuxièmement, il faut savoir que ce qui est senti est la substance elle-même; cependant, elle est sentie sous un concept accidentel et elle est comprise se trouvant telle qu'elle est accidentellement, par exemple Socrate voit le mur ou l'or, mais il ne voit pas qu'il est de l'or, cependant il voit bien qu'il est rouge. À partir de cela, il est manifeste que, à proprement parler, seule la substance est sensible, cependant elle est sentie, ou bien perçue, par le sens sous un concept accidentel et non substantiel. Maintenant, de plus, on dirait que l'on dit que la grandeur est un sensible commun pour cette raison que la même chose est sentie par plusieurs sens *sous ce concept qu'est « être grand »* [*sub isto conceptu quod est esse magnum*]. Par exemple, Socrate peut, au moyen de la vue, connaître que Platon est grand, et pareillement au moyen du toucher. »<sup>137</sup>.

Dans ce passage, il est manifeste que le concept par lequel le sens saisit la chose n'est pas « grand », mais bien « être grand ». Il en va de même dans le passage inaugural de II.11, que je rappelle ici :

« La quatrième voie suppose que, de même que nous disons que le concept est dans l'intellect, de même <il est> aussi dans le sens; bien plus, la connaissance

---

<sup>137</sup> « Secundo sciendum quod illud quod sentitur est ipsa substantia; tamen sentitur sub conceptu accidentali et accipitur se habere taliter quod est accidentaliter, sicut Socrates videt parietem vel aurum, sed non videt quod est aurum, bene tamen videt quod est rubeum. Ex isto patet quod, proprie loquendo, sola substantia est sensibilis, tamen sentitur vel percipitur a sensu sub conceptu accidentali et non substantiali. Tunc iuxta hoc diceretur quod magnitudo dicitur sensible commune propter hoc quod eadem res sentitur a pluribus sensibus sub isto conceptu quod est esse magnum. Verbi gratia, Socrates potest per visum cognoscere quod Plato est magnus, et similiter per tactum. », *QDA* II.11, 202.3-13.

sensitive est en quelque sorte complexe, car elle perçoit l' « être d'une certaine manière », par exemple l'être blanc, l'être étendu, etc. » (II.11, 201.99-2).

Plutôt que de traduire les expressions « *percipit aliquoliter esse* », « *esse album* » et « *esse extensum* » comme des propositions infinitives latines dont les sujets seraient implicites (par exemple, « perçoit que <quelque chose> est d'une certaine manière »), j'ai préféré, au regard de la question I.4, la présente traduction. Cependant, il convient de noter que ces expressions « *percipit aliquoliter esse* », « *esse album* » et « *esse extensum* » ne sont pas sans rappeler les discussions autour du statut ontologique des accidents développées par Oresme dans ses *Quaestiones super Physicam*, telles qu'étudiées par Stefano Caroti, Edmond Mazet et Jean Celeyrette<sup>138</sup>. En effet, dans le commentaire à la *Physique*, Oresme défend la position selon laquelle les accidents ne sont pas des formes qui inhérent dans la substance de la même manière que les formes substantielles inhérent dans la matière, ni ne se réduisent à la substance elle-même ; les accidents sont plutôt des « modes » ou des « conditions des choses » (*conditiones ; modi rerum*) qui, pour cette raison, ne sont signifiables que de manière complexe (*complexe significabilia*)<sup>139</sup>, c'est-à-dire signifiables par ces constructions grammaticales latines que sont les propositions infinitives. Par exemple, selon la question I.5 du commentaire à la *Physique*, la blancheur (*albedo*) n'est que l'« *esse album* » ou, autrement dit, l'« être blanc » est un mode de la chose qui est blanche<sup>140</sup>. Dans mon analyse du passage précédemment cité de la question II.11, je m'en tiendrai cependant uniquement aux idées développées dans les *Quaestiones De anima*. D'ailleurs, Stefano Caroti souligne que la notion de « *modus rei* » semble être presque abandonnée par Oresme dans ses autres œuvres, dont les *Quaestiones De anima* qui m'intéressent<sup>141</sup>.

---

<sup>138</sup> Voir le dossier consacré au commentaire à la *Physique* d'Oresme dans la revue *Oriens-Occidens* en 2000, lequel comprend les articles de Stefano Caroti (« Nicole Oresme et les *modi rerum* ») et d'Edmond Mazet (« Un aspect de l'ontologie d'Oresme : l'équivocité de l'étant et ses rapports avec la théorie des *complexe significabilia* et avec l'ontologie oresmienne de l'accident »); voir aussi l'article de Jean Celeyrette, « Figura/figuratum par Jean Buridan et Nicole Oresme » (Celeyrette 2004). Certaines précisions sont également apportées par Stefan Kirschner dans l'article sur Nicole Oresme de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Kirschner 2009, section 2.1).

<sup>139</sup> Mazet 2000, p. 69.

<sup>140</sup> Mazet 2000, p. 83; texte cité par Caroti 2000, p. 132 : « Tertia via alia est et posset ymaginari quod accidens non esset proprie forma extensa vel inherens secundum primam viam, sed esset « aliquid tale esse » aut « tantum esse ». Verbi gratia quod albedo non esset aliud quam « album esse », quod proprie significaretur per nomen concretum et isto infinitivo « esse » et per nomen adiectivum. ».

<sup>141</sup> Caroti 2004a, p. 128 : « Parmi les doctrines qui se trouvent mentionnées dans les écrits des maîtres, et même dans les condamnations, il y en a une qui est explicitement mise en rapport avec le matérialisme ancien par Jean Buridan, dans son Commentaire au *De anima*. Selon Buridan, cette doctrine est une conséquence nécessaire de l'identification de l'acte de connaître avec l'âme – une position défendue par Ockham – et plus généralement par le refus de considérer les formes accidentelles comme séparées de la substance et inhérentes

Dans la question I.4, Oresme distingue divers types de concepts. Il restreint explicitement son propos à la connaissance intellectuelle, mais il n'empêche qu'en vertu du parallèle établi par Oresme entre le concept dans le sens et le concept dans l'intellect, plusieurs de ces distinctions sont utiles pour comprendre la nature du concept sensitif. Or, en tenant compte des analyses de la question I.4, ce concept « être grand » n'est pas un concept simple comme l'est « grand », mais bien un concept complexe, et plus précisément un concept complexe accidentel, puisque la grandeur est un accident d'une substance. Ce concept est complexe parce qu'il porte sur l'être (*conceptus complexus de esse*). Ces concepts complexes portant sur l'être sont divisés en deux catégories par Oresme : ceux *de secundo adiacente*, et ceux *de tertio adiacente* auxquels appartient le concept « être grand ». La distinction entre *secundum adiacens* et *tertium adiacens* est une distinction logique commune au Moyen Âge<sup>142</sup>. Les propositions *de secundo adiacente* sont celles du type « *x* est », dans lesquelles le verbe être est le deuxième terme adjacent au sujet, alors que les propositions *de tertio adiacente* sont celles du type « *x* est *y* », dans lesquelles le verbe être est alors le troisième terme composant la proposition en plus du sujet et du prédicat. Le concept complexe portant sur l'être en troisième position est donc celui qui donne lieu à une proposition copulative du type « sujet / verbe être / prédicat », comme « ceci est blanc ». Pour Oresme, il y a donc des concepts accidentels simples confus, comme « grand », « figuré », « coloré », qui correspondent aux concepts accidentels complexes confus « être grand », « être figuré », « être coloré », et des concepts accidentels simples déterminés, comme « de deux coudées », « blanc », « concave », qui correspondent aux concepts accidentels complexes déterminés « être de deux coudées », « être blanc », « être concave ». Plus loin dans la question I.4, Oresme poursuit en posant des distinctions relativement aux complexes propositionnels qui peuvent être formés à partir des concepts complexes : certains sont *de secundo adiacente* et d'autres *de tertio adiacente*. Dans cette question, il donne comme exemple de proposition *de tertio adiacente* : « quelque chose est

---

à elle. Dans ce dernier cas, l'accusation de favoriser le matérialisme peut être formulée même contre la doctrine des *modi rerum* d'Oresme, selon laquelle les accidents sont des *modi* de la substance. La doctrine des *modi rerum* est défendue surtout dans les *questiones* sur la *Physique*; dans son commentaire sur le *De anima*, il semble abandonner cette doctrine en souscrivant à la critique buridienne contre l'identification de *intellectus* et *intellectio*. »; de même, en admettant une influence de Jean de Mirecourt *via* son *Commentaire aux Sentences* sur Oresme, il s'avère « que la présence des deux *propositiones* citées dans les *articuli* condamnés définitivement en 1347 et que Jean a dû abjurer pourrait expliquer la disgrâce de la doctrine auprès d'Oresme... » (Caroti 2004b, p. 197).

<sup>142</sup> Une référence récente sur cette question est l'ouvrage de Gabriel Nuchelmans, « Secundum/Tertium Adiacens : Vicissitudes of a Logical Distinction » (Nuchelmans 1992), que je n'ai cependant pas pu consulter.

blanc ». Ainsi, si l'on applique cette nouvelle distinction aux exemples donnés précédemment, sur la base de ces concepts complexes confus et déterminés peuvent être formés des complexes propositionnels *de tertio adiacente* comme « quelque chose est grand » / « quelque chose est de deux coudées » ; « quelque chose est coloré » / « quelque chose est blanc » ; « quelque chose est figuré » / « quelque chose est concave ». Ainsi, si le sens possède des concepts complexes, nécessairement, sur la base de ceux-ci, il peut former des propositions, et donc, poser des jugements. Le concept étant déjà complexe, il n'est pas étonnant que le sens soit en mesure de former un autre complexe, cette fois-ci propositionnel. Cependant, il reste à mettre en évidence pourquoi le sens possède des concepts complexes, et non des concepts simples (le même questionnement, d'ailleurs, vaut pour l'intellect). À vrai dire, comme je le montrerai, selon Oresme, le sens ne peut posséder que des concepts complexes.

Si le sens ne peut posséder que des concepts complexes, cela tient au fait que la sensation ne porte que sur les qualités accidentelles possédées par la substance. En effet, comme je l'ai souligné auparavant, dans le cadre aristotélicien qui est celui d'Oresme, la substance est un sensible par accident : les différents sens externes ne perçoivent la substance qu'en tant qu'ils perçoivent les qualités dont elle est le support ontologique. Dans ce contexte, la question se pose donc de savoir comment nos puissances cognitives, et plus particulièrement l'intellect, parviennent à connaître la substance elle-même, une question, d'ailleurs, qui a été fortement débattue à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et au début du XIV<sup>e</sup>, d'où la présence de cette question I.4, « Est-ce que la connaissance des accidents conduit à la connaissance de la substance ? », dans les *Quaestiones De anima* d'Oresme<sup>143</sup>. La réponse d'Oresme, telle qu'elle apparaît dans cette question, est la suivante :

« Maintenant, suivant lui-même <c.-à-d. Aristote>, il y aurait une première conclusion : *la connaissance de n'importe quel accident est nécessairement accompagnée de la connaissance de la substance*, car, comme il ressort du septième <livre> de la Métaphysique, l'accident n'est un étant que parce qu'il est <quelque chose> d'un étant, c'est-à-dire que parce qu'il est d'une substance. C'est pourquoi Aristote veut que le concept de l'accident ne soit pas absolu, ni de manière concrète, ni de manière abstraite, mais il inclut le concept de substance de manière abstraite. *De là, il s'ensuit : « la blancheur est, donc la blancheur est de quelque chose », et ainsi, en connaissant l'accident, on connaît la substance, par un concept cependant confus et accidentel.* Par exemple, si

---

<sup>143</sup> Les références bibliographiques pertinentes relativement à ce débat sont données par Claude Panaccio et Ivan Bendwell dans leur article « Le nominalisme d'Oresme et la sémantique de la connotation dans les *Quaestiones in Aristotelis De anima* »; voir Panaccio et Bendwell 2006, p. 296, n. 53.

quelqu'un est vu de loin, alors on conçoit que cela est blanc et que cela est quelque chose, mais <on ne conçoit> pas de manière déterminée qu'il est un homme »<sup>144</sup>.

Cette explication, formulée dans le contexte d'une question qui traite de la connaissance intellectuelle, vaut évidemment pour le sens. À preuve, Oresme reprend de manière très condensée cette explication dans la question II.11, portant sur les sensibles communs, dans un passage que j'ai déjà cité au début de cette section et qui débute ainsi : « Deuxièmement, il faut savoir que ce qui est senti est la substance elle-même; cependant, elle est sentie sous un concept accidentel et elle est comprise se trouvant telle qu'elle est accidentellement... ». Dans les lignes qui suivent, Oresme offrait d'ailleurs l'exemple du concept « être grand ». Ainsi, il est vrai que les sens ne sentent pas la substance par soi, c'est-à-dire sous un concept absolu, mais ils la connaissent autrement, grâce aux concepts accidentels qu'ils produisent, lesquels renvoient toujours à la substance, puisque les accidents ne peuvent exister indépendamment de celle-ci. En effet, comme l'affirme Oresme dans la citation précédente, tous les concepts accidentels de qualité, qu'il s'agisse de concepts concrets (« blanc ») ou abstraits (« blancheur ») connotent toujours la substance. Comme le soulignent Claude Panaccio et Ivan Bendwell dans leur analyse de cette question chez Oresme :

« ... pour des raisons de principe, les concepts accidentels ne peuvent *jamais* devenir autres que connotatifs. Cela tient au statut ontologique même des accidents qui sont toujours les accidents d'une substance et qui ne peuvent être pensés – même abstraitement – sans que la substance ne soit connotée d'une façon ou d'une autre »<sup>145</sup>.

C'est précisément pour cette raison que la connaissance sensible est toujours complexe : le sens peut porter un jugement du type « quelque chose est blanc », c'est-à-dire une substance est le support de ce blanc que je perçois, précisément parce que la substance est toujours sentie en même temps que l'accident. Le sens ne perçoit pas isolément une blancheur, il perçoit que quelque chose est blanc. En d'autres mots, il perçoit toujours sous un concept complexe portant sur l'être comme *tertium adiacens*. Cela ressort clairement de la formulation choisie par

---

<sup>144</sup> « Et tunc secundum ipsum esset conclusio prima quod ad cuiuslibet accidentis cognitionem necessario concomitatur cognitio substantiae, quia, sicut patet VII<sup>o</sup> Metaphysicae, accidens non est ens nisi quia entis, hoc est nisi quia est substantiae. Et ideo vult Aristoteles quod conceptus accidentis non est absolutus, nec in concreto nec in abstracto, sed includit conceptum substantiae in abstracto : unde sequitur : albedo est, igitur alicuius albedo est; et sic cognoscendo accidens cognoscitur substantia, conceptu tamen confuso et accidentali. Verbi gratia, si aliquis videatur de longe, tunc concipitur quod hoc est album et quod hoc est aliquid, sed non determinate quod est homo. », *QDA* I.4, 119.49-59.

<sup>145</sup> Panaccio et Bendwell 2006, p. 298.

Oresme lorsqu'il traite de cette question; par exemple : « quelque chose peut être conçu par le sens au moyen d'un concept universel et confus, par exemple nous connaissons une certaine chose colorée ou bien grande [*cognoscimus aliquid coloratum vel magnum*]... » (II.11, 202.18-20).

Une position semblable est d'ailleurs défendue par Jean Buridan dans ses *Quaestiones De anima (tertia lectura)*<sup>146</sup>. Dans un passage où il traite de la distinction aristotélicienne entre sensibles par soi et sensibles par accident, il affirme que le sens peut former des jugements tels : « <ceci> est une chose simple blanche ou noire, grande ou petite, ronde ou étendue, mue ou au repos »<sup>147</sup>. Cependant, le sens, sans intervention de l'intellect, ne peut pas former le jugement que « ceci est du bois, une pierre, ou du fer, ou que <ceci> est une substance ou un accident, ou que <ceci> est une chose composée de matière et de forme, ou <que ceci> est une chose simple de manière absolue ». Pour reprendre un autre exemple proposé un peu plus loin par Buridan, le sens, parce qu'il ne connaît la substance que sous un concept accidentel et qu'il n'est pas capable de connaître la substance de manière distincte de ses accidents, ne possède pas les concepts « cette pierre », « cette pierre blanche », etc.; à preuve, nous dit Buridan, si les accidents restent les mêmes, mais que le support ontologique change, par exemple une pierre devient un morceau de fer, le sens ne percevra pas ce changement au niveau substantiel<sup>148</sup>. Mais le sens peut tout de même former des jugements comme « ceci est blanc, rond et mù »

---

<sup>146</sup> Un résumé de la position de Buridan à ce sujet est donné par Pekka Kärkkäinen dans son article sur l'objet de la sensation; voir Kärkkäinen 2008, p. 190-192.

<sup>147</sup> C'est Joël Biard qui a attiré mon attention sur ce passage (Biard 2005, p. 238) : « Et notandum est, sicut mihi videtur, quod cum qualitas et subiectum eius, ut albedo et substantia sibi subiecta, sint simul confuse secundum situm, *sensus non habet potestatem distinguendi inter eas, nec percipit ipsam albedinem distincte a perceptione istius subiecte, nec illam substantiam distincte a perceptione istius albedinis.* [...] Ad horum igitur solutionem, notandum est quod eadem res nominatur multis et diversis nominibus non synonymis sed impositis secundum diversos conceptus quibus ista res concipitur, ut quod iste lapis et lapis albus et rotundus et motus. *Et licet, secundum omnes istos conceptus, ego possum de ipso intelligere et de eo iudicare, tamen per sensum hoc non possum, nisi superveniant notitia intellectiva. Ego non possum iudicare quod hoc est lignum, lapis, vel ferrum, vel quod est substantia aut accidens, vel quod est res composita ex materia et forma, vel est res simpliciter simplex.* Sed iudico bene quod est res simplex album vel nigrum, magnum vel parvum, rotundum vel longum, motum vel quiescens. Et hoc sic est manifestum quia si sit talis mutatio secundum quam desinat esse lapis et incipiat esse ferrum, non mutatis accidentibus, non ob hoc variabitur in sensu sensatio, nec istam mutationem percipiet sensus. Sed si sic mutaretur quod desineret esse album et inciperet esse nigrum, non facta mutatione secundum substantiam vel secundum alia accidentia, variabitur iudicium in visu, et istam mutationem percipiet et iudicabit visus. Et ita etiam si mutetur magnum in parvum vel rotundum in oblongum, aut si desinat moveri et incipiat quiescere. Et hoc est satis manifestum. », Buridan, *QDA (tertia lectura)*, II.12, p. 181-184.

<sup>148</sup> À noter que cette question, ici explorée de manière philosophique, est intimement liée à celle de la transsubstantiation lors de l'Eucharistie et présente donc aussi un enjeu théologique.

puisqu'il sent la chose sous les concepts « blanc », « rond » et « mû », lesquels, en tant que concepts accidentels concrets, renvoient à la substance sous-jacente à ces qualités.

## **La différence entre les capacités cognitives sensible et intellectuelle**

Ainsi, j'ai mis en lumière les raisons qui motivent Oresme à soutenir que la connaissance sensible comprend des concepts et des jugements, et conséquemment, qu'elle est une connaissance complexe susceptible d'être vraie ou fausse. Cependant, on peut alors demander : quelles sont les différences entre les capacités cognitives du sens et celles de l'intellect ? La question demanderait une analyse en profondeur de la connaissance intellectuelle telle que décrite dans les questions du livre III, qui n'a pas pu être menée dans le cadre de ce mémoire, mais on peut dès lors mentionner certaines différences qui ressortent à première vue à partir des textes que j'ai étudiés. Tout d'abord, l'intellect a la possibilité de connaître la substance sous un concept authentiquement quidditatif, c'est-à-dire la substance en tant que substance, par exemple « cette pierre », alors que le sens ne la connaît que sous un concept accidentel. Seul l'intellect a la capacité de former des concepts absolus, c'est-à-dire des concepts qui font abstraction des circonstances accidentelles. Cela est conforme à ce que fait remarquer Oresme dans la question sur le sens agent : « ... l'intellect [...] a un autre mode d'action, car il possède <la puissance> d'abstraire à partir des phantasmes. » (II.9, 188.70-72).

Ce point découle directement des textes étudiés. Cependant, on peut pousser plus loin la comparaison entre les deux puissances cognitives. Deuxièmement, seul l'intellect serait capable d'énoncer oralement la connaissance complexe qu'il possède, connaissance qui se trouve chez lui sous forme de « termes mentaux » (*termini mentales*)<sup>149</sup>. Oresme ne met pas lui-même l'accent sur ce point dans les questions que j'ai examinées. Cependant, la question se pose effectivement de savoir si la connaissance sensible complexe est véritablement structurée de manière analogue aux langages oral et écrit, comme c'est le cas pour la connaissance intellectuelle qui, selon Oresme, est composée de termes mentaux. En effet, suivant une

---

<sup>149</sup> « D'une quatrième façon « universel » et « singulier » sont pris pour des termes mentaux, l'universel signifiant beaucoup de choses, par exemple « homme », et le singulier n'en signifiant qu'une, par exemple, « Socrate ». Or, comme on l'a dit, ceux-ci [les termes mentaux] ne sont connus que par un acte réflexif et non pas par un acte direct, et ils sont des actes grâce auxquels les choses sont connues par un acte direct; c'est pourquoi on ne s'intéresse pas à leur sujet » (III.14, 418.23-27; trad. Girard). Voir Girard 2009, p. 66.

tradition qui remonte à l'antiquité, notamment chez Aristote, et qui sera exploitée de manière très poussée par les penseurs médiévaux à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, et particulièrement par Guillaume d'Ockham au début du XIV<sup>e</sup> siècle, Oresme conçoit la pensée intellectuelle à l'image des langages oral et écrit, c'est-à-dire comme étant un langage mental composé de propositions dont les unités de base sont les actes mentaux, lesquels sont des signes faisant référence aux choses singulières se trouvant à l'extérieur des puissances cognitives et possédant des propriétés sémantiques analogues à celles des termes composant les langages oral et écrit<sup>150</sup>. Toutefois, Oresme ne précise pas quelle est exactement la structure de la connaissance sensible complexe. Nous pouvons certainement la comprendre par analogie avec les concepts et les propositions qui se trouvent dans l'intellect, comme je l'ai proposé en faisant intervenir les questions I.4 et III.14, mais Oresme ne pose pas explicitement cette équivalence, étant donné qu'il ne précise pas la nature des concepts et des jugements de manière plus détaillée dans les questions consacrées à la connaissance sensible. La question demeure donc de savoir comment s'articule exactement cette structure complexe.

La possibilité d'une quelconque intervention de l'intellect, même sous forme d'une influence indirecte, dans le processus de formation des concepts et des jugements qui se trouvent dans le sens doit être écartée, puisque Oresme mentionne à plusieurs reprises que son analyse de la connaissance sensible vaut également pour les brutes (*bruta*), c'est-à-dire les animaux qui ne sont pas doués d'âme rationnelle, et donc, qui ne possèdent pas d'intellect<sup>151</sup>. Ces derniers peuvent effectivement former des concepts et des jugements. Il est très clair à ce sujet :

« Maintenant, à propos du second <point>, une première distinction est que quelque chose peut être conçu par le sens au moyen d'un concept universel et confus, par exemple nous connaissons une certaine chose colorée ou bien grande; d'une autre manière, au moyen d'un concept déterminé, par exemple qu'elle est blanche ou de deux coudées : *et ainsi font les brutes.* » (II.11, 202.18-21)<sup>152</sup>.

<sup>150</sup> À ce sujet, consulter l'étude de Claude Panaccio, *Le discours intérieur*, pour les sources antiques et le traitement médiéval de la question (Panaccio 1999).

<sup>151</sup> D'ailleurs, selon Peter Marshall (Marshall 1980, p. 78-83) et Fabio Zanin (Zanin 2004, p. 154-158), Oresme souscrit à la distinction réelle des âmes intellectuelle et sensitive; ainsi, même chez l'être humain, la présence d'une connaissance déjà complexe au niveau sensitif ne peut être expliquée simplement en vertu de l'unicité des puissances cognitives.

<sup>152</sup> Il faut par contre remarquer qu'il est faux *stricto sensu* d'affirmer que les brutes puissent juger qu'une chose est de deux coudées. En effet, comme le précise ailleurs Oresme, les brutes ne savent pas compter et donc elles ne peuvent pas juger, par exemple, qu'il y a trois choses devant elles, ou qu'un objet est grand de

De même, Oresme conclut ainsi sa réponse à la sous-question : « de quelle manière il y a jugement dans l'acte de sentir », dans la question II.10 : « Il est donc manifeste de quelle manière le sens possède l'acte de juger, et ceci est universel chez tous les animaux ayant des sens. » (II.10, 193.99-194.1<sup>153</sup>). Or, étant donné que ces animaux non-rationnels ne sont pas doués de langage, ils ne peuvent énoncer cette connaissance de manière orale ou écrite, mais rien n'empêche que la structure de cette connaissance complexe pré-langagière (c'est-à-dire qui précède les langages oral et écrit) puisse suivre celle de l'intellect<sup>154</sup>.

Cette question de la connaissance complexe des animaux a récemment attiré l'attention de certains médiévistes. Cyrille Michon, dans l'article qu'il consacre à la question de la connaissance propositionnelle chez les animaux d'après certains auteurs médiévaux, propose de comprendre celle-ci à la lumière de la notion de « proto-pensée » présente dans la philosophie

deux coudées. Par contre, elles sont bel et bien en mesure de juger qu'il y a peu ou beaucoup de choses, qu'un objet est grand ou petit (par exemple, que l'oiseau est plus petit que l'arbre). Voici le passage en question : « Et de tels concepts sont de deux types, car certains sont <des concepts> par lesquels la multitude est jugée être peu nombreuse ou nombreuse, et ceci est sensible par soi par plusieurs sens. Autre est le concept par lequel une certaine multitude est jugée en particulier <être> de cette grandeur dans une espèce déterminée du nombre, par exemple que les choses sont <au nombre de> quatre ou de dix. Et en prenant le nombre de cette manière, je dis qu'il n'est pas un sensible commun, ni par soi, car il ne peut pas être perçu seulement par le sens, ni par le <sens> interne ni par le <sens> externe. Et c'est pourquoi les <animaux> brutes ne perçoivent pas cela, mais <cela> est perçu au moyen de l'intellect, cependant au moyen du sens qui l'assiste. Et de la même manière à propos de la quantité : d'où il est bien perçu par le sens que *a* est plus grand que *b*, ou plus petit, mais qu'il soit de deux coudées ou de trois coudées n'est perçu que par l'intellect, car cela est alors connaître un nombre précis et une espèce déterminée de proportion, ce qui n'est pas au pouvoir des brutes ni même des enfants. » (II.14, 227.32-45). De même, certains mouvements ne peuvent être perçus qu'avec l'aide de l'intellect, soit ceux qui s'étendent sur un temps qui dépasse la capacité conservative des puissances sensibles (que ce soit l'imagination ou la réminiscence) : « lorsqu'il y a une lenteur encore beaucoup plus grande, de sorte que l'espace sensible ne serait pas traversé pendant la vie d'un homme – comme il en va du mouvement propre à la huitième sphère – alors il est requis qu'un tel mouvement soit connu par des écrits ou par les témoignages écrits des hommes, ce que les brutes ne peuvent pas faire. » (II.15, 237.99-3).

<sup>153</sup> Voir également II.11, 202.10-17.

<sup>154</sup> À ce sujet, j'aimerais attirer l'attention sur le passage suivant du *De causis mirabilium* (chap. 4, l. 1095-1102; trad. B. Hansen), dans lequel Oresme semble admettre que certains animaux non-rationnels possèdent les structures cognitives nécessaires au langage : « And so, as to the movement of the tongue in speaking, it is without a doubt no small marvel how it is moved in so many different motions, and by what it is so moved, and whether purely by nature, or by will, or both combined. And apply this to the matter at hand, to the movement of the soul, etc., and in addition one thing said in *notabile* 15 of Chapter Three concerning speech : *it is quite a marvel if certain animals perceive each other's speech or understand a mental concept; yet some animals do have organs and have species in the mind and soul, which (as was said) are the causes of speech [est magnum mirum si aliqua bruta in loquela se percipiunt seu cognoscunt mentis conceptum, quedam enim habent organa et habent species in mente et anima que ut dicebatur sunt cause loquele et cetera]* ». Dans le *notabile* 15 auquel il renvoie, Oresme décrit de manière similaire le cas de l'enfant en bas âge : « ... this is especially evident in infants who surely do have the species of things, but without extended practice they do not know how and cannot form, etc. »; « Et patet precipue in infantibus qui bene habent species rerum sed nec per longum usum sciunt nec possunt formare et cetera. » (chap. 3, l. 267-269; trad. B. Hansen).

de l'esprit contemporaine<sup>155</sup>. Olaf Pluta, dans un article qui examine certains passages peu étudiés de l'œuvre de Buridan, montre que celui-ci serait prêt à concéder la présence d'une connaissance sensible complexe, et qui plus est, une connaissance propositionnelle universelle, chez les animaux. Dans ce contexte, Pluta fait remarquer, en faisant également appel aux débats contemporains sur la question de la pensée animale, qu'il semble nécessaire de reconnaître l'existence d'attitudes propositionnelles chez les animaux : « We do not in fact know if dogs possess propositional knowledge, but we should not simply dismiss the possibility of propositional attitudes in animals, provided their behavior can be analyzed by us in intentional terms »<sup>156</sup>. Il conclut ainsi :

« According to Buridan, dogs can perform logical syllogistic reasoning, and every induction can be reduced to a syllogism. We may thus conclude that dogs can perform such an induction and mentally represent universal propositional knowledge such as 'every fire is hot'. We do not know if dogs do in fact represent universal propositional knowledge in the same way as humans do – this would require a window into their consciousness -, but we should not easily dismiss the possibility that they can »<sup>157</sup>.

Un autre auteur ayant enseigné à l'Université de Paris au début des années 1340, Grégoire de Rimini (v.1300-1358), reconnaît l'existence d'une connaissance sensible complexe non seulement chez l'être humain, mais également chez les brutes<sup>158</sup>. Dans un passage de son *Commentaire aux Sentences*, il aborde cette question de manière critique et propose plusieurs arguments pour appuyer son attribution d'une connaissance complexe aux animaux. Ces arguments reposent tous sur l'observation de certains comportements animaux qui présupposent, selon Grégoire de Rimini, des connaissances complexes : « je dis que, quoique cela ne puisse pas être complètement connu par nous naturellement, cependant, de manière probable à partir de ce que nous percevons, nous pouvons montrer qu'ils aient une telle connaissance [c.-à-d. une quelconque connaissance complexe à propos des sensibles]. »<sup>159</sup>. Par exemple, l'animal qui désire manger un aliment sucré doit juger d'abord que cet aliment au

---

<sup>155</sup> Michon 2001.

<sup>156</sup> Pluta 2004, p. 54.

<sup>157</sup> Pluta 2004, p. 57.

<sup>158</sup> Tachau 1988, p. 358 ; p. 364-365 en ce qui concerne sa position par rapport à la connaissance complexe sensible.

<sup>159</sup> « Et hic dico quod, quamvis istud non possit nobis plene naturaliter esse notum, probabiliter tamen ex his, quae percipimus, possumus arguere quod talem notitiam habeant. », Grégoire de Rimini, *Commentaire aux Sentences*, I, dist.3, q. 1, p. 304, l. 23-25.

goût sucré est d'une certaine couleur<sup>160</sup>. Nous ne pouvons savoir si Oresme avait en tête ces arguments, avec lesquels il aurait pu être en contact dans les années 1340, mais une chose est certaine : il ne lui semble pas problématique de concéder une connaissance complexe aux animaux.

Le dernier point que j'aimerais aborder, en lien avec la distinction entre le sens et l'intellect, est le suivant : est-ce que le sens, comme l'intellect, est en mesure de donner ou refuser son assentiment au jugement qu'il forme ? Autrement dit, lorsqu'Oresme affirme que le sens juge, s'agit-il d'un jugement au sens fort du terme, au sens de l'assentiment ou du dissentiment donné suite à la formation d'une proposition ? En effet, on peut distinguer, comme le fait Oresme dans la question III.16, deux temps dans la connaissance intellectuelle : celui de la formation du complexe propositionnel sur la base des données fournies par le sens et celui dans lequel l'intellect donne ou refuse son assentiment à la proposition qu'il a formée<sup>161</sup>. Oresme nomme le premier moment « proposition » (*propositio*) ou « composition » (*compositio*) et le second « consentement » (*consensus*)<sup>162</sup>. La question est donc de savoir si ces deux moments

---

<sup>160</sup> Les autres arguments sont : premièrement, l'animal qui veut manger le pain doit juger de l'utilité de celui-ci; deuxièmement, les chiens de chasse, lorsqu'ils parviennent à un embranchement à deux voies, lorsqu'ils ne sentent pas l'odeur de la proie sur la première, se dirigent tout de suite vers l'autre sans la sentir; troisièmement, certains animaux peuvent être disciplinés.

<sup>161</sup> Je m'exprimerai ici volontairement de manière générale en laissant de côté la question de savoir quel est exactement l'objet de la connaissance, ou dans le cas présent, l'objet du jugement et de l'assentiment, selon Oresme. Dans un passage de la question I.4, Oresme laisse ouverte la possibilité qu'il s'agisse du signifié de la proposition (le « signifiable de manière complexe » (*significabile complexe*), c'est-à-dire un fait ou un état de choses qui peut être exprimé par une proposition infinitive; I.4, 117.81-92). Cependant, ailleurs, dans la question I.1 (« Est-ce que l'âme est le sujet de ce livre *De l'âme* ? »), il ne semble pas faire de distinction entre la conclusion comme telle et ce qui est signifiable de manière complexe par la conclusion : « Secunda distinctio est supponendo quod multa concurrunt ad scientiam, sicut principia, demonstrationes, etc., ut praetactum est; sed inter cetera, *scientia* non dicitur de aliquo nisi de tribus vel de aliquo trium, videlicet <primo> de conclusionem, vel significabili complexe per conclusionem, *si sit aliquod tale*, sicut est: *hominem esse risibilem*. Dicitur etiam secundo de terminis conclusionis, sicut de subiecto aut praedicato. Et dicitur tertio de rebus significatis per huiusmodi terminos. Et proprie magis debet dici *scientia* de rebus significatis per terminos quam de terminis: unde dicimus scientiam esse de caelo et de stellis, non intelligendo terminos, sed ipsas res. ». Même chose dans la question III.1 (« Y a-t-il une science naturelle à propos de l'intellect ? »; III.1, 308.49-53): « Quantum ad primum sciendum quod, sicut dictum fuit in I<sup>o</sup>, scientia dicitur esse de aliquo sicut de conclusionem vel significabili complexe per conclusionem, *si sit aliquod tale*. Et sic nulli est dubium quod de intellectu non est scientia, quia intellectus non est conclusio. ». Je m'appuie ici sur les remarques de Jack Zupko et les passages qu'il a identifiés dans les *Quaestiones De anima* d'Oresme (Zupko 1998).

<sup>162</sup> « La deuxième conclusion est qu'il y a un mouvement de l'intellect par lequel il forme la proposition et un autre <mouvement> par lequel il donne ou refuse son assentiment. <Cela> est prouvé, car il peut former la proposition et ne pas donner son assentiment, et il peut donner son assentiment et refuser son assentiment à une <chose> identique en nombre; maintenant, il ne semble pas qu'un même acte en nombre soit un assentiment et, ensuite, qu'il soit un dissentiment. À partir de ces < considérations >, il est manifeste que, si le mouvement est pris pour un écoulement, l'assentiment et la formation de la proposition diffèrent; et si le mouvement est entendu comme forme acquise, alors la proposition et l'assentiment sont une même <chose>»,

existent également au niveau du sens, c'est-à-dire si le sens peut, en plus de former la proposition, se rapporter à celle-ci et juger de sa vérité et de sa fausseté, c'est-à-dire donner ou refuser son assentiment.

Oresme ne fournit pas explicitement de réponse à cette question en ce qui concerne le sens, mais il me semble, étant donné que le sens, contrairement à l'intellect, n'est pas doué de volonté, qu'il ne puisse pas librement donner ou refuser son assentiment. En effet, comme l'affirme Oresme dans la question III.18 intitulée : « est-ce que l'intellect peut donner ou refuser librement son assentiment à un certain complexe <propositionnel>? », à l'exception des premiers principes et de certaines expériences (Oresme donne l'exemple des jugements : « la neige est froide » et « le feu est chaud »), l'intellect, sous l'impulsion de la volonté, peut considérer les données qui lui sont fournies par le sens avant de donner ou refuser son assentiment. Dans la question II.15 portant sur la perception du mouvement, Oresme donne l'exemple de la grandeur du soleil : le sens, s'il ne considère pas la distance du soleil, juge qu'il est plus petit que la Terre. À l'objection selon laquelle il y aurait des jugements opposés dans le sens et dans l'intellect chez l'homme, Oresme répond :

« ... je dis qu'il n'y a pas des jugements opposés; mais plutôt, l'homme juge que l'ombre est mue catégoriquement [l'exemple étant celui d'une ombre jugée être au repos par le sens, et en mouvement par l'intellect, dans le cas d'un mouvement très lent], mais il juge conditionnellement que, *s'il n'y avait pas de réminiscence et de jugement plus élevé [superius]*, alors, de prime abord, il serait jugé que l'ombre est au repos, tout comme, à propos de la grandeur du soleil, le sage juge aussi qu'il est plus grand que la terre *et qu'il ne jugerait pas cela seulement par le sens*. Et de même à propos de l'apparition du mouvement des arbres lorsque l'homme est sur le navire. »<sup>163</sup>.

Or, connaître la distance du soleil n'est pas possible pour les animaux non-rationnels, donc, on peut déduire que ceux-ci perçoivent et connaissent que le soleil est plus petit que la Terre, ce qui est faux. Seul un jugement plus élevé, en l'occurrence celui de l'intellect, permet de corriger le jugement du sens.

---

mais <leurs> connotations sont différentes. D'où, au moment où l'intellect forme ou bien porte attention à la proposition, <ce mouvement> est appelé *proposition* ou bien *compositio*, et, au moment où il donne son assentiment, <ce mouvement> est appelé *consentement*. » (III.16, 435.64-73).

<sup>163</sup> « Ad secundum dubium dico quod non sunt diversa iudicia, immo homo iudicat umbram moveri categorice, sed conditionaliter iudicat quod, si non esset reminiscencia et superius iudicium, tunc prima facie iudicaretur umbram quiescere, sicut etiam de magnitudine solis sapiens iudicat quod est maior terra et quod hoc non iudicaret solo sensu. Et ita de apparitione motus arborum quando homo est in navi. », *QDA* II.15, 237.4-10.

Le dernier exemple donné par Oresme, celui du mouvement des arbres perçu par celui qui se trouve sur le navire, est également très intéressant, puisqu'il s'agit d'un des exemples d'illusions sensibles qui étaient communément utilisés comme point de départ des discussions à propos de la connaissance sensible. Il faisait en effet partie des cinq expériences invoquées par Pierre d'Auriol (v.1280-1322) pour appuyer sa notion d'« être apparent » (*esse apparens*). Le problème était le suivant : lorsque l'homme se trouve sur le navire, il perçoit erronément que les arbres sont en mouvement, alors qu'en réalité c'est le navire sur lequel il se trouve qui est en mouvement. Comment analyser cette situation ? Le mouvement ne pouvant exister réellement dans les arbres, deux autres options se présentent : considérer que cette perception découle d'un jugement erroné de la part des puissances cognitives de celui qui perçoit ou considérer que la perception de ce mouvement est une perception à part entière. Pierre d'Auriol emprunte la seconde voie et défend l'idée que le mouvement des arbres existe en tant qu'il est perçu, sous un être intentionnel. Guillaume d'Ockham (v.1285-1347), et à sa suite, Adam de Wodeham (v.1298-1358), s'opposent à cette notion d'être intentionnel ou apparent<sup>164</sup>. Wodeham, tout comme Ockham, propose d'expliquer la perception erronée du mouvement des arbres en faisant appel au jugement erroné des puissances cognitives de celui qui perçoit. Comme l'affirme Wodeham : « cette apparence n'est pas une vision, mais un jugement erroné causé par l'intermédiaire de la vision »<sup>165</sup>. Cependant, Wodeham s'oppose à la solution d'Ockham, laquelle consistait à dire que la perception du mouvement des arbres résulte uniquement d'un jugement erroné de l'intellect. La position d'Ockham, telle que rapportée par Wodeham, est la suivante : « aucun jugement par lequel on donne son assentiment que quelque chose est qualifié de quelque manière, ou bien se trouve qualifié de quelque manière, n'est un acte sensitif »<sup>166</sup>, précisément parce que selon Ockham, seul l'intellect peut donner ou refuser son assentiment à une proposition. Selon Wodeham, il y a bien jugement d'une certaine manière dans le sens; en effet, le sens de celui qui se trouve sur le bateau reçoit de manière continue, alors que celui-ci se déplace, des *species* en provenance de l'arbre. Or, chacune de ces *species* reçue successivement décrit un angle différent par rapport à l'œil de l'observateur en fonction du déplacement du bateau. De la réception successive de ces *species* ayant des angles différents

---

<sup>164</sup> Pour ma présentation de la position d'Adam de Wodeham et son rapport à celle d'Ockham, je me suis appuyée sur l'analyse de Katherine Tachau (Tachau 1988, p. 293-301; Tachau 1993, p. 664-665).

<sup>165</sup> « Tamen si ly 'videntur moveri' acciperetur pro 'apparent moveri', tunc concedo. Sed illa apparitio non est visio sed iudicium erroneum causatum mediante visione. », Adam de Wodeham, *Commentaire aux Sentences (lectura secunda)*, prol., q. 4, §7, l. 20-22, p. 97.

<sup>166</sup> « Sed, per te, nullum iudicium quo assentitur aliquid esse aliquale, vel aliqualiter se habere, est actus sensitivus. », Adam de Wodeham, *Commentaire aux Sentences (lectura secunda)*, prol., q. 4, §8, l. 4-5, p. 98.

par rapport à l'œil, le sens infère et juge que les arbres sont en mouvement : « ... partiellement par les visions qui sont les actes de sentir, il apparaît bien à l'homme que les arbres soient en mouvement. »<sup>167</sup>. S'inspirant ici des traités perspectivistes, Wodeham affirme que le sens commun, et non les sens externes, se trompe en jugeant que les arbres sont en mouvement<sup>168</sup>. Or, ce même processus se produit chez la brute; comme le rappelle Wodeham, « aux brutes aussi les arbres apparaissent se mouvoir, tellement que si le navire se mouvait dans la direction des arbres, ils fuiraient [comme] s'ils étaient pour eux des <choses> effrayantes. »<sup>169</sup>. En fait, comme le rapporte Wodeham, le cas de la brute, qui ne dispose que d'une puissance sensitive, peut être utilisé à titre de preuve qu'il y a déjà, au niveau sensitif, jugement :

« Relativement à la preuve, je concède que, chez les brutes, il y a des visions simples de cette sorte, desquelles il serait naturel que résulte ce jugement par lequel, une fois formé à titre de complexe, <les arbres> apparaîtraient objectivement se mouvoir, si une telle apparence composée ou qui rassemble <plusieurs choses> objectivement leur convenait. Mais nous ne pouvons savoir si <cela> leur convient qu'en conjecturant à partir des effets et des mouvements qui suivent de telles visions simples. Mais il est certain que, ces visions <étant> posées, les brutes fuient parfois certaines <choses> vues, parfois les poursuivent. De cela, il semble s'ensuivre de manière probable que de telles <choses> leur apparaîtraient; bien plus, qu'elles leur apparaîtraient nuisibles ou profitables. Et il y aurait ainsi en eux une apparence complexe de manière objective, ou bien formellement une composition et une division. En effet, nous ne poursuivons ou fuions que <les choses> que nous jugeons bonnes ou mauvaises, comme il semble. Et il semble <en> être de cette manière à propos d'eux. »<sup>170</sup>.

---

<sup>167</sup> « Bene tamen partialiter per visiones quae sunt actus sentiendi apparet homini quod arbores moveantur. », Adam de Wodeham, *Commentaire aux Sentences (lectura secunda)*, prol., q. 4, §8, l. 20-21, p. 99.

<sup>168</sup> « ... ceux <qui sont trompés> ne voient pas ces <choses> qui apparaissent être vues, mais d'autres <choses>. Et le sens commun juge ainsi, c'est-à-dire cet instrument reçoit de manière médiate ce jugement erroné, de sorte que cet instrument certifie à propos de cela, à savoir qu'en celui-ci soient reçus de manière médiate les jugements à propos des sensations extérieures et de la nature des sensibles, lesquelles actions le Philosophe semble attribuer au sens commun dans le deuxième <livre> du <traité> *De l'âme* ». « ... tales non vident ista quae apparent videri, sed alia. Et sensus communis sic iudicat, id est illud instrumentum mediate recipit iudicium illud erroneum, ita quod de hoc certificatur illud instrumentum, scilicet quod in illo recipiantur mediate iudicia de sensationibus exterioribus et de natura sensibilium, quas actiones videtur Philosophus tribuere sensui communi, II *De anima*. », Adam de Wodeham, *Commentaire aux Sentences (lectura secunda)*, prol., q. 3, §10, l. 7-12, p. 82-83.

<sup>169</sup> « ... etiam brutis apparent arbores illae moveri, in tantum quod si navis moveretur versus arbores, fugerent [ac] si essent eis terribilia quaedam. », Adam de Wodeham, *Commentaire aux Sentences (lectura secunda)*, prol., q. 4, §8, l. 5-7, p. 98.

<sup>170</sup> « Ad probationem concedo quod in brutis sunt visiones tales simplices, ad quas natum esset sequi iudicium illud quo complexe [formato] objective apparerent moveri, si talis apparitio collativa seu composita objective ipsis competeret. Sed utrum eis conveniat, scire non possumus, nisi coniciendo ex effectibus et motibus sequentibus tales visiones simplices. Certum est autem quod illis visionibus positis, quandoque quaedam visa fugiunt, quandoque persequuntur. Ex quo probabiliter videtur sequi quod non solum apparerent eis talia, immo quod apparerent eis nociva vel proficua. Et ita esset in eis apparitio complexa objective, vel formaliter

Si on laisse de côté le cas du jugement de l'utilité ou de la nocivité des choses, lequel ne concerne pas notre propos et pourrait être considéré comme relevant d'un instinct naturel, il demeure qu'il semble que la perception du mouvement comme tel résulte d'une composition opérée au niveau sensitif<sup>171</sup>.

Toutefois, comme le précise par la suite Wodeham, si l'on admet la présence de cette connaissance complexe sensitive, elle ne peut pas être un jugement au sens où l'entend Ockham : « cette apparence n'est pas *formellement* un jugement qui est un assentiment ou un dissentiment, ou encore un doute. »<sup>172</sup>. En effet, il n'est pas au pouvoir de l'homme de refuser son assentiment à cette appréhension : qu'il le veuille ou non, les arbres apparaîtront toujours être en mouvement. Comme le fait remarquer Katherine Tachau, cela tient au fait que les « conditions causales » sont les mêmes que ce soit le bateau ou les arbres qui bougent; au niveau sensitif, exactement la même information est reçue<sup>173</sup>. Toutefois, par la suite, l'homme pourra corriger ce jugement sensible :

« Bien que, quant à ce qui est de la part <de l'appréhension>, il lui soit naturel de causer un assentiment qu'il en est ainsi, cependant, <le jugement> est rectifié

compositio et divisio. Non enim prosequimur aut fugimus nisi quae bona aut mala iudicamus, ut videtur. Et eodem modo videtur esse de eis. », Adam de Wodeham, *Commentaire aux Sentences (lectura secunda)*, prol., q. 4, §8, l. 21-31, p. 99.

<sup>171</sup> En effet, Wodeham refuse d'admettre une appréhension complexe chez les animaux du caractère utile ou nuisible des choses, car cela conduirait selon lui à reconnaître qu'ils possèdent une raison pratique. Voici comment il précise sa position concernant le jugement pratique chez les animaux : « Je dis donc, autrement, dans la mesure où cela me semble plus rationnel, que les brutes « subissent plus qu'elles agissent [*aguntur magis quam agunt*] », c'est-à-dire non seulement <les brutes> ne poursuivent comme ne fuient pas librement les <choses> profitables et nuisibles, mais elles ne délibèrent pas, ni ne jugent, par un jugement complexe de manière objective, *que quelque chose est utile ou nuisible*, <jugement portant> sur ce qui doit être fui ou poursuivi. Mais, aussitôt, par la simple appréhension de cette <chose> qui est nuisible, ils fuient, et <par l'appréhension> de celle qui est utile, ils poursuivent. » (Adam de Wodeham, *Commentaire aux Sentences (lectura secunda)*, prol., q. 4, §8, l. 35-40, p. 99). Cependant, il ne me semble pas que, dans le cas des illusions sensibles, Wodeham refuse que l'animal pose un jugement lorsqu'il perçoit le mouvement des arbres, c'est-à-dire le jugement perceptuel qui compose les perceptions successives des *species* des arbres; il refuse plutôt que l'animal pose le jugement que l'arbre qui s'approche est dangereux et que ce jugement soit intégré à une délibération pratique : « Donc, on doit dire que les brutes n'ont aucun jugement qui compose objectivement. Mais elles appréhendent bien, concernant le <cas> proposé, les arbres et la distance par une ou plusieurs visions, <distance> maintenant de telle grandeur et aussitôt <après> plus ou moins grande, actes <de vision> desquels il est naturel que résulte *la fuite ou la poursuite* chez la brute sans aucun jugement qui compose, <lequel stipule> que <la chose> est utile ou n'est pas utile, pourvu que soit appréhendé ce qui, en vérité, réellement, est utile ou n'est pas utile. » (Adam de Wodeham, *Commentaire aux Sentences (lectura secunda)*, prol., q. 4, §8, l. 64-69, p. 100).

<sup>172</sup> « ... illa apparitio non est formaliter iudicium quod est assensus vel dissensus vel dubitatio etiam. », Adam de Wodeham, *Commentaire aux Sentences (lectura secunda)*, prol., q. 4, §8, l. 72-73, p. 100.

<sup>173</sup> Tachau 1988, p. 301.

par autre <chose>, par exemple par l'expérience de différentes personnes, ou par le raisonnement qu'il n'en est pas tel qu'il apparaît être. »<sup>174</sup>.

Wodeham répond ainsi à l'objection soulevée à partir de la position d'Ockham, à savoir qu'il y aurait deux jugements opposés dans l'homme : le premier jugement n'est pas un jugement au sens strict, c'est-à-dire au sens où l'homme aurait le choix d'assentir ou de dissentir à celui-ci; on pourrait décrire ce jugement comme étant uniquement un acte complexe d'ordre perceptuel. Il n'y a qu'un seul jugement déterminant et il est celui qui intervient, comme le spécifie Wodeham, au niveau de l'intellect : « Ainsi est manifeste <ce qu'on doit répondre> à l'argument, car on doit concéder que cette apparence n'est pas un jugement, si ce n'est en parlant de manière équivoque du jugement. »<sup>175</sup>.

L'argumentation de Wodeham présente plusieurs similarités avec celle d'Oresme : elle est développée dans le contexte de la réfutation de la théorie de l'*esse apparens* de Pierre d'Auriole, dont Oresme reprend l'exemple fort discuté de la perception des arbres par un homme se trouvant sur un bateau<sup>176</sup>; elle soulève l'objection de la présence de jugements opposés dans le sens et dans l'intellect; elle est formulée dans un cadre perspectiviste qui place la perception du mouvement au niveau du sens commun; et finalement, elle mentionne le rôle correcteur de l'intellect. À noter qu'Oresme aurait très bien pu prendre connaissance des analyses de Wodeham à ce sujet puisque, selon Katherine Tachau, la *secunda lectura* du *Commentaire aux Sentences* de ce dernier circulait à Paris à l'époque de la formation intellectuelle d'Oresme, soit pendant les années 1340<sup>177</sup>. Dans ce contexte, il me semble donc qu'Oresme pourrait répondre à la question soulevée, à savoir si le jugement du sens cause un assentiment ou un dissentiment à la manière de celui qui se trouve dans l'intellect, de la même manière que Wodeham, comme je l'avais proposé plus haut : au niveau sensitif, l'homme ou la bête ne peuvent se représenter les choses que telles qu'elles sont appréhendées par le sens

---

<sup>174</sup> « Licet ipsa quantum est ex parte illius nata sit causare assensum quod sic sit, tamen per aliud rectificatur [iudicium], puta per experientiam aliunde vel aliunde, vel ratione quod non sit ita sicut apparet esse. », Adam de Wodeham, *Commentaire aux Sentences (lectura secunda)*, prol., q. 4, §8, l. 80-84, p. 101.

<sup>175</sup> « Sic patet ad argumentum, nam concedendum est illam apparitionem non esse iudicium nisi aequivocando de iudicio. », Adam de Wodeham, *Commentaire aux Sentences (lectura secunda)*, prol., q. 4, §8, l. 84-85, p. 101.

<sup>176</sup> À noter que cet exemple se trouve également chez Alhacen, dans le livre portant sur l'erreur, mais il n'en donne qu'une explication très brève (III, 7.81-7.82).

<sup>177</sup> Tachau 1988, p. 309.

interne<sup>178</sup>. L'analyse en termes d'assentiment et de dissentiment ne s'applique pas à ce niveau. Ainsi, comme troisième différence entre le sens et l'intellect, seul l'intellect aurait la capacité d'accorder ou de refuser librement son assentiment à la proposition judicative qui découle de la saisie conceptuelle de la chose.

### **Le discours (*discursus*) du sens interne**

Maintenant que j'ai clarifié, autant que possible, la nature de l'activité judicative du sens interne selon Oresme, j'aimerais dire encore quelques mots concernant l'activité discursive du sens interne, celle au moyen de laquelle il appréhende les choses sensibles sous des concepts déterminés. Tout comme le concept, la proposition et le jugement, le discours est une opération qui était généralement considérée comme étant propre à l'intellect. Or, nous savons que lorsque le sens accomplit ce discours, il compare, ou met en rapport, (*comparatio*, *comparando*), rassemble et infère (*collatio*), argumente (*arguendo*). À une occasion, dans la question II.12, Oresme précise que ce discours peut être compris, suivant Alhacen, comme étant une suite de syllogismes (*sylogismus*); toutefois, il utilise généralement le terme « *discursus* ».

Le terme « *discursus* » ne se trouve pas dans la *Perspective* d'Alhacen, comme le prouve une recherche dans la version électronique du texte, ni d'ailleurs dans les traductions latines d'Aristote, selon Pascale Bermon<sup>179</sup>. Si l'on consulte un dictionnaire latin, en l'occurrence le dictionnaire Gaffiot, on découvre que le verbe « *discurrere* », en plus de sa signification concrète « courir de différents côtés », signifie aussi, de manière abstraite, « parcourir » ou bien « discourir ». En philosophie, dans un contexte gnoséologique, le terme signifie généralement le passage d'un concept à un autre, par lequel une proposition est formée, ou le passage d'une proposition à une autre, par lequel un raisonnement déductif est formé<sup>180</sup>. Comme le rapporte P. Bermon, depuis le début du XIV<sup>e</sup> siècle au moins, le terme « *discursus* » est utilisé par

---

<sup>178</sup> Cela ne signifie pas nécessairement que l'animal non-rationnel ne soit pas en mesure de corriger d'une certaine manière ses jugements erronés. Grégoire de Rimini, comme nous l'avons vu, semble effectivement accorder aux bêtes une certaine connaissance par expérience, puisqu'il nous dit qu'elles peuvent être disciplinées. Cette connaissance est rendue possible, on imagine, du fait que l'animal possède la mémoire et que le sens est une capacité discursive. Cela expliquerait que l'animal puisse adapter son comportement suite à plusieurs jugements erronés. Néanmoins, Oresme ne se prononce pas à ce sujet.

<sup>179</sup> Bermon 2007, p. 285.

<sup>180</sup> Voir l'introduction à l'article « Non-discursive thought : An Enigma of Greek Philosophy » de A. C. Lloyd (Lloyd 1970), p. 262, pour cette définition de l'acte discursif.

plusieurs auteurs comme synonyme de « *sylogismus* », notamment par Duns Scot. Ainsi, il désigne le processus inférentiel par lequel l'intellect passe d'une prémisse à une autre pour atteindre la conclusion. Chez ces auteurs, « *discursus* » désigne plus particulièrement le syllogisme démonstratif, celui qui produit la science (*scientia*), tel qu'exposé dans les *Seconds Analytiques*<sup>181</sup>. Le syllogisme démonstratif, par opposition aux syllogismes rhétorique, dialectique et éristique, est un raisonnement construit à partir de prémisses vraies, nécessaires et universelles qui permettent de conclure à une proposition elle-même vraie, nécessaire et universelle (*Seconds Analytiques* I, 3)<sup>182</sup>. Il s'agit donc d'un type particulier de syllogisme – ou raisonnement déductif – lequel est décrit de manière générale dans les *Premiers Analytiques* comme « un discours [*logos*] dans lequel, certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement par le seul fait de ces données. » (*Premiers Analytiques* I.1, 24b18-20). Or, comme le montre Aristote dans les *Seconds Analytiques*, la perception porte sur le *hic et nunc*, c'est-à-dire sur le particulier, et non sur l'universel (I, 31). C'est pourquoi il affirme : « il n'est pas possible non plus d'avoir une connaissance scientifique par la perception » (I, 31, 87b29). Dans ce contexte, il ne semble donc pas possible que le sens puisse poser un syllogisme<sup>183</sup>.

Les remarques critiques que formule Roger Bacon à ce sujet dans la *Perspective* fournissent un point de départ très intéressant. En effet, après avoir exposé de manière détaillée les trois modes de connaissance selon Alhacen (par le sens seul, par la science et par le syllogisme), Bacon cherche à déterminer quelle puissance de l'âme connaît de cette manière. Il choisit de consacrer tout un chapitre à cette question, parce que le choix des termes « *scientia* » et « *sylogismus* » pour désigner la perception des sensibles propres et des sensibles communs semble *a priori* problématique<sup>184</sup>. Comme le souligne Bacon, tels que ces termes sont communément compris en logique, en philosophie naturelle et en métaphysique, seule l'âme rationnelle serait en mesure d'accomplir des syllogismes. Or, les bêtes (*bruta*), c'est-à-dire les animaux autres que l'être humain, ne possèdent pas d'âme rationnelle, et pourtant, comme le

---

<sup>181</sup> Bermon 2007, p. 284-289.

<sup>182</sup> Pour un aperçu général de la conception de la science aristotélicienne, voir Bodéüs 2002, p. 134-146; pour un aperçu général de la logique aristotélicienne, voir l'article « Aristotle's Logic » de la *Stanford Encyclopedia* (Smith 2007).

<sup>183</sup> Tel que souligné par Katherine Tachau qui a attiré mon attention sur ce point dans son article « What Senses and Intellect Do : Argument and Judgment in Late Medieval Theories of Knowledge » (Tachau 1993, p. 655).

<sup>184</sup> Roger Bacon, *Perspectiva*, partie II, dist. 3, chap. 9, p. 247-251.

fait remarquer Bacon, l'expérience nous démontre bien qu'ils perçoivent les sensibles communs, du moins certains d'entre eux, comme le mouvement, le repos et la distance. À titre d'exemple, le chien perçoit bien le mouvement du bâton qui va le frapper, puisqu'il le fuit. Ces faits lui semblent tout à fait concluants et sont la preuve que le syllogisme dont parle Alhacen est accompli par une puissance sensible : « En effet, indubitablement, aucun argument ne peut dissimuler que les brutes percevraient les distances des choses et le mouvement et le repos, bien qu'il n'en soit pas ainsi des autres sensibles communs. »<sup>185</sup>.

Par conséquent, nous dit Bacon, le terme « syllogisme », chez Alhacen, a une signification plus étroite que celle qu'il a communément dans le monde latin. Mais qu'est-ce exactement que ce syllogisme ? Bacon n'offre pas de réponse très claire : il est en quelque sorte un certain type d'argumentation [*quasi quoddam genus arguendi*] »; « il se rapproche du travail de la raison à cause de sa méthode d'argumentation » [*accedit ad opus rationis propter viam arguendi*]<sup>186</sup>. Une chose est certaine : il ne s'agit pas de « l'arrangement d'un argument selon la forme et la distinction de la conclusion à partir des prémisses »<sup>187</sup>.

Comme piste de solution, Bacon propose d'autres exemples :

« un certain rassemblement de plusieurs <choses> en une par industrie naturelle et instinct de nature – les <choses> nombreuses étant assimilées aux prémisses et la <chose> une étant similaire à la conclusion, car elle est rassemblée à partir d'elles – peut bien être découvert chez les animaux. Car nous voyons les singes hostiles préparer des embuscades contre les êtres humains et organiser plusieurs <choses> pour atteindre vengeance; et donc, ils rassemblent en un ce qu'ils considèrent à partir de plusieurs <choses> »<sup>188</sup>.

Suivent l'exemple des araignées qui tissent leurs toiles, celui des loups qui mangent de la terre pour pouvoir plus facilement attraper leur proie, celui d'un chat qui pousse le bouchon d'un baril pour attraper un poisson, et d'autres encore. Cependant, il faut remarquer que ces exemples proposés par Bacon ne permettent pas de comprendre comment les sensibles

---

<sup>185</sup> Ma traduction, basée sur celle de D. Lindberg. « Nam proculdubio nulla ratione potest dissimulari quin bruta percipiunt distantias rerum et motum et quietem, licet de aliis sensibilibus communibus non sit ita. », Roger Bacon, *Perspectiva*, partie II, dist. 3, chap. 9, p. 248, l. 824-826.

<sup>186</sup> Ma traduction, basée sur celle de D. Lindberg. Roger Bacon, *Perspectiva*, partie I, dist. 10, chap. 3, p. 156, l. 190-191; p. 158, l. 221-222.

<sup>187</sup> Ma traduction, basée sur celle de D. Lindberg. « ... oportet considerare quod dispositio argumenti in figura et distinctio conclusionis a premissis non pertinent nisi ad animam rationalem. », Roger Bacon, *Perspectiva*, partie II, dist. 3, chap. 9, p. 248, l. 8827-829.

<sup>188</sup> Ma traduction, basée sur celle de D. Lindberg. « Sed quedam collectio plurium ad unum ex naturali industria et instinctu nature (que plura assimilantur premissis, et quod unum sit simile conclusioni, quia colligitur ex eis) bene potest reperiri apud bruta. Nam videmus simias offensas parare insidias hominibus, et multa ordinare ad hoc ut sequantur vindictam; et ideo colligunt unum quod intendunt ex multis. », Roger Bacon, *Perspectiva*, partie II, dist. 3, chap. 9, p. 248, l. 829-834.

communs sont perçus; ils sont d'un ordre différent. Ils témoigneraient plutôt de l'existence de syllogismes pratiques chez les animaux et d'une certaine connaissance par expérience. Or, comme je l'ai déjà souligné lors de la présentation de l'argumentation d'Adam Wodeham, cette question est distincte de celle de la perception des sensibles communs, comme le mouvement, et présente ses propres difficultés, notamment celle de savoir si les animaux sont capables d'induction et de former les propositions universelles qui entrent en composition dans les syllogismes pratiques selon Aristote, de même que celle de savoir si ces comportements, plutôt que le fruit d'un apprentissage par expérience, ne seraient pas plutôt expliqués par un instinct naturel. D'ailleurs, les exemples de ce type n'apparaissent pas du tout chez Oresme dans les *Quaestiones De anima* que j'ai consultées. Néanmoins, ils permettent effectivement d'illustrer la possibilité d'une activité se rapprochant du syllogisme chez l'animal, et donc, dans une puissance purement sensitive, dans le contexte du raisonnement pratique. Cependant, avant même de former un raisonnement pratique relativement, par exemple, au pain qu'il veut manger, l'oiseau doit percevoir sa couleur, sa figure, son odeur de manière déterminée, ce qui nécessite, selon Oresme, un *discursus*. En définitive, la nature de cette opération discursive n'est donc pas déterminée de manière plus précise par Roger Bacon.

Maintenant, en ce qui concerne les propos d'Alhacen lui-même relativement à ce syllogisme entrant en jeu lors de la perception, ce dernier précise que, dans les faits, l'inférence effectuée par la *virtus distinctiva* ne suit pas une structure logique et n'est pas composée de mots. C'est ce qui explique que la *virtus distinctiva* puisse accomplir aussi rapidement et de manière imperceptible son activité (qui procède, rappelons-le, par raisonnement (*ratio*), ou par jugement, pour suivre la traduction de A. Mark Smith que j'ai utilisée) : « ... the faculty of discrimination does not proceed by juxtaposing and ordering premisses in the way an argument based on terms does, for its conclusions will not be based on words or on the arrangement of premises. » (II, 3.28)<sup>189</sup>. C'est pourquoi A. Mark Smith, dans sa traduction de la *Perspectiva* d'Alhacen, propose de ne pas traduire « *sylogismus* » par « syllogisme », mais bien par « déduction »<sup>190</sup>. En d'autres mots, la structure syllogistique n'est qu'une description de la

---

<sup>189</sup> « Et causa in hoc est quod virtus distinctiva non arguit per compositionem et ordinationem propositionum, sicut componitur argumentatio per vocabula, quoniam argumentum quod concludit non erit argumentum secundum verbum nec secundum ordinationem propositionum. »

<sup>190</sup> Il affirme ainsi : « ... as used in the Latin text, the term *sylogismus* would be improperly rendered as 'syllogism', because that denotes a particular structured form of logical argument. In the text itself, *sylogismus* notes the act of drawing perceptual, and thus subrational, conclusions : e. g., "there is a window between me and what I see through it". To convey this looser sense, I have translated the term throughout as

manière par laquelle la puissance de discriminer, lorsqu'elle connaît les vingt-deux caractéristiques visibles, parvient à la conclusion et la perçoit (II, 3.29)<sup>191</sup>. Cependant, il est vrai que la puissance de discriminer peut parfois également opérer à l'aide de mots et d'arguments. En effet, la *virtus distinctiva* n'est pas une puissance exclusivement sensitive; sa puissance de déduction s'exerce également dans le domaine intellectif, comme en témoigne un des exemples par lequel Alhacen illustre la capacité déductive de la *virtus distinctiva*. En effet, c'est grâce à celle-ci, et au moyen d'un syllogisme, que l'homme connaît le principe « le tout est plus grand que la partie » – qui n'est donc pas, comme il le précise, un principe évident et connu par soi, par l'intellect seulement (*solo intellectu*) (II, 3.32-3.34)<sup>192</sup>. Cette puissance de déduction de la *virtus distinctiva* est naturelle chez l'être humain et s'exprime même chez l'enfant en bas âge, lequel choisit de manger le fruit qui lui semble le plus beau par un raisonnement pratique, bien qu'il ne soit pas en mesure de saisir de manière réflexive ce raisonnement et de l'énoncer (II, 3.38-3.39). Or, c'est bien cette même capacité inférentielle de la *virtus distinctiva* qui entre en jeu dans le cas de la perception des caractéristiques sensibles, bien qu'elle ne se présente pas sous la forme d'un syllogisme. Ce caractère à la fois sensitif et intellectif de la *virtus distinctiva* avait d'ailleurs été remarqué par Roger Bacon : « Alhacen appelle cette partie de l'âme

---

"deduction". » (Smith 2001, « Introduction », p. clxxv). De la même manière, le terme « *comprehensio* », constamment utilisé par Alhacen, est traduit par « perception » : « Rendered as "comprehension" or "understanding," for example, this term would convey a sense of profound intellectual awareness that is quite clearly unmeant in the Latin text. » (Smith 2001, « Introduction », p. clxxv).

<sup>191</sup> Je me suis inspirée ici de la traduction du texte arabe proposée par A. I. Sabra : « The order of words that make up the syllogism is but a description of the manner in which the faculty of judgment perceives the conclusion, but the faculty of judgment's perception of the conclusion needs neither a description of that manner nor the order of the manner of perception » (Sabra 1978, p. 177); « Quoniam ordinatio verborum argumenti non est nisi modus qualitatis comprehensionis virtutis distinctivae a conclusione, sed comprehensio virtutis distinctivae ad conclusionem non indiget modo qualitatis nec ordinatione qualitatis comprehensionis. » (II, 3.29). Smith donne : « ... the arrangement of words in an argument is only one way in which the faculty of discrimination reaches a conclusion, but to reach a perceptual conclusion, the faculty of discrimination does not need [this particular] mode of reasoning or [this particular] arrangement of [premises leading to] a perceptual conclusion. ».

<sup>192</sup> « Moreover, several deductions whose truth the faculty of discrimination knows only through judgment are deemed to be first principles and are thought to be grasped naturally through pure understanding alone, not by means of judgment. For example, it is assumed that [the proposition] "the whole is greater than the part"... » ; « Et plures intentiones quas non comprehendit virtus distinctiva quod sint vere nisi per rationem putatur quod sint propositiones prime, et quod non comprehendantur nisi per naturam et intellectum, non per rationem. Verbi gratia, quod totum sit maius parte... » (II, 3.32). De même, ce passage en 3.27, que je cite dans la traduction de E. Perini-Santos (basée sur l'édition de Risner, mais il n'y a pas de différence significative avec celle de Smith) : « Et de même dans l'argumentation et dans tous les raisonnements dont les propositions sont universelles et manifestes, la vertu distinctivae n'a pas besoin de beaucoup de temps pour saisir leur conclusion, mais une fois dans l'intellect, la conclusion de la proposition est immédiatement appréhendée » ; (« Et similiter argumentatio et omnes rationes quarum propositiones sunt universales et manifeste; non indiget virtus distinctiva aliquanto tempore etiam in comprehendendo suas conclusiones, sed apud intellectum statim propositionis intelligitur conclusio. » (éd. Smith).

« puissance de discriminer », laquelle, selon lui, raisonne et intellige. En effet, parfois ces termes et <d'autres> semblables se trouvent <employés> comme s'il semblait, de manière littérale, qu'elle soit l'âme intellectuelle et rationnelle »<sup>193</sup>. Remarquons cependant que l'analyse d'Alhacen dans la *Perspective* semble limitée uniquement au cas de l'être humain, puisqu'il ne mentionne jamais les animaux, et donc, à un être en lequel les puissances sensitive et intellectuelle sont unies et agissent de concert.

Selon Alhacen, l'activité par laquelle la perception des caractéristiques visibles s'accomplit peut effectivement être décrite, à des fins d'illustration seulement (« *nisi gratia declarandi* »<sup>194</sup>), comme un syllogisme composé de prémisses qui peuvent être vraies ou fausses; j'ai d'ailleurs présenté quelques exemples du type de comparaisons et d'inférences qui sont effectuées par le sens interne lors de la perception des sensibles communs selon Oresme, qui s'inspire directement d'Alhacen. Ainsi, lorsqu'il traite de la question de l'erreur dans le troisième livre de la *Perspective*, Alhacen se propose d'identifier les différents types d'erreurs qui peuvent avoir lieu lors de la formation des syllogismes qui mènent à la perception des caractéristiques visibles :

« Many of the things perceived by sight are apprehended through deduction [*ex sillogismo*], as was shown in the preceding book... [...]. Now deductive error is of two kinds, for it will occur either in the premises [of the deduction] [*propositiones*] or in the way those premises are arranged together. In the case of premises there are three [types of error]: a false premise is taken for a true one; a particular [premise] is taken for a universal one; or there is an error in the correlation of premises. »<sup>195</sup>.

---

<sup>193</sup> Ma traduction, basée sur celle de D. Lindberg. « Et Alhacen hanc partem anime vocat virtutem distinctivam, que racionatur et intelligit secundum eum. Aliquando enim inveniuntur hec verba et consimilia, ut videatur ad litteram quod sit anima intellectiva et rationalis. », Roger Bacon, partie II, dist. 3, chap. 9, p. 247, l. 787-789.

<sup>194</sup> « However, in perceiving the distance of a visible object, the faculty of discrimination does not need to go through the analytic procedure we detailed, for we have done this only for the sake of illustration. Rather, the faculty of discrimination reaches its perceptual conclusion as soon as sight occurs without relying on such an analytic procedure. »; « Sed virtus distinctiva non indiget in comprehensione remotionis rei vise ad dividendum ea que divisimus, quoniam non fecimus hoc nisi gratia declarandi. Et virtus distinctiva comprehendit conclusionem istius distinctionis apud visionem sine indigentia illius divisionis. » (II, 3.74)

<sup>195</sup> « Plurima eorum quorum in visu sit comprehensio adquiruntur ex sillogismo, sicut patuit ex precedenti libro... [...]. Bipartita est autem partitio erroris in sillogismo; aut enim erit in propositionibus aut in earum congregatione. In propositionibus tripliciter: aut enim falsa loco vere sumitur, aut particularis loco universalis, aut in comparatione propositionum erratur. », Alhacen, *Perspectiva*, III, 7.1. Par exemple, dans le cadre de la description du processus inférentiel par lequel la distance est perçue : « And this is an error in deduction, *for it depends on premises that are false* - i.e., that neither of the sides is inclined; that, if they subtend unequal [visual] angles, things seen at the same distance according to the same spatial disposition are [invariably] unequal in size... » (« Et est error in sillogismo, premitit enim propositiones in quibus falsitas est - scilicet

Même si, en réalité, cette perception s’accomplit sans mots et sans propositions ordonnées, Alhacen estime néanmoins qu’elle peut être formulée ou exprimée ainsi et que nous y avons accès par une deuxième perception, par une sorte de réflexion sur soi :

« the perception of how they are perceived [*i.e.* visible characteristics] will only occur through a second deductive process that follows the initial deductive process through which the visual perception was realized. However, the faculty of discrimination does not use this second deductive process at the time it perceives a given visible characteristic, nor does it discern how it perceives that characteristic, nor can it because of the speed with which it perceives characteristics by means of recognition or deduction whose premises are evident and indubitable to the soul. For this reason, it does not notice how it grasps the truth of various true propositions that are perceived by means of recognition, and their truth is affirmed on the basis of a judgment made when they are realized. [...] at the point of recognition, it does not investigate how the truth was verified before, nor does it investigate how it perceives that the propositions are true when they occur to it. »<sup>196</sup>.

D’après ce passage, il semblerait donc qu’Alhacen considère que celui qui perçoit soit en mesure de retracer les étapes du raisonnement initialement réalisé lors de la perception d’une certaine caractéristique visible pour la première fois ; est-ce que cela voudrait dire, pour reprendre l’exemple d’Oresme, que chez l’aveugle qui voit pour la première fois, ces étapes se déroulent de manière consciente dans son esprit ? Dans le contexte philosophique latin, du moins, il est problématique d’affirmer que le sens soit en mesure d’effectuer un retour sur soi ; en effet, il est généralement considéré que seul l’intellect en est capable, en raison de son caractère immatériel<sup>197</sup>. Est-ce que cela signifie alors que seul l’être humain, en vertu de sa

---

neutrum laterum esse declinatum; et visa ab eadem longitudine sub eodem situ et inequalibus angulis sunt inequalia... » ; III, 7.70).

<sup>196</sup> « Et etiam multotiens non apparet qualitas comprehensionis intentionum visibilium que comprehenduntur ratione et cognitione, quoniam comprehensio earum erit valde velociter et quia comprehensio qualitatis comprehensionis non erit nisi per secundum argumentum post primum argumentum per quod fuit visio. Virtus autem distinctiva non utitur isto argumento secundo in tempore in quo comprehendit aliquam intentionem visibilem, nec distinguit qualiter comprehendit illam intentionem, nec potest propter velocitatem comprehensionis eius ad intentiones comprehensas per cognitionem et per argumentum cuius propositiones sunt manifeste et certe in anima. Et propter hoc non sentitur qualitas comprehensionis veritatis plurium propositionum verarum que comprehenduntur per cognitionem, et radix affirmationis veritatis earum est per rationem apud earum eventum. Quoniam quando iste propositiones evenerint virtuti distinctivae, statim iudicat quod sint vere per cognitionem, sed apud cognitionem non inquit qualiter affirmata fuerit prius veritas, nec inquit qualiter comprehendit quod sunt vere apud eventum earum. », (II, 3.36).

<sup>197</sup> Cette position est d’ailleurs défendue par Oresme dans la question III.12, « est-ce que toute connaissance est connaissance d’elle-même? » (« utrum omnis cognitio sit cognitio sui »). La puissance sensitive discursive qui intervient lors de la perception des différents sensibles ne possède pas la capacité de réfléchir sur elle-même et sur l’acte par lequel elle connaît : « ce n’est pas n’importe quelle <puissance> discursive qui est réflexive, car réfléchir est très difficile, et parce que la réflexion ne se produit que sur ces <choses> qui sont connues sans *species* propres, comme il est manifeste à partir de ce qui a été dit. Et c’est pourquoi la

puissance intellectuelle, serait en mesure de percevoir ce processus inférentiel ? Malheureusement, dans le cadre des questions consacrées à la perception sensible, Oresme n'apporte pas de plus amples précisions sur ce point. D'ailleurs, bien qu'il mentionne que, selon Alhacen, l'activité discursive du sens prend la forme d'un syllogisme, il l'appelle presque toujours un *discursus*. Malgré qu'il soit vrai que le terme « *discursus* » était utilisé par certains auteurs au début du XIV<sup>e</sup> siècle comme synonyme de « *sylogismus* », comme je l'ai souligné à partir des remarques de Pascale Bermon, il demeure que sa signification est plus large que celle de « syllogisme » : il peut désigner simplement le mouvement, ou passage, d'un point à un autre effectué par une puissance cognitive, et donc, comme c'est le cas chez Alhacen, un processus inférentiel qui s'accomplit sans l'aide de mots.

En ce qui concerne comment Oresme conçoit l'activité du sens interne qui intervient lors de la perception des sensibles qui a lieu de manière déterminée, il suffit de retenir qu'elle a nécessairement une structure complexe, puisqu'elle est discursive, et qu'elle produit une connaissance complexe de la chose, puisqu'elle mène à la saisie de la chose sous un concept complexe. Toutefois, la structure exacte de ce discours, son caractère conceptuel (et propositionnel) ou non, ne peuvent être déterminés sur la base des textes consultés.

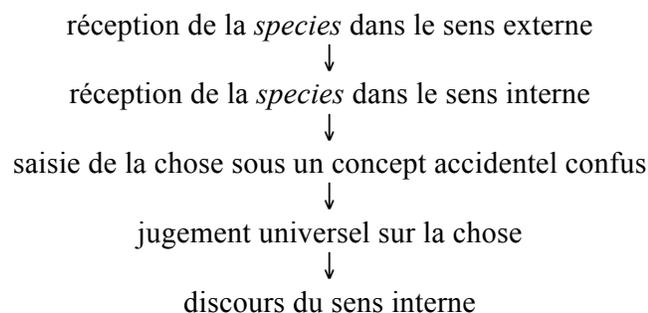
## **Le discours et le jugement du sens : conclusion**

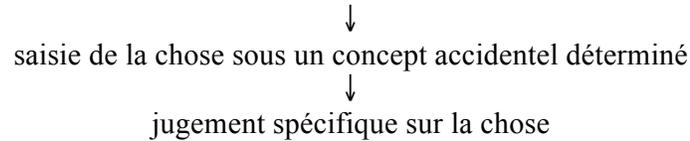
Avant de passer à la section finale du mémoire, qui rassemblera les divers éléments de réponse proposés par Oresme en ce qui concerne la question de l'erreur sensible, j'aimerais récapituler les principales étapes de la connaissance sensible telles qu'elles nous sont apparues au terme de l'analyse du groupe de questions tiré du livre II (q. 8-15 et q. 21), et de certaines questions des autres livres (principalement I.4 et III.14).

---

puissance sensitive des animaux n'est pas une réflexion » (« *Tertia conclusio est quod adhuc non quaelibet discursiva est reflexiva, quia valde difficile est reflectere, et quia reflexio non fit nisi super illa quae cognoscuntur absque specie propria, ut patet ex dictis. Et ideo virtus sensitiva animalium non est reflexio.* »; *QDA* III.12, 405.9-12). De même, l'animal dépourvu d'intellect ne peut pas connaître avec certitude qu'il connaît : « les animaux brutes ne sont pas certains qu'ils voient, puisqu'ils ne portent pas attention (*advertere*) » (*QDA* III.12, 407.76-408.78). Cette citation est tirée de la réponse donnée par Oresme à l'objection selon laquelle toute connaissance est effectivement connaissance d'elle-même puisque nous sommes certains du fait que nous connaissons. L'objection : « *Octavo. Illud cognoscimus de quo sumus certi; modo sic est de nostra cognitione, quia eam experimur in nobis.* », et la réponse : « *Ad octavam, cum dicitur quod nos sumus de hoc certi, etc., dico quod non nisi in habitu; si adverteremur et reflecteremur, tunc essemus certi quod nos cognoscimus: unde bruta animalia non sunt certa quod videant, quia non advertunt.* ».

La première étape qui mène à la connaissance sensible est la réception de la *species* de la chose dans le sens externe. À cette étape de la connaissance, le sens est passif : il subit l'action de la chose qui imprime sa *species* en lui. Cependant, la réception de la *species* n'est pas suffisante pour compléter la sensation : en effet, le sens doit aussi produire un acte cognitif, ou concept, et sous cet aspect, il est actif. Il dépend toutefois de la *species* qui, en tant que similitude, lui fournit son contenu représentationnel. Relativement aux sensibles propres et à certains sensibles communs, suite à la réception de la *species* dans le sens interne, ce dernier peut produire immédiatement un premier concept confus. Il s'agit d'un niveau très général de perception qui permet au sens de formuler des jugements universels tels « ceci est coloré », « ceci est figuré », « ceci a une grandeur ». Ces connaissances, bien que pauvres en information, sont néanmoins, selon Oresme, celles que nous acquérons en premier. Pour atteindre un niveau plus riche de perception, il faut que le sens interne, à l'aide de sa puissance de discriminer et de sa puissance conservative, exerce un discours qui permette d'extraire l'information présente en quelque sorte à l'état virtuel dans la *species*. Selon Oresme, ce discours est composé de comparaisons, ou mises en rapport, de rassemblements, d'argumentations. Il est décrit comme étant composé de syllogismes par Alhacen, mais nous avons vu que sa structure n'est pas déterminée de manière précise par Oresme, qui reprend toutefois en condensé les descriptions données par Alhacen dans les différentes questions portant sur les sensibles communs. Ce discours s'accomplit dans le temps, mais est effectué très rapidement, dans un temps qui nous est donc imperceptible, de sorte qu'il nous semble être simultané à la première perception confuse de la chose. Il mène donc à la saisie de la chose sous un concept déterminé et, sur la base de ce concept, des jugements tels « ceci est blanc », « ceci est circulaire » et « ceci est petit » peuvent être formulés. Puisque le sens produit ces jugements par un discours, il peut y avoir erreur relativement à ces derniers. Avant de passer à l'examen de ce dernier point, celui de l'erreur sensible, j'aimerais proposer, pour conclure cette section, le schéma suivant de la connaissance sensible telle qu'elle se présente chez Oresme :





## L'erreur dans le sens

Comme le rappelle Oresme dès le début de sa réponse à la question II.10, « est-ce que le sens se trompe relativement à son objet propre ? », nous ne pouvons déterminer si, et comment, le sens se trompe qu'en spécifiant comment le sens juge, puisque le jugement est le lieu de la vérité et de la fausseté. En cela, Oresme applique au sens ce qu'Aristote affirme à propos de l'intellect. En effet, dans le troisième livre du traité *De l'âme*, dans les sections portant sur l'intellect, Aristote pose qu'il n'y a pas de vérité ou de fausseté dans l'intellection des indivisibles, mais seulement là où « il y a une certaine composition des concepts, lorsque ceux-ci forment une sorte d'unité » (III, 6, 430 a 26-30). L'indivisible, ou ce qui est simple, s'oppose donc à la composition, ou à ce qui est complexe. Aristote offre un traitement plus détaillé de cette idée dans ses traités logiques (*De l'interprétation*, 1) ; ainsi que dans la *Métaphysique* (E, 4). Ainsi, selon le traité *De l'interprétation*, il y a composition lorsqu'il y a formation d'une proposition déclarative affirmative, c'est-à-dire une proposition dans laquelle un prédicat est attribué à un sujet, et il y a division lorsqu'il y a formation d'une proposition déclarative négative. Selon la *Métaphysique*, il y a vérité, ou jugement vrai, lorsqu'il y a « l'affirmation de la composition réelle du sujet et de l'attribut, et la négation de leur séparation réelle » (*Métaphysique* E, 4, 20-25). Même si, selon Aristote, le jugement compris comme composition et division semble être le propre de l'intellect<sup>198</sup>, en reconnaissant l'existence de jugements analogues à ceux de l'intellect dans le sens, Oresme peut tout de même s'appuyer sur certains passages du traité *De l'âme*. En effet, dans le traité *De l'âme*, Aristote affirme :

« ... chaque sens porte sur le sensible qui lui est assujéti, avec pour résidence l'organe sensoriel en tant que tel, et il juge des différences que présente ce sensible qui lui est assujéti. Si, par exemple, la vue distingue le blanc et le noir, le goût, par contre, distingue le doux et l'amer, et il en va de même dans les

---

<sup>198</sup> De même que le rappelle Joël Biard : « Chez Aristote, même si l'on tient compte du sens commun qui combine des sensations provenant de sens différents, la composition et la division à proprement parler sont des activités relevant de l'intellect, qui forme des jugements auxquels correspondent des propositions susceptibles d'être vraies ou fausses » (Biard 2005, p. 237).

autres cas. Mais, dès lors que nous discernons aussi le blanc et le doux et chacun des sensibles par rapport à chaque autre, c'est qu'un moyen quelconque nous permet encore de sentir cette différence. » (III, 2, 426 b 9-14).

C'est bien entendu le sens commun qui, selon les penseurs médiévaux, permet de percevoir la différence entre les différents sensibles propres. Donc, selon Aristote, tant le sens externe que le sens commun posent des jugements. Cependant, toute la question est de comprendre dans quel sens il faut entendre ce terme « juger » (le verbe grec « *krinein* », traduit en latin par « *iudicare* ») lorsqu'appliqué au sens<sup>199</sup>. Quoi qu'il en soit de cette question, qui mériterait d'être explorée à elle seule, il demeure qu'Aristote affirme clairement, et à plusieurs reprises dans le traité *De l'âme*, qu'il y a vérité ou erreur dans le sens relativement aux divers sensibles ; par exemple : « la perception des sensibles propres est toujours vraie » (427b14-24)<sup>200</sup>. Bref, déjà, au niveau sensible, il y aurait vérité et fausseté ; Oresme pousse cette idée plus loin en affirmant qu'il y a des concepts et des jugements analogues à ceux de l'intellect dans le sens. D'ailleurs, déjà, chez Avicenne, l'accent avait été mis sur le caractère judiciaire de l'opération du sens commun, lequel non seulement discrimine les sensibles propres entre eux, mais juge s'ils appartiennent, ou non, à une seule et même substance, par exemple que ce qui a cette couleur blanche a aussi cette saveur douce<sup>201</sup>. Cette opération du sens commun par laquelle il combine les sensibles entre eux pour produire une image unifiée de la chose perçue est effectivement décrite par Oresme dans l'une des objections de II.21 comme consistant à « composer et diviser relativement aux sensibles » (298.28-29). De plus, la position d'Avicenne

---

<sup>199</sup> Les traducteurs modernes du texte grec utilisent généralement indifféremment les verbes « juger » et « discriminer » ou « distinguer ». Or, comme l'a établi Theodor Ebert, dans son article intitulé « Aristotle on What Is Done in Perceiving », la traduction de « *krinein* » par « juger » n'est pas fondée. En effet, le sens premier du verbe « *krinein* » est « discriminer », « discerner », c'est-à-dire séparer une chose en l'isolant. D'ailleurs, « *krinein* » n'est pas le terme utilisé par Aristote lorsqu'il traite du jugement ou de l'assertion dans les traités logiques (Ebert 1983, p. 187-188). Néanmoins, selon Ebert, Aristote reconnaît effectivement l'existence d'attitudes propositionnelles au niveau sensitif, qui ne seraient toutefois pas du type copulatif (Ebert 1983, p. 190-198).

<sup>200</sup> Ou encore, ce passage encore plus long et explicite quant aux trois types de sensibles (propres, communs, par accident) : « Le sens, lorsqu'il porte sur ses objets propres, est vrai ou ne contient que très peu d'erreur. Mais il porte, à titre second, sur le sujet auquel appartient accidentellement les sensibles en question et, sur ce point, il est déjà sujet à se fourvoyer. Quant à dire, en effet, qu'il y a du blanc, pas d'erreur, mais quant à dire si c'est cela ou autre chose qui est blanc, il y a place pour l'erreur. Et il porte, à un troisième titre, sur les sensibles communs, accompagnant les sujets accidentels des sensibles propres [...]. Et c'est principalement sur ce point justement qu'on peut être victime d'illusions dans l'ordre du sens. Or le mouvement qui se produit sous l'effet de l'activité sensitive va présenter des différences, dès lors qu'il provient de ces trois sensations-là. Et, bien que le premier, au moment de la sensation, soit vrai, les autres, en revanche, à ce moment-là comme après, peuvent être trompeurs ; et c'est surtout le cas quand le sensible est éloigné. » (*De l'âme*, 428 b 20-30).

<sup>201</sup> Tel que relevé par Carla di Martino, qui souligne également que « le pouvoir du sens commun s'est étendu par rapport au texte d'Aristote. » (Di Martino 2008, p. 31). La référence chez Avicenne, dans l'édition de Van Riet, est : *De anima* 4, 1, p. 2, 16-20.

est aussi citée par Grégoire de Rimini comme deuxième argument en faveur de l'existence d'une connaissance complexe chez les animaux<sup>202</sup>.

Comme nous l'avons vu dans la question II.10, selon Oresme, il n'y a pas de jugement au niveau du sens externe, mais seulement au niveau du sens interne, bien que celui-ci pose son jugement par l'intermédiaire des *species* fournies par le sens externe. De plus, la distinction capitale chez Oresme, relativement à la faillibilité du sens, ne se situe pas entre les sensibles propres et les autres sensibles, mais bien entre la perception qui a lieu de manière déterminée et celle qui a lieu de manière confuse. En ce qui a trait au jugement universel, le sens ne se trompe jamais (ou que très rarement). En ce qui concerne le jugement spécifique, le sens peut se tromper, mais il y a une différence entre les jugements spécifiques portant sur les sensibles propres et ceux portant sur les sensibles communs : étant donné qu'un plus grand nombre de circonstances doivent être bien disposées pour que le jugement portant sur les sensibles communs soit vrai, celui-ci est plus souvent erroné. Cela permet donc à Oresme de préserver la doctrine aristotélicienne selon laquelle le sensible propre est moins sujet à l'erreur que le sensible commun. Trois circonstances, empruntées au commentaire au traité *De l'âme* de Themistius, doivent être respectées dans le cas du sensible propre : une bonne disposition du milieu, une bonne disposition de l'organe et une distance appropriée entre celui qui perçoit et ce qui est perçu (II.10, 194.15-17). Quant aux sensibles communs, huit circonstances doivent être respectées. Oresme ne fait que les énumérer brièvement sans les expliciter, mais on peut compléter son propos à partir de la *Perspective* d'Alhacen, plus précisément à partir du livre III qui est entièrement consacré à l'erreur visuelle, duquel est tirée cette liste (III, 3.1-3.5). Ces circonstances sont donc : « la distance [c'est-à-dire qu'il doit y avoir une distance appropriée entre l'observateur et la chose], la position [c'est-à-dire que la chose doit être orientée face à la vue], la lumière, la solidité [c'est-à-dire que la chose doit avoir une certaine densité], la grandeur [c'est-à-dire que la chose doit avoir une certaine grandeur pour pouvoir être vue], la transparence, le temps, la santé de la vue ou de l'œil » (II.10, 194.23-24). Toutes ces

---

<sup>202</sup> « Avicenne pose cet argument dans le sixième <des livres sur les choses> naturelles, partie 4, chapitre 1, où il prouve qu'il y a chez les animaux un sens commun. D'où il affirme que « si elles n'étaient pas unies dans l'imagination des animaux qui sont privés d'intellect, lorsqu'ils tendent, par un désir propre, vers la douceur – à savoir que la chose qui est d'une forme de cette sorte est douce – lorsqu'ils la verraient, <alors> <les animaux> /ne chercheraient pas à atteindre <la chose> pour <la> manger. ». Et ensuite, il conclut, puisque s'il n'y avait pas une telle puissance chez les animaux, « leur vie serait difficile, si l'odorat ne révélait pas la saveur, et si le son ne révélait pas la saveur, etc. ». », Grégoire de Rimini, *Commentaire aux Sentences*, I, dist.3, q. 1, p. 305, l. 1-8.

circonstances entrent également en jeu lors de la formation du troisième type de jugement, celui qui est le plus distinct et précis, comme celui qui distingue entre les différents degrés d'une même couleur. Ces circonstances, nous dit Oresme, doivent être « respectées » ; comme il l'affirme dans la question portant sur la perception de la position : « lorsque ces circonstances sont mesurées et modérées, il n'y a jamais erreur que le sens ne juge de la position conformément à la vérité, ou du moins près de la vérité »<sup>203</sup>. En effet, selon Alhacen, chacune de ces circonstances peut varier dans une certaine mesure du moment qu'elle reste dans un champ (*latitudo*) considéré comme normal<sup>204</sup>. Toutefois, selon ce dernier, lorsque ces circonstances ne sont pas bien disposées, la *virtus distinctiva* accomplit son syllogisme en se basant sur des prémisses fausses et produit une perception erronée de la chose vue.

Enfin, il semble que l'intellect soit en mesure de connaître que ces huit conditions sont mal disposées et de corriger sur cette base le jugement du sens : c'est précisément la démarche d'Oresme dans la question II.10 des *Quaestiones De anima* et dans le *De causis mirabilium* : celui qui connaît les causes des illusions sensibles pourra se prémunir de l'erreur. Par exemple, si le soleil apparaît rouge le matin, c'est parce que des vapeurs sont présentes dans le milieu et modifient sa transparence (II.10, 195.43-45)<sup>205</sup>. En effet, comme l'affirme Oresme dans une des réponses aux objections de la question II.10 : « l'intellect ne se trompe pas, si ce n'est que rarement, là où le sens ne s'est pas trompé » (195.39-40). C'est à lui, donc, de tenir compte de la manière dont sont disposés les différents facteurs qui influencent le jugement du sens et de ne pas donner son assentiment à ce que lui présente ce dernier.

En ce qui concerne la certitude de la connaissance sensible, Oresme n'aborde cette question de manière détaillée que dans le cas de la perception du mouvement<sup>206</sup>. En ce qui concerne les autres sensibles communs, Oresme répète souvent qu'il n'est pas au pouvoir du

---

<sup>203</sup> « Et ideo istis temperatis et moderatis nunquam est deceptio quin sensus iudicet de situ vere aut saltem prope verum. » (II.13, 215.0-2).

<sup>204</sup> « Accordingly, we should observe that, for every visible object, each of these conditions has a range within which sight perceives the object as it actually exists, and as long as all the conditions are met during the visual process, and as long as each of them falls within the normal range according to which the visible object is perceived as it actually exists, sight will perceive that visible object as it actually exists. » (« Dicamus igitur quod unumquodque istorum in respectu uniuscuiusque visibilium habet latitudinem in qua visus comprehendit visum secundum quod est, et dum ista fuerint congregata in visu et unumquodque eorum fuerit in latitudine mediocri secundum quam completur comprehensio visi secundum quod est, tunc visus comprehendet illud visum secundum quod est. », III, 3.6).

<sup>205</sup> Le même exemple est donné par Buridan dans la question qu'il consacre à l'erreur sensible, avec une réponse plus détaillée : « Relativement à l'autre <argument>, on dit que le soleil apparaît rouge le matin à cause de l'impureté du milieu dans lequel se trouvent des fumées noires s'élevant de la terre. Mais le lumineux, qui, à travers un milieu pur, apparaît blanc, s'il est vu à travers le noir ou confusément avec le noir, apparaît sous ce milieu coloré, à savoir rouge. », Buridan, *QDA (tertia lectura)*, II.11, p. 173.

<sup>206</sup> Voir II.15, 238-30-240.91.

sens de juger de manière très précise, même dans des conditions optimales : « jamais même ces circonstances ne sont si bien disposées que, par le sens, la quantité puisse être jugée avec certitude jusqu'à <atteindre> l'ultime précision [*ad punctum*]; mais il suffit de juger à peu près, par exemple que <cela> est de deux coudées ou bien environ cela. »<sup>207</sup>.

Si on se concentre maintenant sur le cas du mouvement, Oresme pose les points suivants : la perception d'un mouvement requiert toujours qu'il y ait un mouvement, que ce soit un mouvement de la chose observée, ou des choses qui l'entourent, ou du sens lui-même (par exemple, Oresme affirme que la *species* qui se trouve dans l'œil peut être mue même si le sens et la chose vue sont au repos, du fait de la faiblesse de l'œil, par exemple dans le cas des ivrognes). Oresme pose également une distinction entre deux types de certitude (*certitudo*) : « l'une est précise et très évidente, de sorte que l'opposé n'est pas imaginable; l'autre est suffisante et probable, bien plus, démontrable, comme il en va à propos des <choses> naturelles en procédant selon une créance appropriée [*procedendo bona fide*]. »<sup>208</sup>. Or, le jugement portant sur le mouvement ne peut jamais atteindre le premier type de certitude, puisqu'on ne peut déterminer avec autant d'évidence laquelle des choses vues est en mouvement : « si elles n'étaient que deux <choses>, à savoir *a* et *b*, alors, de n'importe quelle manière qu'elles puissent se trouver entre elles par le mouvement de *a*, *b* étant au repos, elles peuvent tout à fait se trouver de la <même> manière <dans la situation> inverse, à savoir *a* étant au repos et *b* mu, relativement à toute différence de position. »<sup>209</sup>. Bien qu'on ne puisse pas connaître avec la certitude la plus élevée laquelle des choses est en mouvement, on connaît du moins avec ce degré d'évidence élevé que l'une d'entre elles est en mouvement, c'est-à-dire se trouve autrement qu'avant. Néanmoins, en ce qui concerne la connaissance plus précise qui spécifie quelle chose est en mouvement, une certitude du second type, une « évidence naturelle », est possible et c'est ainsi que l'on peut savoir avec certitude, nous dit Oresme, que « l'homme est en mouvement sur la terre, car il n'est pas vraisemblable que la terre soit mue à cause du

---

<sup>207</sup> « Iterum etiam nunquam sunt istae circumstantiae ita bene dispositae quod per sensum possit iudicari quantitas certitudinaliter ad punctum; sed sufficit iudicare prope, sicut quod est bicubitum vel eo circa. » (II.13, 218.67-70). Voir aussi II.14, 226.1-9.

<sup>208</sup> « Quaedam est praecisa et evidentissima, ita quod oppositum non est imaginabile; alia est sufficiens et probabilis, immo demonstrabilis, sicut est in naturalibus procedendo bona fide. », *QDA* II.15, 238.31-34.

<sup>209</sup> « si non essent nisi duo, scilicet *a* et *b*, tunc quolibet modo quo possunt se habere inter se per motum ipsius *a*, *b* quiescente, omnino taliter se possunt habere e converso, scilicet *a* quiescente et *b* moto, quantum ad omnem differentiam positionis. », *QDA* II.15, 239.66-70.

déplacement de l'homme »<sup>210</sup>. Cette certitude d'un degré inférieur, mais suffisant en ce qui concerne les choses naturelles, est atteinte par une évaluation, ou conjecture, (*estimacio*) qui est vraisemblablement l'œuvre de l'intellect. Comme nous l'avons vu, l'intellect joue un rôle correcteur chez l'être humain, ce qui lui permet de ne pas donner son assentiment aux représentations erronées du sens; cependant, dans le cas du mouvement, Oresme soutient que l'intellect ne pourra atteindre une certitude du plus haut degré par rapport au jugement final qu'il pose.

La question consacrée à la perception du mouvement est beaucoup plus longue que les questions portant sur les autres sensibles communs. D'ailleurs, l'analyse des causes de l'erreur relativement au jugement sur le mouvement ne se limite pas au rappel des huit circonstances posées dans la question II.10, mais demande de tenir compte du caractère spécifique du mouvement en tant que sensible commun. Ainsi, l'exemple du navire permet d'illustrer la présence d'autres circonstances qui conditionnent le jugement du sens par rapport au mouvement; par exemple, il faut que celui qui perçoit se trouve sur « un lieu fixe et non mû » (II.15, 241.6-7), condition qui n'est pas respectée dans le cas de l'homme se trouvant sur le navire.

Pour terminer, on peut résumer la position d'Oresme en ce qui concerne l'erreur sensible comme suit : le sens pose effectivement des jugements qui peuvent être vrais ou faux. Ces jugements résultent de perceptions de deux types : alors que la perception déterminée et spécifique des sensibles demande un discours du sens interne qui dépend de la bonne disposition de plusieurs circonstances, ces facteurs n'entrent aucunement en jeu dans la perception de manière générale et confuse qui, pour cette raison, est toujours vraie<sup>211</sup>.

---

<sup>210</sup> « Ideo possumus dicere quod certitudinaliter scimus caelum moveri, et etiam hominem moveri super terram, quia non est verisimile quod terra moveatur propter ambulationem hominis, immo est inopinabile. », *QDA* II.15, 240.88-90.

<sup>211</sup> « Et en ce sens, je dis plus loin que des auteurs affirment que ceux-ci sont sensibles relativement à des concepts spécifiques et relativement à une distinction de ces différences : ce qui est aussitôt manifeste, car tous disent que relativement à ceux-ci, il se produit une erreur à cause d'une mauvaise disposition du milieu. Cependant, <l'erreur> ne peut pas se produire par cette <cause> relativement à un jugement universel. »; « Et tunc dico ulterius quod Auctores dicunt ista esse sensibilia quantum ad conceptus speciales et quantum ad distinctionem talium differentiarum: quod patet statim, quia omnes dicunt quod circa ista fit deceptio propter medii indispositionem. Et tamen non potest fieri ex hoc quantum ad iudicium universale. », *QDA* II.12, 207.42-47.

## Conclusion générale

Perception, jugement et erreur : tel qu'annoncé dans le titre de ce mémoire, ce sont ces trois aspects de la connaissance sensible, tels que décrits par Nicole Oresme dans les *Quaestiones De anima*, qui m'ont ici intéressée. L'idée centrale développée par Oresme dans le groupe de questions du livre II que j'ai étudiées est que le sens, tout comme l'intellect, possède des concepts et des jugements. Nous avons vu, en examinant le contenu des questions portant sur la connaissance de la substance par l'intellect (I.4) et sur la priorité, au niveau intellectif, de la connaissance de l'universel par rapport à celle du singulier (III.14), qu'il existe un véritable parallèle entre la manière dont Oresme conçoit la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle.

Dans les deux cas, il faut distinguer trois entités cognitives : la *species*, l'acte conceptuel et l'acte judiciaire. La dimension passive de la connaissance sensible tient à ce que le sens ne peut connaître une chose que si celle-ci imprime en lui une similitude d'elle-même, une *species*, alors que la dimension active de la connaissance sensible tient à ce que le sens doit ensuite appréhender la chose qui se présente à lui par un acte cognitif, le concept. Dès la réception de la *species*, le sens interne peut saisir la chose sous un concept confus, ce qui donne lieu à un jugement universel ; par contre, afin d'extraire toute l'information contenue à l'état virtuel dans la *species*, le sens interne doit accomplir un discours que nous ne percevons pas en raison de sa rapidité. L'exemple judicieusement choisi de l'aveugle de naissance qui voit pour la première fois permet à Oresme d'illustrer la nécessité de certaines opérations inférentielles au niveau sensible. Au terme de ce discours, le sens saisit la chose sous un concept déterminé et pose ainsi des jugements plus particuliers. Si l'intellect saisit d'abord la chose de manière universelle, c'est-à-dire en tenant compte de moins de circonstances, c'est précisément parce que les représentations sensibles à partir desquelles il appréhende la chose sont d'abord confuses, puis déterminées. De plus, comme nous l'avons découvert en considérant la question I.4, la possibilité de cette connaissance complexe au niveau sensible tient à ce que la substance est toujours appréhendée en même temps que les accidents. Les concepts sensitifs sont donc des concepts accidentels complexes qui renvoient toujours à la substance et qui permettent par le fait même la formation de jugements par lesquels le sens attribue ou nie l'existence de certaines qualités accidentelles à un substrat donné, sans toutefois percevoir ce substrat sous un concept quidditatif.

Le traité *De l'âme* d'Aristote, tout en ouvrant la porte à la présence du vrai et du faux dans le sens, ne fournit pas de modèle de la discursivité du sens. Ce modèle, Oresme l'a trouvé dans les traités perspectivistes, plus particulièrement chez Alhacen, dont l'influence se fait sentir tout au long des diverses questions étudiées, comme nous l'avons fait ressortir. Cependant, Oresme n'accepte pas en bloc la doctrine perspectiviste : en défendant l'idée que le sens interne puisse percevoir dès la réception de la *species* plusieurs des sensibles communs, qui correspondent aux vingt caractéristiques visibles par accident selon Alhacen, il s'éloigne de l'analyse perspectiviste selon laquelle seules la lumière et la couleur sont aussitôt perçues.

Mon analyse de la théorie perspectiviste de la connaissance sensible s'est limitée à certains passages tirés de la *Perspective* d'Alhacen étant donné qu'il s'agit de l'auteur le plus fréquemment cité par Oresme, et aussi à la *Perspective* de Roger Bacon, étant donné son rôle dans l'assimilation du modèle alhacenien dans le monde latin. Par contre, il aurait été intéressant de considérer également les autres écrits perspectivistes cités par Oresme dans les *Quaestiones De anima*, soit la *Perspective* de Witelo et les traités de Robert Grosseteste, sans compter l'autre source d'Oresme en ce qui concerne l'erreur dans le sens, soit le commentaire au traité *De l'âme* de Themistius. Dans le même esprit, en plus du *De causis mirabilium*, mentionné dans l'introduction, j'aimerais souligner l'existence d'au moins deux autres textes où Oresme aborde la question de l'erreur sensible et dont il faudrait tenir compte : la question III.1 du commentaire à la *Physique* d'Aristote, éditée par Stefan Kirschner, et la question *De apparentia rei* (*De l'apparence d'une chose*), dont l'attribution à Oresme est confirmée par Jean Celeyrette (Celeyrette 2007). De plus, une comparaison systématique avec les questions consacrées à l'erreur sensible dans les commentaires au traité *De l'âme* rédigés par des auteurs contemporains d'Oresme à l'Université de Paris permettrait également de mieux cerner le contexte dans lequel Oresme élabore ses réflexions sur le jugement sensible.

Néanmoins, j'espère avoir pu mettre en valeur, en me concentrant sur certaines questions du Commentaire au traité *De l'âme*, comment Oresme conçoit le caractère actif de la connaissance du sens interne, lequel appréhende son objet au moyen de concepts, discourt et pose des jugements.

## Bibliographie

### Sources primaires

Adam de Wodeham, *Lectura secunda in librum primum Sententiarum*, vol. 1, « Prologus et distinctio prima », St. Bonaventure, St. Bonaventure University, 1990.

Alhacen, *Alhacen's Theory of Visual Perception: A Critical Edition, with English Translation and Commentary of the First Three Books of Alhacen's De aspectibus, the Medieval Latin Version of Ibn al-Haytham's Kitab al-Manazir*, éd. Mark A. Smith, *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 91(4), 2001.

Alhacen, *Opticae Thesaurus. Alhazeni arabis libri septem, nunc primum editi. Eiusdem Liber de crepusculis et nubium ascensionibus. Item Vitellonis Thuringopoloni libri X*, réimpression de l'édition de 1572 par Friedrich Risner, New York, Johnson Reprint Collection, 1972.

Aristote, *De l'âme*, trad. Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 1993.

Aristote, *Catégories. De l'interprétation*, trad. P. Pellegrin, M. Crubellier et C. Dalimier, Paris, GF Flammarion, 2007.

Aristote, *Métaphysique*, trad. Jean Tricot, 1<sup>ère</sup> édition, Paris, Vrin, 1933.

Aristote, *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. Pierre-Marie Morel, Paris, GF Flammarion, 2000.

Aristote, *Premiers Analytiques, Organon III*, trad. Jean Tricot, Paris, Vrin, 2001.

Aristote, *Seconds Analytiques*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF Flammarion, 2005.

Grégoire de Rimini, *Gregorii Ariminensis OESA Lectura super primum et secundum Sententiarum*, tome 1 (*super primum, dist. 1-6*), éd. A. Damasus Trapp, Berlin, de Gruyter, 1981.

Grégoire de Rimini, *Gregorii Ariminensis O.E.S.A. Super Primum et Secundum Sententiarum*, réimpression de l'édition de 1522, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1955.

Ibn Al-Haytham [Alhacen], *The Optics of Ibn Al-Haytham : Books I-III on Direct Vision, Translated with Introduction and Commentary by A.I. Sabra*, 2 vol., Londres, Warburg Institute, University of London, 1989.

Jean Buridan, *Le traité De l'âme de Jean Buridan [prima lectura]*, éd. Benoît Patar, Louvain/Longueuil, Éditions de l'institut supérieur de philosophie/Éditions du préambule, 1991.

Jean Buridan, *John Buridan on the Soul and Sensation. An Edition of Book II of his Commentary on Aristotle's Book On the Soul with an Introduction and a Translation of Question 18 on Sensible Species*, éd. Peter G. Sobol, thèse de doctorat, Indiana University, 1984.

Jean Buridan, *John Buridan's Philosophy of the Mind. An Edition and Translation of Book III of his « Questions on Aristotle's De anima » (third redaction), with Commentary and Critical and Interpretative Essays*, 2 vol., éd. Jack Zupko, thèse doctorale, Ithaca, Cornell University, 1989.

*Les « Auctoritates Aristotelis », un florilège médiéval : étude historique et édition critique*, éd. Jacqueline Hamesse, Louvain, Publications universitaires, 1974.

Nicole Oresme, *Nicolai Oresme Expositio et Quaestiones in Aristotelis De anima*, éd. Benoît Patar, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1995.

Nicole Oresme, *Nicholas Oresme's « Questiones super libros Aristotelis De anima : A Critical Edition with Introduction and Commentary »*, éd. Peter Marshall, thèse de doctorat, Cornell University, 1980.

Nicole Oresme, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature. The De causis mirabilium*, éd. Bert Hansen, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1985.

Nicole Oresme, *Nicole Oresme On Light, Color and the Rainbow : An Edition and Translation, With Introduction and Critical Notes, of Part of Book Three of his Questiones super quatuor libros Meteororum*, éd. Stephen C. McCluskey, University of Wisconsin, 1974.

Nicole Oresme, *Nicolaus Oresmes Kommentar zur Physik des Aristoteles, Kommentar mit Edition der Quaestiones zu Buch 3 und 4 der Aristotelischen Physik sowie von vier Quaestiones zu Buch 5*, éd. Stefan Kirschner, Stuttgart, Franz Steiner, 1997.

Robert Kilwardby, *De ortu scientiarum*, éd. Albert G. Judy, Toronto, The British Academy / The Pontifical Institute of Medieval Studies, 1976.

Roger Bacon, *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages : A Critical Edition and English Translation of Bacon's Perspectiva with Introduction and Notes*, éd. David C. Lindberg, Oxford, Clarendon Press, 1996.

Roger Bacon, *Roger Bacon's Philosophy of Nature : A Critical Edition, with English Translation, Introduction and Notes of De multiplicatione specierum and De speculis comburentibus*, éd. David C. Lindberg, Oxford, Clarendon Press, 1983.

### Sources secondaires

Bazan, Bernardo C., 1982. « La quaestio disputata » dans *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales : définition, critique et exploitation : actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981*, Louvain-La-Neuve, Institut d'études médiévales de l'Université catholique de Louvain, p. 31-49.

Bermon, Pascale, 2007. *L'assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini*, Paris, Vrin.

Biard, Joël, 2005. « Le sens actif selon Jean Buridan » dans *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dai secoli XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Graziella Federici Vescovini, Valeria Sorge et Carlo Vinti (éd.), « Textes et études du Moyen Âge » 30, Turnhout, Brepols, p. 227-246.

Black, Deborah L., 2000. « Imagination and Estimation: Arabic Paradigms and Western Transformations », *Topoi*, 19, p. 59-75.

Bodéüs, Richard, 2002. *Aristote. Une philosophie en quête de savoir*, Paris, Vrin.

Caroti, Stefano, 1994. « La perception du mouvement selon Nicole Oresme (*Quaestiones super Physicam* III,1) » dans *Comprendre et maîtriser la nature au Moyen Âge : Mélanges d'histoire des sciences offerts à Guy Beaujouan*, Genève, Droz, p. 83-99.

Caroti, Stefano, 2000. « Nicole Oresme et les *modi rerum* », dans *Oriens-Occidens, Cahiers du Centre d'Histoire des Sciences et des Philosophies Arabes et Médiévales*, 3, p. 115-144.

Caroti, Stefano, 2004a. « *Configuratio, ymaginatio*, atomisme et *modi rerum* dans quelques écrits de Nicole Oresme », dans *Méthodes et statuts des sciences à la fin du Moyen Âge*, Christophe Grellard (éd.), Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 127-140.

Caroti, Stefano, 2004b. « Les *modi rerum*... Encore une fois. Une source possible de Nicole Oresme : Le commentaire sur le livre 1<sup>er</sup> des *Sentences* de Jean de Mirecourt », dans « *Quia inter doctores est magna dissensio* » : *Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV<sup>e</sup> siècle*, Stefano Caroti et Jean Celeyrette (éd.), Florence, Leo S. Olschki, p. 195-222.

Celeyrette, Jean, 2004. « *Figura/figuratum* par Jean Buridan et Nicole Oresme », dans « *Quia inter doctores est magna dissensio* » : *Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV<sup>e</sup> siècle*, Stefano Caroti et Jean Celeyrette (éd.), Florence, Leo S. Olschki, p. 97-118.

Celeyrette, Jean, 2007. « Apparences et imaginations chez Nicole Oresme : Question III.1 sur la *Physique* et question sur l'apparence d'une chose », dans *Revue d'histoire des sciences*, 60(1), p. 83-100.

Clagett, Marshall, 1968. « The Scientific Thought of Nicole Oresme » dans *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions. A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities Known As Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum, Edited with an Introduction, English Translation and Commentary*, Madison, The University of Wisconsin Press, p. 3-14.

Degenaar, Marjolein, et Gert-Jan Lokhorst, 2010. « Molyneux's Problem » dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/molyneux-problem/>, consulté le 22 juillet 2010.

De Rijk, Lambertus M., 1985. *La philosophie au Moyen Âge*, Leiden, Brill.

Di Martino, Carla, 2008. « *Ratio particularis* » : *Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin.

Ebert, Theodor, 1983. « Aristotle on What Is Done in Perceiving » dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 37(2), p. 181-198.

Girard, Philippe, 2009. *Nicole Oresme et la querelle des universaux*, mémoire de maîtrise en philosophie, Montréal, Université du Québec à Montréal, 99 p.

Houdé, Olivier *et al.*, 1998. *Vocabulaire des sciences cognitives*, Paris, Presses universitaires de France.

Kärkkäinen, Pekka, 2008. « Objects of Sense Perception in Late Medieval Erfurtian Nominalism » dans *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Simo Knuuttila et Pekka Kärkkäinen (éd.), Dordrecht, Springer, p. 187-202.

Kirschner, Stefan, 2009. « Nicole Oresme » dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/nicole-oresme/>, consulté le 19 août 2010.

Lagerlund, Henrik, 2004. « Vague Concepts and Singular Terms in a Buridanian Language of Thought Tradition », *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, vol. 4, p. 25-36.

Lindberg, David C., 1971. « Lines of influence in Thirteenth-Century Optics : Bacon, Witelo and Pecham », *Speculum*, 46(1), p. 66-83.

Lindberg, David C., 1976. *Theories of Vision From Al-Kindi to Kepler*, Chicago, The University of Chicago Press.

Lindberg, David, 1983. « Introduction » dans *Roger Bacon's Philosophy of Nature. A Critical Edition, with English Translation, Introduction, and Notes, of « De multiplicatione specierum » and « De speculis comburentibus »*, Oxford, Clarendon Press, p. xv-lxxxii.

Lindberg, David, 1996. « Introduction » dans *Roger Bacon and the Origins of « Perspectiva » in the Middle Ages. A Critical Edition and English Translation of Bacon's « Perspectiva » with Introduction and Notes*, Oxford, Clarendon Press, p. xvii-cxi.

Lloyd, A. C., 1970. « Non-Discursive Thought – An Enigma of Greek Philosophy », *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 70 (1969–1970), p. 261–274.

Marshall, Peter, 1980. « Introduction. » dans *Nicholas Oresme's « Questiones super libros Aristotelis De anima » : A Critical Edition with Introduction and Commentary*, thèse doctorale, Cornell University, p. 1-91.

Mazet, Edmond, 2000. « Un aspect de l'ontologie d'Oresme : l'équivocité de l'étant et ses rapports avec la théorie des *complexe significabilia* et avec l'ontologie oresmienne de l'accident », dans *Oriens-Occidens, Cahiers du Centre d'Histoire des Sciences et des Philosophies Arabes et Médiévales*, 3, p. 67-89.

- Menut, Albert D., 1970. « Maistre Nicole Oresme : *Le Livre de Politiques d'Aristote*, Published from the Text of the Avranches Manuscript 223 With a Critical Introduction and Notes », *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 60(6), p. 1-392.
- Michon, Cyrille, 2001. « Intentionality and Proto-thoughts » dans *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Dominik Perler (éd.), Leiden, Brill, p. 325-342.
- Neveux, François, 1990. « Nicole Oresme et le clergé normand du XIVe siècle » dans *Autour de Nicole Oresme*, Jeannine Quillet (éd.), Paris, Vrin, p. 9-36.
- Nuchelmans, Gabriel, 1992. *Secundum/Tertium Adiacens : Vicissitudes of a Logical Distinction*, Amsterdam, Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen.
- Panaccio, Claude, 1999. *Le discours intérieur de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil.
- Panaccio, Claude et Ivan Bendwell, 2006. « Le nominalisme d'Oresme et la sémantique de la connotation dans les *Quaestiones in Aristotelis De anima* » dans « *Ad ingenii acuitionem* ». *Studies in Honour of Alfonso Maierù, Stefano Caroti et al.* (éd.), Louvain-la-Neuve, Collège Cardinal Mercier, p. 281-301.
- Pattin, Adriaan, 1988. *Pour l'histoire du sens agent*, Louvain, Presses universitaires de Louvain.
- Perini-Santos, Ernesto, 2006. « Les antécédents : Robert Grosseteste, Jean Duns Scot et Alhazen » dans *La théorie ockhamienne de la connaissance évidente*, Paris, Vrin, p. 15-56.
- Pluta, Olaf, 2004. « Mental Representation in Animals and Humans – Some Late-Medieval Discussions » dans *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, vol. 4, p. 45-58.
- Sabra, A. I., 1978. « Sensation and Inference in Alhazen's Theory of Visual Perception » dans *Studies in Perception : Interrelations in the History of Philosophy and Science*, Peter K. Machamer et Robert G. Turnbull (éd.), Columbus, Ohio State University Press, p. 160-185.
- Sabra, A. I., 1989. « Introduction and Commentary », vol. 2 de *The Optics of Ibn Al-Haytham : Books I-III on Direct Vision, Translated with Introduction and Commentary by A.I. Sabra*, Londres, Warburg Institute, University of London.
- Smith, A. Mark, 1981. « Getting the Big Picture in Perspectivist Optics », *Isis*, 72(4), p. 568-589.
- Smith, A. Mark, 1992. « Picturing the Mind: The Representation of Thought in the Middle Ages and Renaissance », *Philosophical Topics*, 20(2), p. 149-170.
- Smith, A. Mark, 2001. « Introduction » dans *Alhacen's Theory of Visual Perception: A Critical Edition, with English Translation and Commentary of the First Three Books of Alhacen's De aspectibus, the Medieval Latin Version of Ibn al-Haytham's Kitab al-Manazir*, *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 91(4), p. xv-cxii.

Smith, Robin, 2007. « Aristotle's Logic » dans *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/>, consulté le 28 juillet 2010.

Steneck, Nicholas H., 1970. « The Problem of the Internal Senses in the Fourteenth Century », thèse doctorale, University of Wisconsin, 323 p.

Tachau, Katherine H., 1988. *Vision and Certitude in the Age of Ockham : Optics, Epistemology and the Foundations of Semantics, 1250-1345*, Leiden, Brill.

Tachau, Katherine H., 1993. « What Senses and Intellect Do : Argument and Judgment in Late Medieval Theories of Knowledge » dans *Argumentationstheorie : Scholastische Forschungen zu den logischen and semantischen Regeln korrekten Folgern*, Klaus Jacobi (éd.), Leiden, Brill, p. 653-668.

Tachau, Katherine H., 2006. « Seeing as Action and Passion in the 13th-14th Centuries » dans *The Mind's Eye : Art and Theological Argument in the Middle Ages*, Anne-Marie Bouché et Jeffrey Hamburger (éd.), Princeton, Princeton University Press, p. 336-359.

Weijers, Olga, 1995. *La disputatio à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ) : esquisse d'une typologie*, Turnhout, Brepols.

Wippel, John F., 1982. « The Quodlibetal Question as a Distinctive Literary Genre » dans *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales : définition, critique et exploitation : actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 25-27 mai 1981*, Louvain-La-Neuve, Institut d'études médiévales de l'Université catholique de Louvain, p. 67-84.

Zanin, Fabio, 2004. « *Passio corruptiva / Passio perfectiva* : A Basic Distinction in Oresme's Theory of Knowledge » dans « *Quia inter doctores est magna dissensio* » : *Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIVe siècle*, Stefano Caroti et Jean Celeyrette (éd.), Florence, Leo S. Olschki, p. 135-159.

Zupko, Jack, 1998. « Philosophy Among the Artistae: A Late-Medieval Picture of the Limits of Rational Inquiry », présentation dans le cadre du *Notre Dame Philosophy Colloquium*, Notre Dame, Indiana, March 27, 1998; texte disponible en ligne : <http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/NDTLK.HTM>, consulté le 17 août 2010.

## Annexe – Traductions des *Quaestiones De anima* d’Oresme

Les présentes traductions sont basées sur l’édition critique du texte latin réalisée par Benoît Patar, dont la pagination, suivie de la ligne, est donnée entre crochets droits ([ ]). J’ai également reproduit les références données par l’éditeur en note en bas de page. Une traduction littérale a été privilégiée; mes ajouts au texte latin sont signalés par des crochets obliques (< >) dans le texte.

### Livre I, question 4 - Est-ce que la connaissance des accidents contribue à connaître la substance ?

[115] La quatrième question est la suivante : est-ce que la connaissance des accidents contribue [115, 5] à connaître la substance?

#### <Objections>

Et on argumente que non, parce que ce qui est connu postérieurement ne conduit pas à la connaissance de ce qui est connu antérieurement; maintenant, l’accident est connu postérieurement à la substance : d’où il est dit dans le septième <livre> de la *Métaphysique*<sup>212</sup> que « la substance est antérieure à l’accident, selon la connaissance, la définition et le temps. ».

[115, 10] Deuxièmement, la connaissance, ou bien similitude, d’une chose n’est pas une similitude et n’est pas représentative d’une autre chose totalement dissemblable : <cela> est aussitôt manifeste parce que la représentation se produit à cause de la similitude; mais l’accident et la substance sont totalement dissemblables, comme il est évident.

Troisièmement, il est dit dans le deuxième <livre> de la *Métaphysique*<sup>213</sup> qu’une chose se trouve par rapport au connaître [115, 15] de la même manière qu’elle se trouve par rapport à l’être; et la substance est antérieure à l’accident selon l’être, parce qu’elle est la cause des accidents; donc, elle est antérieure selon la connaissance, <et> donc la connaissance de celle-ci ne dépend pas de la connaissance des accidents.

---

<sup>212</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, VII (Z), 1, 1028 a 31-33.

<sup>213</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, II (α), 3, 998 b 3-5.

Quatrièmement, s'il en était ainsi que la connaissance de l'accident, etc., soit cela serait à partir de ce qui est antérieur et en vertu de la cause [*a priori et propter quid*], et ce n'est pas <le cas>, comme le dit Aristote<sup>214</sup>, soit <cela serait> à partir [115, 20] de ce qui est postérieur [*a posteriori*], et ce n'est pas <le cas non plus>, car parfois les accidents sont la cause de la substance, comme la lumière et la chaleur; et de tels <accidents> altèrent la matière en vue de la génération et ainsi sont causes de la substance.

Cinquièmement, soit cela est vrai des accidents communs – et cela ne l'est pas, comme le disent les interprètes<sup>215</sup> [*expositores*], et le Commentateur<sup>216</sup> semble <aussi> dire cela – [115, 25] soit <cela est vrai> des <accidents> propres, et cela ne l'est pas <non plus>, car de tels <accidents> sont démontrés de la substance comme d'un sujet; maintenant, le sujet est connu avant, alors l'accident ne mène pas à la connaissance de celle-ci.

Sixièmement, parfois les accidents sont cause d'une erreur concernant [115, 30] la substance; donc, <les accidents> ne sont pas la cause d'une connaissance vraie, car le même [116] n'est pas cause des opposés. Et l'antécédent est manifeste, car, à cause de la couleur, nous nous trompons à propos du cuivre, croyant qu'il est de l'or, et ainsi à propos de nombreux autres <métaux>, par exemple que le plomb soit de l'argent, et inversement.

Septièmement, soit cela serait relativement à la connaissance sensitive, et [116, 35] ce n'est pas <le cas>, parce que la substance n'est pas connue par le sens, si ce n'est seulement par accident, comme il ressort du deuxième <livre> du <traité> *De l'âme*<sup>217</sup>, soit <cela serait> relativement à la connaissance intellectuelle, et ce n'est pas <le cas>, parce que la quiddité est l'objet premier de l'intellect, comme le disent les docteurs<sup>218</sup>; et ainsi, la substance est intelligée avant l'accident, et l'universel du genre de la substance; par conséquent, <l'accident> ne [116, 40] mène pas <à la connaissance de la substance>.

### **<En sens opposé>**

Aristote affirme l'opposé dans le préambule <au traité *De l'âme*><sup>219</sup>, disant que « les accidents en grande partie contribuent à connaître le « ce que c'est » [*quod quid est*] », c'est-à-

<sup>214</sup> ARISTOTELES, *De anima*, I, 1, 402 b 20.

<sup>215</sup> Cf. THOMAS DE AQUINO, *In De anima*, I, I, comm. 15; THEMISTIUS, *In De anima*, I, p. 12, 74-78.

<sup>216</sup> AVERROES, *In De anima*, I, comm. 11, p. 15, 38-50.

<sup>217</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 5 417 b 23.

<sup>218</sup> Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, II, tract. 3, cap. 5, p. 102, 11-20; Cf. THOMAS DE AQUINO, *In De anima*, I, 1, comm. 15.

<sup>219</sup> ARISTOTELES, *De anima*, I, 1, 402 b 21-22.

dire la substance. Et on doit comprendre que la connaissance de l'accident mène ou contribue à la connaissance de la substance.

### **<Division de la réponse>**

[116, 45] Dans <cette> question, il faut voir premièrement ce qui concerne la connaissance de manière générale; deuxièmement, de quelle manière une chose est connue au moyen d'une autre; et troisièmement, de manière spécifique, comment la substance est connue au moyen des accidents au sens exposé <précédemment>.

### **<Premier point de la réponse>**

À propos du premier <point>, il y a la distinction <suivante> en supposant qu'ici on considère la connaissance intellectuelle. Maintenant, quelque chose peut être intelligé par un concept [116, 50] simple, non complexe, et peut-être qu'aucun <concept> n'est tel [c.-à-d. simple] en premier lieu [*praecipue*] qui ne soit pas une partie d'un complexe.

Deuxièmement, <quelque chose> peut être connu par un concept complexe portant sur l'essence simple, c'est-à-dire portant sur l'être posé en deuxième lieu [*de esse secundo adiacente*].

Troisièmement, <quelque chose> peut être connu par un concept complexe portant sur l'être posé en troisième lieu [*de esse tertio adiacente*], et cela selon des prédicats quidditatifs, ou selon des prédicats [116, 55] relatifs au « ce qu'est » [*praedicata in quid*], par exemple « l'homme est un animal ».

Quatrièmement, de cette manière, <quelque chose peut être connu> selon les prédicats accidentels, et ceci de plusieurs manières, car <ces prédicats sont> ou bien communs, ou bien propres, soit quelques uns, soit tous; et si ce sont tous <les prédicats>, encore que l'on sache qu'ils ne sont pas plus nombreux ou que l'on ignore si ils sont plus nombreux. Et, à nouveau, il y a encore une certaine connaissance confuse et une autre déterminée.

[116, 60] Maintenant, suivant cela, certaines conclusions ou propositions peuvent être posées. La première est qu'il est impossible, pour un seul homme, de connaître tous les attributs attribués à une chose, quelle qu'elle soit, autant les prédicats relatifs au « ce qu'est » [*praedicata in quid*] que les [117] accidents communs et propres. <Cela> est prouvé, car de tels

<attributs> sont infinis, du moins pour nous [*quoad nos*]; et Aristote considère cela dans le deuxième <livre> de la *Physique*<sup>220</sup>, lorsqu'il [117, 65] dit qu'une <chose> a une infinité d'accidents. Par exemple, le triangle a une quelconque propriété par rapport au carré, par exemple que ses côtés soient le double, et, dans une autre proportion relativement aux côtés du carré qui lui est égal, et ainsi il a une autre <propriété> au regard du pentagone; et ainsi <de suite> à l'infini pour les autres figures. Et il en est ainsi pour les accidents de l'homme ou du cheval, etc.

[117, 70] La deuxième conclusion est qu'il est impossible de connaître tous les accidents propres d'une chose, et en outre, que l'on sache qu'ils ne sont pas plus nombreux. Cela est manifeste par l'exemple, car, à supposer que quelques propriétés d'une herbe soient connues, on ne peut cependant pas savoir si elle a <aussi> quelque autre propriété inconnue de nous.

[117, 75] À partir de ces <considérations> s'ensuit une troisième conclusion, à savoir qu'il est impossible qu'une chose soit parfaitement connue par nous. On le prouve <ainsi> : quelque chose est dit <être> parfaitement connu quand nous connaissons tous les énonçables [*enuntiabilia*] à propos de la <chose> même, ou, du moins, tous ses <accidents> propres; et en outre, en sachant que ses <accidents> propres et les intelligibles portant sur elle ne sont pas plus nombreux; et cela est impossible, [117, 80] comme il a déjà été prouvé.

Mais, en sens contraire, on objecte ceci : de fait, quelqu'un connaît de la manière la plus parfaite que les angles du triangle sont égaux à deux <angles> droits, donc quelque chose est su de la manière la plus parfaite. On répond que, parfois, ce qu'on dit savoir est la conclusion, et c'est le complexe ou ce qui est signifiable [117, 85] de manière complexe; et alors, je concède que quelque chose est connu de la manière la plus parfaite. Mais parfois, et de manière plus répandue, ce qu'on dit savoir est ce pour quoi suppose le sujet, à propos duquel on démontre les passions et les propriétés, par exemple, <lorsque> quelqu'un est dit avoir la science du triangle. Et <cette science> serait parfaite, s'il connaissait tous les complexes vrais par soi dans lesquels le triangle est [117, 90] sujet; et cela est impossible. Et ainsi, on atteint la conclusion. Donc, il est manifeste que la question ne porte pas sur la connaissance parfaite de la substance en ce sens, car cette <connaissance parfaite> est impossible.

Et voici à propos du premier <point>.

---

<sup>220</sup> ARISTOTELES, *Physica*, II, 1, 193 a 28.

### <Deuxième point de la réponse>

Maintenant, à propos du deuxième <point> [c.-à-d. de quelle manière une chose est connue au moyen d'une autre]. En supposant les distinctions posées auparavant, et en outre, <cette distinction> : il y a un certain complexe <propositionnel> d'une copulative posée en deuxième lieu [*de copulativa secundo adiacente*] [117, 95] où un terme non connotatif est posé comme sujet, et un autre <complexe propositionnel d'une copulative *de secundo adiacente*> dans lequel un terme connotatif est posé comme sujet, et alors <cette autre proposition complexe> équivaut à un complexe <propositionnel> d'une copulative posée en troisième lieu [*de copulativa tertio adiacente*], et c'est le même jugement. Par exemple, « le mouvement est » [118] équivaut à celle-ci, ou est aussi valide que « quelque chose est mù »; et, de la même manière, « le blanc est » <équivaut à> « quelque chose est blanc », et ainsi de suite pour les autres.

[118, 00] Cela étant, il y a une première conclusion relativement à cela : aucune connaissance incomplète, s'il y a une telle <connaissance> <existant> en premier lieu [*si sit aliqua talis praecipua*], ne mène à une autre connaissance incomplète. <Cela> est aussitôt manifeste, car de telles <connaissances> sont distinctes et, pour cette raison, à partir d'une intention, on ne parvient pas à une autre <intention> si ce n'est par l'intermédiaire d'un discours; et un tel discours est une connaissance complexe, comme il est évident; par conséquent, à partir d'une <connaissance> [118, 5] incomplète <existant> en premier lieu, il ne s'ensuit jamais une autre <connaissance incomplète>.

La deuxième conclusion est que, à partir de la connaissance complexe de <quelque chose> simple et qui n'équivaut pas à un complexe <propositionnel> *de tertio adiacente*, il ne s'ensuit jamais quelque autre connaissance similaire à propos d'une autre chose. <Ceci> est prouvé, car, à partir de cette connaissance ou proposition : « *a* est », il ne s'ensuit jamais « donc, *b* est » [118, 10] en premier lieu [*praecipue*] et par soi. Et à cause de cela, quelques uns disent que nulle chose ne s'ensuit d'une autre, c'est-à-dire que du fait qu'une chose existe, il ne s'ensuit pas qu'une autre existe.

Et je dis notablement : « qui n'équivaut pas à un <complexe propositionnel> *de tertio adiacente* », car alors <cela> s'ensuit très bien, de même qu'il s'ensuit : « le causé est, donc la

cause est »; « le père est, donc le fils est »; etc., et selon Aristote<sup>221</sup>, [118, 15] « l'accident est, donc la substance est ». Je dis aussi : « par soi et en premier lieu », car à partir de cette <proposition> : « l'homme existe », il ne s'ensuit pas que « Dieu existe » <proposition> prise [*sumpta*] par soi et en premier lieu; cependant, cela s'ensuit très bien en intelligeant en même temps d'autres connaissances complexes, par exemple que, de manière nécessaire, toutes <les choses> dépendent de Dieu, ou une quelconque <connaissance complexe> de cette sorte. Et c'est pourquoi ils parlent de manière trop générale ceux qui disent [118, 20] qu'une chose ne s'ensuit jamais d'une autre suivant le sens qui a été établi, c'est-à-dire qu'à partir <du fait> que l'une est, il ne s'ensuit pas que l'autre est.

La troisième conclusion est que, à partir de la connaissance complexe *de tertio adiacente* d'une chose ou l'équivalent, il s'ensuit la connaissance d'une autre <chose> et il s'ensuit que <cette> autre chose existe, car l'une est incluse dans l'autre ; d'où il s'ensuit : « le mouvement [118, 25] est, donc le moteur est ». C'est ainsi qu'il faut comprendre ce que dit Aristote dans le huitième <livre> de la *Physique*<sup>222</sup> : à partir du mouvement, on peut connaître que le premier moteur existe, c'est-à-dire qu'à partir de la connaissance du mouvement, nous pouvons conclure que le <premier> moteur existe. Donc, il est manifeste de quelle manière la connaissance d'une chose mène à la connaissance d'une autre.

### **<Troisième point de la réponse>**

[118, 30] Maintenant, pour en venir à ce que nous proposons <comme thèse>, il faut parler du troisième <point>, à savoir de quelle manière la connaissance de l'accident mène <à la connaissance de la substance>. Il faut supposer, d'après la [119] métaphysique, qu'il y ait une chose qui soit un accident : d'où, selon l'opinion commune des philosophes ou de ceux qui pratiquent la philosophie, la substance est en quelque sorte entièrement couverte et voilée par les accidents, et pour cette raison, l'intellect intellige d'abord [119, 35] les accidents, et ensuite, par le discours et à partir de conjectures, il juge que la substance existe. Et la substance n'est pas sentie ; au contraire, seuls les accidents sous lesquels elle est cachée et dissimulée <sont sentis>; et selon ces <philosophes>, la substance n'est pas plus sentie que le moteur du ciel, lequel est conjecturé aussi d'après les accidents. Et pour cette raison, ils disent conséquemment qu'il n'est pas absolument évident qu'une certaine [119, 40] substance existe, mais au

<sup>221</sup> ARISTOTELES, *De anima*, I, 1, 403 a 1.

<sup>222</sup> ARISTOTELES, *Physica*, VIII, 5, 256 a 3 - 258 b 9.

contraire, que c'est seulement probable. Et ils produisent aussi les difficultés qui s'ensuivent de là, par exemple, si l'accident, de là, produit la substance par <sa> vertu propre, et <d'autres choses> semblables qu'Aristote n'a jamais tenues pour vraies<sup>223</sup>. C'est pourquoi cette voie est loin de l'opinion d'Aristote<sup>224</sup>, laquelle était que l'accident n'est pas séparable de la substance, non seulement selon [119, 45] l'existence, comme ils le glosent, mais aussi selon la quiddité, car il n'a pas d'être au sens propre : d'où on imaginait que, de même qu'il est impossible qu'il y ait une figure sans figuré, de même de n'importe quel autre accident, et cela est vrai, sauf par un miracle.

Maintenant, suivant lui-même <c.-à-d. Aristote>, il y aurait une première conclusion : la connaissance de n'importe quel [119, 50] accident est nécessairement accompagnée de la connaissance de la substance, car, comme il ressort du septième <livre> de la *Métaphysique*<sup>225</sup>, l'accident n'est un étant que parce qu'il est <quelque chose> d'un étant, c'est-à-dire que parce qu'il est d'une substance. C'est pourquoi Aristote<sup>226</sup> veut que le concept de l'accident ne soit pas absolu, ni de manière concrète, ni de manière abstraite, mais il inclut le concept de substance de manière abstraite. [119, 55] De là, il s'ensuit : « la blancheur est, donc la blancheur est de quelque chose », et ainsi, en connaissant l'accident, on connaît la substance, par un concept cependant confus et accidentel. Par exemple, si quelqu'un est vu de loin, alors on conçoit que cela est blanc et que cela est quelque chose, mais <on ne conçoit> pas de manière déterminée qu'il est un homme.

[119, 60] Ensuite, la deuxième conclusion est qu'à partir de quelques accidents communs, la substance est connue de manière déterminée et aussi quidditative. Cela est manifeste d'après la combinaison de tels accidents, par exemple, s'il y a du plomb, de l'étain et du fer, alors par certains accidents qui sont communs au plomb et à l'étain, et d'autres à l'étain et au fer, <et qui> cependant [120, 65] combinés ensemble, ne conviennent qu'à l'étain, on connaîtra que l'étain diffère de n'importe quel des autres <métaux>. C'est pourquoi le Commentateur<sup>227</sup> dit que cela est vrai, surtout à propos des accidents propres, supposant que les accidents communs aussi mènent à cela.

---

<sup>223</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, VII (Z), 1, 1028 a 32-35.

<sup>224</sup> ARISTOTELES, *De anima*, I, 1, 402 b 20-25.

<sup>225</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, VII (Z), 1, 1028 a 18.

<sup>226</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, VII (Z), 1, 1028 a 32-35.

<sup>227</sup> AVERROES, *In De anima*, I, comm. 11, p. 15, 38-50.

La troisième conclusion est que cela est particulièrement vrai à propos des accidents [120, 70] propres, à savoir qu'à partir de la connaissance de ceux-ci, nous arrivons à partir de ce qui est postérieur [*a posteriori*] à une connaissance déterminée et quidditative, c'est-à-dire qui définit la substance même, laquelle définition certes est appelée le « ce que c'est » [*quod quid est*]. Et le Commentateur<sup>228</sup> et Aristote<sup>229</sup> affirment cela.

### **<Réponses aux objections>**

Maintenant, relativement aux arguments en sens opposé, la solution au premier tient dans la glose [120, 75] de cette autorité : la substance est antérieure à l'accident selon la connaissance. Donc, je dis qu'Aristote<sup>230</sup> soutient qu'elle est antérieure selon la connaissance, c'est-à-dire est plus parfaite, ou plus parfaitement connue, de sorte que nous connaissons plus parfaitement chaque <chose> lorsque nous savons énoncer à propos d'elle les prédicats substantiels que <lorsque nous savons énoncer à propos d'elle> les <prédicats> accidentels : par exemple, celui qui, une fois qu'il aurait [120, 80] démontré quelque chose, saurait dire que c'est de l'or connaît plus parfaitement ceci que celui qui saurait seulement dire qu'il est rouge et rond. Et ainsi, Aristote<sup>231</sup> soutient aussi que la substance est connue par un concept confus avant ou dans un même temps [*aeque primo*], que l'accident.

Relativement au second <argument>, que « la similitude d'une chose n'est pas la similitude [...] [120, 85] d'une chose [...] dissemblable », et, pour cette raison, il est dit qu'une connaissance in complexe ne mène pas à une autre connaissance in complexe, en prenant <celle-ci> par soi et en premier lieu; mais, cela est compatible avec le fait qu'à partir d'une connaissance complexe d'une chose, en discourant et en argumentant, nous pouvons en arriver à la connaissance d'une autre.

[120, 90] Relativement au troisième <argument>, « de même [...] par rapport à l'être, etc. », je concède, en ce qui concerne la connaissance en vertu de la cause et à partir de ce qui est antérieur [*propter quid et a priori*], que ceux qui sont antérieurs selon l'être sont aussi antérieurs selon la connaissance dans un tel processus; mais, dans un processus à partir de ce qui est postérieur [*a posteriori*], pour nous, c'est l'inverse.

---

<sup>228</sup> *Ibidem*.

<sup>229</sup> ARISTOTELES, *De anima*, I, 1, 402 b 20.

<sup>230</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, VII (Z), 1, 1028 a 32-35.

<sup>231</sup> *Ibidem*.

Relativement au quatrième <argument>, lorsqu'on dit que « les accidents sont les causes [120, 95] de la substance », on le nie en parlant de manière absolue; au contraire, s'ils étaient <cause de la substance>, cela serait seulement en vertu de la substance et comme causes instrumentales.

Relativement au cinquième <argument>, je dis que les accidents communs, comme on l'a vu, mènent à la connaissance de la substance – et le Commentateur<sup>232</sup> ne nie pas cela – et aussi les <accidents> propres. Et lorsqu'on dit que « le sujet est connu avant », [121, 00] c'est vrai selon une connaissance confuse et relativement à la définition nominale [*quid nominis*], et aussi la connaissance de la définition réelle du sujet [*quid rei subiecti*] précède la connaissance des accidents propres dans le processus à partir de ce qui est antérieur [*a priori*] de manière absolue, mais dans le processus en sens contraire, <cela> peut être inversement.

Relativement au sixième <argument>, je concède que parfois les accidents conduisent à se tromper; et [121, 5] cela est vrai à propos des <accidents> communs, mais pas des <accidents> propres, et pas toujours pour les communs. Et lorsqu'on dit que « le même n'est pas cause des opposés », cela est vrai de la même manière.

Relativement au septième <argument>, je concède que l'accident mène « à la connaissance sensitive » de la substance, et pareillement, à la <connaissance> intellectuelle. Et lorsqu'on dit [121, 10] que « la substance est intelligée avant », cela est vrai de manière confuse et non déterminée.

Ici se terminent les questions du premier livre du <traité> *De l'âme*.

---

<sup>232</sup> AVERROES, *In De anima*, I, comm. 11, p. 15, 38-50.

## Livre II, question 8 : Est-ce que le sens est une puissance passive ?

[173] Huitièmement, on demande si le sens est une puissance passive.

### <Objections>

Et on argumente que non. Premièrement, le sens est une forme, à savoir une âme, [173, 5] ou une partie de l'âme : d'où Aristote dit que la vision est la forme de l'œil et il dit aussi que la forme est acte<sup>233</sup>. Et, de la même manière, le Commentateur, dans *De la substance des sphères*<sup>234</sup>, dit que l'agir appartient à la forme et le pâtir à la matière; donc, le sens est forme, et par conséquent, une puissance active.

[173, 10] Deuxièmement, sentir est agir et ce qui est sensitif est actif ; donc, le sens est une puissance active. La conséquence est évidente. Et l'antécédent est manifeste parce que « sentir » [*sentire*] est signifié de manière active et « ce qui est sensitif » [*sensitivum*] est un nom verbal actif. De plus, s'il pâtissait dans l'acte de sentir un sensible, alors <le sens> ne pourrait pas voir les objets qui sont éloignés, comme le ciel, parce que l'agent doit [173, 15] être à côté du patient, sans milieu plein ou vide, comme il ressort du septième <livre> de la *Physique*<sup>235</sup>.

Troisièmement, si le sens était une puissance passive, il s'ensuivrait que la puissance végétative serait plus noble que la <puissance> sensitive, ce qui est faux, parce que celle-ci [c.-à-d. la puissance végétative] n'est pas connaissante, et ce qui est connaissant est plus noble que le non-connaissant. [173, 20] Cela s'ensuivrait, il est manifeste, parce que ce qui est actif est plus noble que le passif, comme il ressort du troisième <livre> du <traité> *De l'âme*<sup>236</sup>, et la <puissance> nutritive est active, parce que nourrir est agir, ou mieux, est agir en vue de la substance, et il en va de même pour l'augmentation et la génération.

Quatrièmement, par le même [c.-à-d. si le sens était une puissance passive], il s'ensuivrait que tout sensible serait plus noble que le sens, ce qui est faux, parce que les

<sup>233</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 1, 412 b 20.

<sup>234</sup> AVERROES, *De substantia orbis*, I, f. 3<sup>vb</sup>, L.

<sup>235</sup> ARISTOTELES, *Physica*, VII, 1, 242 b 24-26; 2, 243 a 4-5.

<sup>236</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 5, 430 a 19.

sensibles sont par soi des accidents [173, 25] et le sens est substance. La conséquence est évidente, comme avant, parce que le sensible actif serait plus noble que le sens passif.

[174] Cinquièmement, il s'ensuivrait que la sensation ne serait pas une action immanente; ce dont affirme généralement l'opposé à propos de la sensation et de l'intellection et des <actes> semblables. La conséquence tient, parce que l'action est dite immanente [174, 30] pour cette raison qu'elle demeure dans cela même qui l'accomplit; ce qui n'aurait pas lieu si le sens lui-même n'accomplissait pas la sensation, parce que la sensation se trouve dans le sens lui-même et non dans l'objet.

Sixièmement, il y a certains animaux qui tuent au moyen de leur vue, comme on le dit à propos du basilic; et Algazel<sup>237</sup> le dit aussi à propos de certaines [174, 35] vieilles femmes, et pareillement les médecins disent cela à propos des personnes touchées par une épidémie [*epidemiatis*]; de plus, la femme <en état> d'impureté infecte le miroir au moyen de sa vue, comme le dit Albert<sup>238</sup>. Et cela n'aurait pas lieu si la vue de ces derniers n'était pas une puissance active.

### <En sens opposé>

Aristote dit l'opposé dans le deuxième <livre> du <traité> *De l'âme*, dans le chapitre 1 du troisième traité [*tractatus*]<sup>239</sup>.

### <Réponse>

[174, 40] Il faut savoir qu'on peut répondre à cette question de quatre manières différentes. Premièrement, on peut dire que le sens est purement actif, et non passif, dans l'acte de sentir, comme ceux qui disent que la vue, ou vision, se produit en émettant <quelque chose> vers l'extérieur [*extramittendo*]. Deuxièmement, on peut imaginer que le sens est purement passif sans aucune action, de même que le milieu aussi pâtit purement [174, 45] en recevant la *species*. Troisièmement, certains disent qu'il y a deux sens en paire [*duo paria sensuum*], dont l'un actif et l'autre passif, de sorte que l'un est la vue agente, et l'autre <la vue> passive, comme il en va de l'intellect, et il en va ainsi à propos des autres <sens>. Quatrièmement,

---

<sup>237</sup> ALGAZEL, *Metaph.*, II, 9, 15-21.

<sup>238</sup> ALBERTUS MAGNUS, *In De anima*, II, tract. 3, cap. 1, p. 97, 81-88.

<sup>239</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 5, 416 b 33.

quelques uns<sup>240</sup> disent qu'il y a un seul et même sens qui n'agit pas seulement [175] ni ne pâtit seulement, mais qui se trouve selon l'une ou l'autre manière au regard des sensations, [175, 50] bien que de manière différente <dans l'un et l'autre cas>.

### **<Division de la réponse en deux points>**

C'est pourquoi, en faisant voir clairement, ou distinguant [*dearticulando*] ces <points qui viennent d'être soulevés>, dans cette question, il faut voir, premièrement, si le sens est une puissance passive dans l'acte de sentir; deuxièmement, on verra de quelle manière il est passif; et ensuite, dans une autre question, <on verra> par quelles <choses> il pâtit, et s'il est agent, et de quelle manière.

### **<Premier point : le sens est-il une puissance active?>**

[175, 55] À propos du premier <point>, la conclusion est que le sens est une puissance passive. On le prouve <ainsi> : toute puissance se trouvant autrement qu'avant par suite d'un changement de soi est passive : cela est immédiatement manifeste, parce que tel est ce qui est sujet au changement; dans cette mesure, être sujet au changement est en quelque sorte pâtir et en quelque sorte être mû, en prenant « mû » au sens large. Maintenant, il se trouve que le sens, quand il sent, se trouve autrement qu'avant, [175, 60] à savoir quand il ne sentait pas; et <il se trouve ainsi> par suite d'un changement de soi, parce qu'en lui-même se trouve la *species* ou bien la sensation.

Deuxièmement, on argumente à propos de la vue. L'organe de la vue elle-même est en quelque sorte tel que se trouve le milieu, par exemple l'air pour la couleur. Cela est aussitôt manifeste, parce qu'un tel organe est diaphane, comme l'air ou l'eau, et l'un et l'autre reçoivent [175, 65] la *species* à partir de l'objet; donc, de même que le milieu pâtit par l'objet quant à cela <c.-à-d. la réception de la *species*>, de même aussi le sens <pâtit>. Et l'on parlerait d'une manière complètement semblable des autres sens.

Troisièmement, si le sens était une puissance purement active relativement à cela [c.-à-d. l'acte de sentir], de sorte qu'il ne pourrait pas pâtir par un autre, il s'ensuivrait que le sens pourrait sentir quand il le voudrait et il n'aurait pas besoin d'un objet extérieur; ce qui est faux,

---

<sup>240</sup> IOANNES BURIDANUS, *Quaestiones De anima*, II, Q. 10, p. 311, 3-7; IDEM, *Quaestiones De anima* (ed. Lokert), Q. 13, p. 577, 64-67.

comme [175, 70] il est manifeste à propos de l'ouïe et des autres <sens>. La conséquence est manifeste d'après le Commentateur dans le deuxième <livre> de <son commentaire du traité> *De l'âme*<sup>241</sup> et dans le quatrième <livre> de <son commentaire du traité> *Du ciel*<sup>242</sup>, deuxième commentaire, où il dit que les puissances actives diffèrent en cela des passives parce qu'elles n'ont pas besoin d'un moteur extrinsèque pour être conduites à l'acte, tandis que pour les <puissances> passives, cela est nécessaire. Et il le montre à propos de ce qui est lourd et de ce qui est léger.

[175, 75] Si on objecte le contraire, en disant que le sens n'a pas besoin d'un moteur extrinsèque, mais qu'il a cependant bien besoin d'un passif extrinsèque dans lequel il agirait, et ainsi, il ne peut pas sentir quand il le veut, de même que le feu ne peut pas brûler s'il n'est pas placé près d'un combustible, et cependant, il ne s'ensuit pas de cela [176] qu'il soit une puissance passive, on répond que l'autorité du [176, 80] Commentateur dans le deuxième <livre> de <son commentaire du traité> *De l'âme* et dans le quatrième <livre> de <son commentaire du traité> *Du ciel* doit être comprise à propos de l'action immanente, comme l'est la sensation, parce que le sens lui-même est réceptif de la sensation. C'est pourquoi, s'il était un actif en entier, il pourrait sentir quand il le voudrait lorsque l'empêchement est retiré, tout comme la pierre peut se mouvoir <lorsqu'on retire l'empêchement> ; et ainsi le feu pourrait se consumer s'il recevait un combustible. C'est pourquoi cet argument [176, 85] non seulement prouve que le sens est une puissance passive, mais prouve avec cela qu'elle est une puissance passive par rapport à quelque chose d'extrinsèque.

Quatrièmement, puisque le sens et le sensible se trouvent autrement qu'avant quand il y a sensation, il s'ensuit que l'un agit sur l'autre, ou inversement; mais on ne voit pas avec vraisemblance que notre vue puisse agir [176, 90] sur les étoiles du ciel et que celles-ci soient changées; donc, il faut plutôt dire que <la vue> est modifiée [*transmutatur*] par elles et qu'elle pâtit. Par conséquent, la vision ne se produit pas par un acte d'émission vers l'extérieur [*extramittendo*].

Cinquièmement, la vue ne peut pas voir un visible sans qu'elle ne puisse voir plus grand; c'est pourquoi elle est une puissance passive et non active au regard du visible. La conséquence est manifeste d'après Aristote dans le premier <livre> du <traité> *Du ciel*<sup>243</sup> : en effet, la puissance [176, 95] passive ne trouve pas son terme dans un maximum, et <celle>

---

<sup>241</sup> AVERROES, *In De anima*, II, comm. 60, p. 221, 10-14.

<sup>242</sup> AVERROES, *In De Caelo*, IV, comm. 2, p. 234<sup>f</sup>, F.

<sup>243</sup> ARISTOTELES, *De caelo*, I, 11, 281 a 19-27.

active trouve son terme dans un maximum. Et l'antécédent est manifeste, parce que si le soleil était deux fois plus grand, ou quatre fois plus grand, ou encore aussi grand qu'on voudra, on pourrait <le> voir, pourvu que cependant le milieu et la distance soient proportionnés comme il se doit.

Sixièmement, on pourrait argumenter de la même manière à propos de la distance, parce que la vue ne peut pas [176, 00] voir jusqu'à une certaine distance sans qu'elle ne puisse <voir> jusqu'à une distance deux fois plus grande, ou aussi grande qu'on voudra; donc, elle n'est pas une puissance active sur le visible lui-même. La conséquence apparaît évidente parce que toute puissance active peut <accomplir son acte> jusqu'à une certaine distance et pas au-delà, ou bien, du moins, ne peut pas jusqu'à une certaine distance. Et l'antécédent est [177] évident : d'où, si le soleil était éloigné du double, et le milieu et la grandeur du soleil [177, 5] étaient disposés proportionnellement, <le soleil> paraîtrait tel que maintenant.

Septièmement, il s'ensuivrait <du fait que le sens soit actif> que, pourvu que la vue voie un certain visible, elle pourrait voir n'importe quel visible si petit qu'il soit; <or>, l'opposé de cela est manifeste pour le sens, et dans le <traité> *De la sensation et des sensibles*<sup>244</sup>. La conséquence ressort du premier <livre> du <traité> *Du ciel*<sup>245</sup>, parce que la puissance active ne trouve pas son terme dans un minimum : [177, 10] d'où, si le feu peut brûler quelque chose, il peut brûler n'importe quelle chose plus petite, et aussi, si Socrate peut voir quelque chose, il peut voir n'importe quelle <chose> plus petite, si voir est agir.

Huitièmement, <cela> est manifeste à propos du toucher qui pâtit par ce qui est tangible, par exemple par le chaud [177, 15] ou par le froid, et par conséquent, il en est ainsi à propos des autres <sens>.

### **<Deuxième point : de quelle manière le sens est-il passif?>**

À propos du second <point>, à savoir de quelle manière <le sens> est passif. En supposant la distinction entre une passion corruptive et ayant un contraire, et une <passion> sans contrariété, la conclusion est alors que le sens n'est pas passif par une passion corruptive, à savoir dans laquelle le contraire est corrompu et dans [177, 20] laquelle le sens est disposé en vue de cette corruption. On le prouve premièrement parce que la qualité induite dans la sensation n'a pas de contraire; donc, une telle altération n'est pas corruptive. L'antécédent est

<sup>244</sup> ARISTOTELES, *De sensu et sensato*, 7, 447 a 15-20.

<sup>245</sup> ARISTOTELES, *De caelo*, I, 11, 281 a 14.

évident, parce que la sensation n'a pas d'opposé, si ce n'est seulement la privation, de même que la *species* dans le milieu ou la lumière n'a pas de contraire. Et la conséquence [177, 25] est manifeste à partir de cette distinction.

Deuxièmement, une telle qualité, à savoir la *species* dans le sens ou l'acte de sentir, n'appartient pas aux qualités premières actives, et n'est pas non plus la résultante du mélange de celles-ci; donc, elle n'a pas de contraire. L'antécédent est manifeste, parce qu'elle <c.-à-d. cette qualité qu'est la *species* dans le sens ou l'acte de sentir> n'est pas la chaleur ni le froid, etc., et <elle n'est> pas non plus une couleur ou [178] une saveur, et ainsi de suite à propos des autres qualités consécutives. Et la conséquence tient, parce que seules de telles <qualités> ont des contraires, lesquels sont des contraires premiers, ou bien, des qualités consécutives à ceux-ci.

Troisièmement, une telle qualité parfait ce qui la reçoit, et ne lui est pas innée; par conséquent, <cette qualité> n'a pas de contraire. Je dis notablement : « n'est pas innée », parce que [178, 35] la chaleur achève le feu et cependant elle lui est innée; mais pour n'importe quelle <chose> pour laquelle la chaleur n'est pas innée, <la chaleur> ne la parfait pas; maintenant, il est évident que la sensation parfait le sens.

Quatrièmement, le sens ne résiste pas ni n'est affligé dans l'acte de sentir, au contraire, il y prend plaisir; donc, cette passion n'est pas corruptive de lui-même. L'antécédent [178, 40] est évident. Et la conséquence tient, parce que tout ce qui est bien disposé résiste autant qu'il le peut à sa corruption, et cela est triste pour lui, s'il est connaissant.

### **<Objections au second point de la réponse>**

Contre cette conclusion, on argumente premièrement que si la sensation se produisait sans contrariété, de sorte que la *species* n'aurait pas de contraire, il s'ensuivrait que <la sensation> se produirait instantanément, et aussi qu'elle se produirait sans résistance, comme [178, 45] il a été dit; maintenant, cela est faux, parce qu'aucune action de cette sorte ne se produit instantanément.

Deuxièmement, il s'ensuivrait que <la sensation> ne serait pas intensifiée de façon successive; <or>, l'opposé de cela est manifeste en ce qui concerne le sens, car, de manière continue, je peux voir de mieux en mieux. La conséquence tient, parce qu'il se produit une succession dans tout changement à cause de la résistance et de la contrariété.

[178, 50] Troisièmement, le toucher se produit avec contrariété, et entre des qualités contraires; donc, <etc.>.

Quatrièmement, l'intensité des sensibles corrompt le sens, comme il ressort du troisième <livre> du <traité> *De l'âme*<sup>246</sup>, et la corruption se produit par la contrariété.

Cinquièmement, parfois, dans le sens, du moins intérieur, il y a erreur; [178, 55] maintenant, l'erreur est une qualité contraire à la vérité : cela est manifeste dans le quatrième <livre> de la *Métaphysique*<sup>247</sup>; [179] les opinions contradictoires sont contraires; par conséquent, dans la connaissance, laquelle va de l'erreur vers la vérité, il y a contrariété.

Sixièmement, le sens est une puissance fatigable, comme il ressort du troisième <livre> du traité *De l'âme*<sup>248</sup>; et la fatigue existe à cause de la contrariété.

### <Réponses aux objections au second point>

[179, 60] Relativement à ces <objections>, je dis, relativement à la première, que nulle sensation ne se produit instantanément, et Alhacen démontre cela à propos de la vision dans le deuxième <livre> de la *Perspective*<sup>249</sup>. Il ne s'ensuit pas que, si la vision est sans contrariété, qu'à cause de cela elle se produirait instantanément, parce que la résistance vient d'ailleurs, <à savoir> à cause de l'empêchement qui est retiré, ou bien quelque autre chose de tel, comme il en va dans l'illumination, comme on le verra par la suite.

[179, 65] Relativement à la deuxième <objection>, je dis que la sensation n'est pas intensifiée à cause de la corruption du contraire, mais à cause d'une meilleure disposition de l'organe, de même qu'on dit que la lumière est intensifiée par la raréfaction du milieu.

Relativement à la troisième <objection> à propos du toucher, je dis que l'action est double dans l'acte de toucher. Il y en a une qui n'est pas une connaissance, comme il en est de l'action de réchauffer ou [179, 70] de refroidir, et cette <action> se produit avec contrariété; mais il y en a une autre qui est une connaissance, et elle est dite « spirituelle » et est appelée « sens du toucher », et se produit en recevant la *species* de la chaleur ou du froid, qui n'a pas de contraire dans ce qui la reçoit.

---

<sup>246</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 4, 429 a 31 - 429 b 3; cf. II, 12, 424 a 28-30.

<sup>247</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, IV (Γ), 7, 1011 b 23-24.

<sup>248</sup> Cf. ARISTOTELES, *De anima*, III, 4, 429 a 31 - 429 b 3; cf. II, 12, 424 a 28-30.

<sup>249</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 11, p. 31.

Relativement à la quatrième <objection>, à propos de l'intensité des sensibles, je dis [179, 75] qu'elle ne corrompt pas le sens à cause de la sensation, mais par accident à cause d'une autre action concomitante. Par exemple, le feu très chaud à cause de l'action de réchauffer qui n'est pas une sensation, et la lumière forte détruit [*corrumpit*] la vue, ou bien l'affaiblit, pour cette raison que, dans l'organe de la vue, se rencontrent de nombreuses visions ayant la chaleur [? *occurrunt multi visus habentes calorem*]; et de là se produit une altération de l'organe au-delà de ce qui est approprié naturellement, [179, 80] et parfois une destruction [*corruptio*].

Relativement à la cinquième <objection>, à propos de l'erreur, je dis que bien que l'erreur et la science soient [180] des contraires, ils ne sont cependant pas dits contraires au sens propre; au contraire, l'erreur est en quelque sorte une privation. Et encore, aussi contraires qu'elles seraient, le changement de l'une à l'autre ne dispose cependant pas ce qui connaît ou bien ce qui sent, [180, 85] qui est le même <ici>, à la corruption, comme il en va des autres contraires, à savoir des qualités sensibles.

Relativement à la sixième <objection>, lorsqu'on dit que <le sens> est fatigable, je dis qu'une puissance peut être fatigable de trois manières. D'une première manière, ce qui est fatigable dans une action donnée, par exemple Socrate se fatigue dans l'acte de se mouvoir : et [180, 90] ce n'est pas toute puissance matérielle qui se fatigue de cette manière dans l'acte de sentir, et l'œil n'est pas lassé ou n'est pas fatigué par l'action de voir, ni l'oreille par l'action d'entendre. D'une deuxième manière, on peut comprendre que la puissance soit fatigable dans une de ses opérations, bien qu'elle ne le soit pas dans n'importe quelle <autre de ses opérations> : et toute puissance matérielle [180, 95] est fatigable de cette manière; et ainsi, la vue n'est pas fatiguée parce qu'elle voit, mais <se fatigue> dans une certaine action ou passion concomitante, par exemple dans le mouvement des esprits sensitifs; et c'est pourquoi l'animal a besoin de repos et de sommeil à cause de la fatigue, tel qu'il ressort du <traité> *Du sommeil et de la veille*<sup>250</sup>. D'une troisième manière, une puissance est dite fatigable non pas parce qu'elle se fatigue dans une de ses actions, [180, 00] mais <est dite fatigable> de manière en quelque sorte impropre, parce que dans son action est requise une certaine puissance qui la dessert et qui est fatigable, par exemple nous dirions que le roi avait été fatigué par la guerre quand ses ministres furent fatigués, quoique lui-même <le roi> n'était d'aucune manière las. Et c'est de cette manière que notre intellect est une puissance fatigable, parce qu'il a besoin d'un sens qui

---

<sup>250</sup> ARISTOTELES, *De somno et vigilia*, 1, 454 b 7-9.

exécute, lequel est fatigable de la manière [180, 5] dite préalablement. Et d'une dernière manière, il y a un quatrième genre de puissance qui n'est fatigable selon aucun de ces modes, comme Dieu qui, dans son action, n'a pas besoin d'une quelconque <chose> fatigable qui assiste ou exécute.

### <Réponses aux objections>

[181] Relativement aux arguments en sens contraire, je concède, relativement au premier, que le sens est forme et acte au regard du corps; et cela est compatible avec le fait qu'il pût [181, 10] en recevant la sensation et aussi par le sensible.

Relativement au deuxième <argument>, je dis que sentir est agir, comme on verra dans une autre question. Et pareillement, il n'est pas nécessaire, s'il est signifié par la voix active, qu'à cause de cela il soit un agir, parce qu'il fut peut-être institué [*impositum fuit*] d'après ceux qui posaient que la sensation se produit en émettant <quelque chose> vers l'extérieur [*extramittendo*]. [181, 15] Je concède aussi que le ciel et les étoiles agissent sur notre vision. Et lorsqu'on dit que « l'agent doit, etc. », cela est vrai relativement à l'agent immédiat; mais les étoiles sont des agents médiats par l'intermédiaire de la *species* multipliée à travers tout le milieu.

Relativement au troisième <argument>, lorsqu'on dit que « <la puissance> végétative serait plus noble », cela n'est pas [181, 20] nécessaire, parce que le sens agit, comme on le verra ensuite.

Relativement au quatrième <argument>, on dit pareillement que le sensible n'est pas plus noble, parce que le sens agit et aussi informe le corps animé, qui est plus noble que la blancheur, etc.

Relativement au cinquième <argument>, je concède que <cet argument> prouve que le sens en quelque sorte [181, 25] agit, ou bien on dirait que la sensation n'est pas une action immanente; au contraire, elle est une passion immanente dans le patient.

Relativement au sixième <argument>, lorsqu'on dit que « certains animaux, etc. », je dis que cela ne se produit pas par l'action qu'est la vision, mais cela se produit parce que, à travers les yeux qui sont brillants, certaines fumées vénéneuses ou impures [181, 30] sont émises et s'évaporent. Et <ces fumées> se propagent plus directement là où un tel animal regarde, parce que les canaux <visuels> sont orientés dans cette direction.

Et c'est ainsi que l'on clarifie la question.

## Livre II, question 9 : est-ce qu'il y a un sens agent ?

[182] Neuvièmement, on demande s'il y a un sens agent.

### <Objections>

Et on argumente que non. Premièrement, Aristote<sup>251</sup> pose un intellect [182, 5] agent et une différence entre celui-ci et <l'intellect> possible, et il pose seulement un sens passif; et ainsi, il semble qu'il ne soutienne pas qu'un sens agent existe; et de même pour le Commentateur<sup>252</sup>.

Deuxièmement, le sens est une puissance passive, comme le dit Aristote<sup>253</sup>; donc, il n'est pas agent, car une même <chose> serait alors en acte et en puissance, agent [182, 10] et patient, et par conséquent, contraire à soi-même, tel qu'il ressort du premier <livre> du <traité> *De la génération et de la corruption*<sup>254</sup>.

Troisièmement, l'intellect agent est posé parce qu'il abstrait à partir des singuliers et des phantasmes en intelligeant de manière universelle, comme il ressort d'après le Commentateur dans le troisième <livre> du <traité> *De l'âme*<sup>255</sup>; maintenant, parce que le sens ne connaît pas [182, 15] de manière universelle, nous voyons que nous n'avons pas besoin d'un sens agent.

Quatrièmement, si l'on disait qu'il y avait deux sens, dont l'un serait agent et l'autre patient, comme le Commentateur<sup>256</sup> l'établit à propos de l'intellect, il s'ensuivrait alors que les sens externes seraient plus nombreux que cinq; au contraire, il y en aurait dix, parce qu'il y aurait deux vues, etc.

[182, 20] Cinquièmement, ou bien un tel sens agent serait organique [c.-à-d. aurait un organe], et dans ce cas-là, puisque le sens n'est pas différencié si ce n'est par les organes et qu'il n'a pas d'organe distinct <en plus> de tous les autres <organes>, il s'ensuit que <le sens

---

<sup>251</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 5, 430 a 10-17; II, 5, 33-34.

<sup>252</sup> AVERROES, In *De anima*, II, comm. 60, 10-14.

<sup>253</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 5, 416 b 33-34.

<sup>254</sup> ARISTOTELES, *De gener. et corr.*, I, 7, 323 b 32; 324 a 12.

<sup>255</sup> AVERROES, In *De anima*, III, comm. 18, p. 439, 71-78.

<sup>256</sup> AVERROES, In *De anima*, III, comm. 5, p. 406, 556-565.

agent> ne se distingue pas des autres <sens>; <ou bien il ne serait pas organique>. S'il n'est pas organique, alors il n'est pas un sens, car toute puissance sensitive est organique.

[183, 25] Sixièmement, le sensible agit en vue de la sensation, comme on l'a vu auparavant; donc, si avec cela le sens agit, il s'ensuit qu'ils sont des agents subordonnés; et puisque le sens n'agit pas sur le sensible, tel qu'il est apparu auparavant dans une autre question<sup>257</sup>, il s'ensuit que le sensible agira sur un tel sens agent. Et ainsi, il sera passif, comme l'autre <sens>.

### <En sens opposé>

[183, 30] En sens opposé, on argumente premièrement d'après Aristote dans le deuxième <livre> du <traité> *De l'âme*<sup>258</sup> : il dit que l'âme est cause agente au regard de toutes les opérations vitales et il énumère l'altération. Et le Commentateur<sup>259</sup>, en expliquant, dit que par cela <Aristote> comprend la sensation. Par conséquent, le sens produit la sensation; donc, il est agent.

[183, 35] Deuxièmement, de même qu'il convient que soit accordé un intellect agent en vue de l'intellection, il semble <en être> de même à propos du sens agent en vue de la sensation.

Troisièmement, si la puissance sensitive n'était pas active, il s'ensuivrait que la puissance végétative serait plus noble, ce qui semble ne pas convenir. La conséquence est manifeste, parce que ce qui est actif est plus noble que ce qui est passif <selon> le troisième <livre> du <traité> *De l'âme*<sup>260</sup>.

[183, 40] Quatrièmement, il s'ensuivrait, par le même argument, que le sensible serait plus noble que le sens.

Cinquièmement, il s'ensuivrait que la sensation ne serait pas une action immanente; <or>, le contraire de cela est communément affirmé. La conséquence tient parce que la sensation se trouve dans le sens, et on dit qu'une action est immanente que parce qu'elle a lieu dans [183, 45] l'agent.

Sixièmement, il s'ensuivrait que sentir ne serait pas agir; ce qui semble inapproprié, car dans toute langue, <sentir> est signifié de manière active. Et cela est un indice que ce n'est pas

<sup>257</sup> Cf. *supra* L. II, Q. 8.

<sup>258</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 2, 413 b 12; 4, 415 b 8 et 23-24.

<sup>259</sup> AVERROES, *In De anima*, II, comm. 37, pp. 187-188, 55-67.

<sup>260</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 5, 430 a 19.

seulement au gré <des locuteurs>, mais par nature, comme le dit Priscien dans le quatrième <livre> des *Institutiones grammaticales*<sup>261</sup>.

### <Division de la réponse>

[184, 50] Pour <cette> question, il faut voir premièrement si le sens est une puissance active; et parce qu'il est une puissance ou faculté passive, comme il a été vu<sup>262</sup>, pour cette raison, on verra deuxièmement si le sens agent et le sens patient se distinguent; et troisièmement, de quelle manière et au regard de quelles <choses> il est agent, et au regard de quelles <choses> il est patient.

### <Premier point de la réponse : est-ce que le sens est une puissance active ?>

[184, 55] À propos du premier <point>, la première conclusion serait que le sens est une puissance active dans l'acte de sentir. On le prouve parce que, s'il n'était pas ainsi, il s'ensuivrait, tel qu'il a été traité, que n'importe quel sensible serait plus noble que le sens lui-même; ce qui est faux, car <le sens> est un accident par lequel la substance est plus noble, tel qu'il ressort du deuxième <livre> du <traité> *De l'âme*<sup>263</sup>. La conséquence est prouvée, car est moins noble ce dont l'opération ou propriété [184, 60] la plus parfaite qu'il puisse posséder est moins noble. Cela est aussitôt manifeste, car la noblesse d'une substance ne peut être établie qu'à partir de ses propriétés ou de ses actions; maintenant, quoique l'âme sensitive ait <pour finalité> d'informer le corps ou de faire quoi que ce soit d'autre, cependant la plus noble des propriétés de celle-ci est connaître et sentir. Pour cette raison, [184, 65] Aristote dit dans le dixième <livre> de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>264</sup> que l'acte second est toujours plus noble que l'acte premier. Mais, si sentir était seulement pâtir, alors il s'ensuivrait que, dans l'acte de sentir, le sens serait dépassé par le sensible, ce qui est faux. Le sensible est <le principe> actif de la sensation, parce que dans toute opération, agir est plus noble que pâtir; donc, la substance qui pâtit est moins noble, à moins qu'elle ne dépasse l'agent sur un autre <point>. Et on a prouvé déjà que le sens [184, 70] ne peut pas dépasser sur un autre <point>, car sentir est la partie la plus noble de lui-même.

<sup>261</sup> PRISCIANUS, *Institutio grammatica*, VIII, 7, p.373.

<sup>262</sup> Cf. L. II, Q. 8.

<sup>263</sup> Cf. ARISTOTELES, *De anima*, II, 1, 412 a 19-28.

<sup>264</sup> ARISTOTELES, *Eth. ad Nich.*, X, 6, 1176 a 34 - 1176 b 1.

Deuxièmement, la sensation ne se produit pas seulement à cause de la réception de la *species* dans le sens; donc, avec cela, il est <également> requis une action du sens lui-même. L'antécédent est manifeste, car Aristote dit dans le deuxième <livre> de ce <traité> <c.-à-d. *De la sensation et des sensibles*><sup>265</sup> [185, 75] que parfois nous ne voyons pas ce qui est présenté sous nos yeux, car quelquefois la *species* est dans le sens et cependant nous ne voyons pas à cause d'une forte cogitation d'une autre <*species*>. Pour cette raison, il est requis que le sens porte attention et se tourne vers le sensible, et cela est agir. Par conséquent, en cela, le sens fait quelque chose.

De même, si le sensible était entièrement agent, alors, toutes les fois qu'il y aurait [185, 80] une *species* dans le sens <par l'action> d'un sensible, <le sens> sentirait; ce qui est faux, comme on l'a vu. Donc, outre cela, un autre agent est requis, et seulement le sens; par conséquent, etc.

Troisièmement, toute puissance fatigable dans une certaine action est active et n'est pas purement passive; le sens est ainsi; donc, etc. La majeure est vraie à propos d'une [185, 85] <puissance> passive réceptive, car aucune <puissance> de cette sorte ne se fatigue, par exemple la matière ne se fatigue pas dans le fait de recevoir les formes, ni non plus dans le fait d'être altérée ou mue. Et la mineure est connue par l'expérience, car le sens se fatigue dans l'acte de sentir; donc, il est agent. Cela est aussi encore manifeste parce que la fatigue se produit pour cette raison que la puissance sensitive envoie une *species* [185, 90] vers l'organe et <le> meut; donc, <la puissance sensitive> fait quelque chose dans la sensation.

Quatrièmement, toute puissance discursive est active; cela est aussitôt manifeste, car le discours n'est pas produit par l'objet, par exemple par un sensible; maintenant, le sens est une puissance de cette sorte, comme le prouve Alhazen dans le deuxième <livre> de la *Perspective*<sup>266</sup>. L'autorité d'Aristote a aussi été invoquée en vue de cela auparavant<sup>267</sup>.

**<Deuxième point de la réponse: est-ce que le sens agent et le sens patient se distinguent ?>**

---

<sup>265</sup> Cf. ARISTOTELES, *De sensu et sensato*, 7, 447 a 15-17.

<sup>266</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 10, p. 30; 11, p. 31; 17, p. 35.

<sup>267</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 14-16.

[185, 95] Maintenant, à propos du second <point>, la conclusion est que les sens agent et patient ne se distinguent pas. On le prouve, parce que, dans ce cas, il s'ensuivrait qu'il y aurait dans le cheval plusieurs âmes sensibles, ce qui ne semble pas convenir.

[186] Deuxièmement, il serait difficile d'assigner ou de voir de quelle manière ils font [186, 00] un; mais, il semble que l'un serait matière à l'égard de l'autre, ce qui ne convient pas.

Troisièmement, on poserait en vain une telle multitude, parce que cela ne serait pas <posé> excepté pour éviter que le même ne soit en acte et en puissance, moteur et mû; maintenant, cela n'est pas impossible, comme on le verra.

[186, 5] Quatrièmement, dans ce cas, d'après le raisonnement de ceux qui posent deux sens en paire [*duo paria sensuum*], il s'ensuivrait que ce sens passif serait moins noble que le sensible, et cependant il est substance.

**<Troisième point de la réponse : de quelle manière et au regard de quelles choses il est agent, et au regard de quelles choses il est patient>**

Relativement au troisième <point>, la première distinction est que « pâtir » se dit de trois manières. D'une première manière, il est identique à « être corrompu », par exemple, le froid pâtit par [186, 10] le chaud : et ce n'est pas à propos <ici>. D'une deuxième manière, il est identique à « recevoir », par exemple le sujet ultime : et ainsi le corps et l'organe reçoivent la sensation. D'une troisième manière, est dit pâtir ce en raison de quoi se produit une telle réception : et ainsi l'âme, ou bien le sens, est dite recevoir ou pâtir la sensation dans l'acte de sentir.

[186, 15] La deuxième distinction est que quelque chose est dit pâtir encore de deux manières. D'une première manière par l'agent, et cela <est dit> de manière propre, par exemple, le sens par le sensible; d'une autre manière, par la forme reçue, et ainsi le sens pâtit par la sensation qu'il reçoit.

La troisième distinction est que le sens peut être imaginé agir sur trois <choses>, [186, 20] à savoir ou sur le sensible, ou sur la *species* en lui-même, ou sur l'acte de sentir. Mais il y a un doute quant à savoir si la *species* et l'acte de sentir se distinguent. Cependant, ils se distinguent soit réellement, soit selon la raison, de sorte que la *species* est parfois sensation et parfois ne l'est pas.

La quatrième distinction est que l'un est agent total, et l'autre [186, 25] partiel; l'un principal, l'autre instrumental.

Cela étant, il y a une première conclusion : le même peut agir sur lui-même, mais pas de la première manière, c'est-à-dire comme un agent total sur un patient total. Ceci est aussitôt manifeste, car le <corps> lourd se meut lui-même, de sorte que la pesanteur, en générant <le mouvement>, ou bien en écartant ce qui empêche <le mouvement>, est un moteur total [187, 30] initiant ce mouvement; et le <corps> lourd est le patient, ou bien le mû, ou bien ce qui reçoit. Pareillement, l'animal ayant pris le remède se ramène lui-même à la santé et aussi se meut localement, comme il ressort du troisième <livre> de la *Physique*<sup>268</sup>. Et surtout si une telle chose [c.-à-d. qui se meut elle-même] est composée, comme le sens est composé de l'organe et de la forme; pour cette raison, il est possible que la forme, avec le sensible lui-même, [187, 35] agissent sur l'organe lui-même.

Il y a maintenant une deuxième conclusion : le sens n'agit pas sur le sensible, comme il est suffisamment manifeste d'après l'autre question, si ce n'est par accident à cause d'une autre action concomitante, par exemple, si l'organe est chaud, il peut chauffer le sensible.

[187, 40] Une troisième conclusion est que le sens ne produit pas la *species* en lui-même, mais seulement l'objet <la produit dans le sens>. Cela est aussitôt manifeste, car seul le sensible, par exemple le visible, produit la *species* dans le milieu diaphane; et puisque l'organe de la vue aussi est diaphane, il s'ensuit que le visible peut causer ici sa *species* seul par lui-même.

[187, 45] Deuxièmement, tel qu'il a été traité, parfois, à cause d'une inadvertance, il n'y a pas sensation alors que cependant la *species* est dans l'organe; et puisque, dans ce cas, le sens n'accomplit rien, il s'ensuit qu'il ne produit pas cette *species*. Mais cependant, quoique ceci soit vrai à propos de la *species* qui est dans la partie extérieure de l'organe de la vue, par exemple dans la pupille, toutefois cela n'est pas vrai à propos de la *species* qui [187, 50] parvient plus à l'intérieur jusqu'au sens de la vue, car un objet ne peut pas multiplier sa *species* par une ligne sinueuse; mais seulement par une ligne droite, excepté s'il y avait une <ré>fraction à cause d'une disparité des milieux. Mais la *species*, après la pupille, est multipliée intérieurement d'après une ligne sinueuse; par conséquent, cette multiplication n'est pas

---

<sup>268</sup> ARISTOTELES, *Physica*, III, 1, 201 b 1-5.

activement produite seulement par l'objet, mais [187, 55] principalement par l'âme sensitive. Et on a cela dans le livre *Des species*<sup>269</sup>.

Une quatrième conclusion est que le sens est agent au regard de la sensation. Cela est prouvé, car, comme on l'a dit, il ne suffit pas que la *species* soit dans l'organe, mais avec cela, il est requis que le sens porte attention quand il y a sensation. Et porter attention de cette manière est agir, et aussi, dans l'acte de sentir, <le sens> discourt, comme on l'a dit, [188, 60] et discourir est agir.

Deuxièmement, le sens est limité par la sensation maximale qu'il peut avoir, ou bien par <la sensation> minimale qu'il ne peut pas <avoir>, ce qui revient au même; par conséquent, jusqu'à cela [c.-à-d. dans ces limites], il est une puissance active. La conséquence tient d'après le premier <livre> du <traité> *Du ciel*<sup>270</sup>. Et l'antécédent est manifeste, car <le sens> ne peut pas sentir aussi intensément qu'on voudra, [188, 65] quand même le sensible serait intensifié autant qu'on le voudra; par conséquent, la sensation dépend principalement de l'âme plus que de l'objet efficient, quoique l'un et l'autre concourent.

### <Réponses aux objections>

Relativement aux arguments en sens opposé, je dis, relativement au premier, qu'Aristote<sup>271</sup> établit suffisamment que le sens agit, tel qu'il est allégué ci-dessus, car l'âme [188, 70] relève des opérations, etc. Cependant, il spécifie ceci surtout à propos de l'intellect, qui a un autre mode d'action, car il possède <la puissance> d'abstraire à partir des phantasmes. <L'intellect> est une puissance libre, et pour cette raison, intellige quand il le veut. Et aussi, le Commentateur<sup>272</sup> dirait qu'Aristote<sup>273</sup> pose cela parce que l'intellect agent se distingue réellement de <l'intellect> possible, mais il n'en est pas ainsi à propos du [188, 75] sens.

Relativement au deuxième <argument>, je dis que le sens reçoit la *species* à partir du sensible et, par l'intermédiaire de celle-ci, produit en lui-même la sensation, comme le <corps> lourd reçoit de ce qui génère <le mouvement> la pesanteur, au moyen de laquelle il se meut ensuite soi-même. Et ainsi, il est de diverses manières en acte et en puissance, et selon cela, il a aussi [188, 80] en quelque sorte des conditions opposées.

---

<sup>269</sup> ROGERIUS BACON, *De multiplicatione specierum*, p. 102, 101-102, et p. 230, 40-41.

<sup>270</sup> ARISTOTELES, *De caelo*, I, 11, 281 a 19-27.

<sup>271</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 2, 413 b 12; 4, 415 b 8.

<sup>272</sup> AVERROES, *In De anima*, III, comm. 5, p. 406, 556-565.

<sup>273</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 4, 429 a 21-24.

Relativement au troisième <argument>, je concède bien que le sens n'est pas posé agent afin qu'il abstraie, mais pour une autre raison, comme on l'a vu; mais l'intellect est posé <agent> pour cette raison et pour une autre.

Relativement au quatrième <argument>, il est résolu, car <le sens> n'est pas différencié <en sens agent et en sens passif> dans la réalité [*in re*].

[189, 85] Relativement au cinquième <argument>, pareillement <il a été résolu>, car <le sens agent et le sens passif> ont un même organe.

Relativement au sixième <argument>, je concède que le sensible et le sens sont des agents subordonnés, car le sensible meut le sens. Ensuite, le sens produit la sensation, ou bien fait que la *species* produite, ou causée, par le sensible soit une sensation.

## **Livre II, question 10 – Est-ce que le sens se trompe relativement à son objet propre ?**

[190] Dixièmement, on demande si le sens se trompe relativement à son objet [190, 5] propre.

### **<Objections>**

#### **<Objections générales>**

Et on argumente que oui en général. Premièrement, l'intellect se trompe souvent relativement à son objet propre ; donc, pareillement, le sens à plus forte raison, car l'intellect est une faculté plus noble et supérieure, donc plus certaine.

Deuxièmement, le sens ne juge pas, ni ne compose ou divise ; par conséquent, [190, 10] on ne doit pas dire qu'il se trompe relativement à quelque chose et <qu'il ne se trompe> pas relativement à autre chose, par exemple, <qu'il se trompe> relativement à l'objet commun, et non relativement à son objet propre. L'antécédent est manifeste parce que composer et diviser est l'opération de l'intellect, comme il ressort du troisième <livre> du <traité> *De l'âme*<sup>274</sup>. Et la conséquence est évidente, car il n'y a erreur [*deceptio et error*] que dans l'acte de juger de manière complexe et fausse.

#### **<Objections particulières>**

[190, 15] Maintenant, à propos de la vue en particulier, quelques expériences doivent être invoquées. Premièrement, parfois le soleil apparaît rouge le matin, et il n'est cependant pas tel; donc, la vue se trompe.

Deuxièmement, quand le rayon du soleil passe à travers un verre rouge, le mur apparaît rouge, et il n'est pas ainsi.

[190, 20] Troisièmement, quelques fleurs apparaissent, dans la lumière de la lune ou du feu, d'une autre couleur que dans la lumière du soleil ; donc, il y a erreur dans un de ces <cas>. Et, pareillement, les lucioles apparaissent autrement le jour que la nuit.

---

<sup>274</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 6, 430 b 1-7.

Quatrièmement, parfois, quelque chose apparaît plus ou moins blanc qu'il ne l'est : d'où plus il y a de la lumière, plus <la chose> apparaît blanche.

[191, 25] Cinquièmement, par juxtaposition à son contraire extrême, quelque chose apparaît plus ou moins blanc : d'où <ce qui est> pâle à côté de <ce qui est> noir au plus haut degré apparaît blanc, et, à côté de <ce qui est> blanc au plus haut degré, apparaît noir.

Sixièmement, parfois ce qui est plus transparent apparaît noir, par exemple, il y a dans l'albâtre quelques veines qui apparaissent noires [191, 30] et qui sont cependant plus claires que les parties qui apparaissent blanches, parce qu'on verrait à travers ces veines comme à travers le verre.

Ensuite, à propos de l'ouïe. Il est encore manifeste qu'on se trompe relativement au son en jugeant que quelque son est mélodieux et que, cependant, un autre juge l'opposé. Et, pareillement, parfois on juge qu'un son qui provient de [191, 35] la gauche provient de la droite, comme il est manifeste dans le cas des cloches.

De même, à propos du toucher. S'il y a un objet tiède, celui qui a les mains chaudes jugera qu'il est froid, et celui qui a le toucher froid [191, 40] jugera de manière contraire ; donc, l'un des deux se trompe.

[191, 45] De même, à propos de l'odorat. Cela est manifeste chez les diverses espèces animales : les porcs et les chiens jugent que les cadavres sentent bon, et l'homme juge l'opposé.

Pareillement, les odeurs des fleurs comme les roses ne semblent pas bonnes à de telles brutes <c.-à-d. ces animaux non-rationnels>, et cependant les hommes jugent l'opposé. Pareillement, dans une même espèce, parfois une même odeur plaît à certains et déplaît à d'autres, quoique les uns et les autres soient sains.

### **<En sens opposé>**

Cependant, Aristote<sup>275</sup> dit le contraire, parce que, d'abord, comme on l'avait abordé <plus haut>, il n'y a [192, 50] d'erreur qu'en jugeant.

---

<sup>275</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 12.

### <Division de la réponse>

Premièrement, il faut voir de quelle manière il y a jugement dans l'acte de sentir; deuxièmement, de quelle manière il y a là, <dans l'acte de sentir>, erreur.

### <Premier point de la réponse : de quelle manière il y a jugement dans l'acte de sentir>

Relativement au premier <point>, il faut savoir premièrement que jamais le sens externe ne connaît quelque chose s'il n'y a pas, avec cela <c.-à-d. cette connaissance du sens externe>, une connaissance des sens [192, 55] internes ; au contraire, celles-ci <la connaissance par les sens externes et celle par les sens internes> sont inséparables, tel qu'il ressort du deuxième <livre> de la *Perspective*<sup>276</sup>. Et, en termes propres, le sens externe ne connaît pas, mais <plutôt> le <sens> interne <connaît> par l'intermédiaire du <sens> externe.

Deuxièmement, il faut savoir que cette connaissance <c.-à-d. du sens interne> est dite être un certain jugement par lequel on juge que quelque chose est blanc ou noir, etc. [192, 60] Et parce que tout jugement est vrai ou faux, et ce qui est vrai ou faux est complexe, il s'ensuit que toute connaissance sensitive est complexe, et ceci est dit dans le deuxième <livre> de la *Perspective*<sup>277</sup>.

Troisièmement, il faut savoir qu'un certain <jugement> est un jugement universel, par lequel on juge que quelque chose est coloré ; un autre <jugement> est spécifique, par lequel [192, 65] on juge que <quelque chose> est blanc ou noir ; et un autre <jugement> est encore plus distinct [*dearticulatum*], par lequel on juge que <quelque chose> est de tel blanc, ou bien de tel degré <de blanc>.

Quatrièmement, il faut savoir que le sens juge certaines choses immédiatement par le sens externe, et parfois médiatement en faisant [192, 70] un certain court discours. Et, relativement à ce <dernier point>, le sens est appelé puissance de discrimination [*virtus distinctiva*].

### <Conclusions du premier point de la réponse>

---

<sup>276</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 11, p. 31; 68; p. 70.

<sup>277</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 71, p. 71.

Cela étant, la conclusion est que le jugement universel peut être produit par le sens sans discours, comme pendant qu'on juge que quelque chose est coloré. Et je ne parle pas du jugement vocal. Ceci est manifeste, car, s'il y avait eu quelqu'un qui avait été [193, 75] aveugle jusqu'à maintenant, et que maintenant il commençait à voir, aussitôt il connaîtrait la couleur.

La deuxième conclusion est que le jugement spécifique ne se produit jamais sans discours, à savoir <le jugement> par lequel quelque chose est jugé blanc ou noir. <Cela> est prouvé dans la situation mentionnée précédemment, parce qu'un tel <homme> qui avait été aveugle, lorsqu'il verrait la première fois, [193, 80] ne verrait pas que le mur est blanc. Mais ensuite, lorsqu'il aurait vu d'autres couleurs, certaines semblables et certaines dissemblables, alors, par rapprochement et par comparaison mutuelle, il jugerait que telle couleur et n'importe quelle <couleur> semblable à celle-ci, est blanche, et une autre, noire.

La troisième conclusion est que maintenant, de fait, chacun de nous juge en premier [193, 85] dans le temps que le mur est coloré avant <qu'il ne juge> qu'il est blanc. <Cela> est prouvé, parce que la connaissance qui a lieu avec un discours ne peut se produire que dans le temps; donc, puisque <chacun de nous> connaît que le mur est coloré, et ensuite, par le discours, qu'il est blanc, il s'ensuit la <thèse> proposée. Et c'est ce que dit Alhazen dans le deuxième <livre> de la *Perspective*<sup>278</sup>, en affirmant qu'en un instant, il perçoit [193, 90] qu'il y a de la couleur, et dans un autre <instant>, qu'il y a du blanc. Et à cause de cela, Aristote dit dans le premier <livre> de la *Physique*<sup>279</sup> que les plus universels sont connus en premier. Mais cependant, en vue des objections <qui pourraient être soulevées>, il faut savoir que l'homme fait ce discours en un temps très court et imperceptible d'une durée qui est appropriée <c.-à-d. pour que se fasse ce discours>; et, pour cette raison, à cause de la brièveté, il ne remarque pas que lui-même discourt. Et [193, 95] on a cela aussi dans le deuxième <livre> de la *Perspective*<sup>280</sup>.

La quatrième conclusion est que, relativement au jugement plus distinct [*dearticulatum*], par exemple qu'il y a un blanc de ce degré, <ce jugement> ne se produit pas sans un plus grand discours encore <que les autres jugements>, et <se produit> par la comparaison et le rapport d'une chose avec une autre, par exemple que ceci est plus blanc que

---

<sup>278</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 12, pp. 31-32.

<sup>279</sup> ARISTOTELES, *Physica*, I, 1, 184 b 22-24.

<sup>280</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 12, p.31; 71, p. 71.

cela. Il est donc manifeste de quelle manière [194, 00] le sens possède l'acte de juger, et ceci est universel chez tous les animaux ayant des sens.

**<Deuxième point de la réponse : de quelle manière il y a erreur dans l'acte de sentir>**

Maintenant, en ce qui concerne le deuxième <point>, à savoir de quelle manière il y a là <c.-à-d. dans le sens> erreur, la première conclusion est que, relativement au jugement universel, il n'y a jamais, ou que rarement, erreur. C'est pourquoi Aristote<sup>281</sup> dit que [194, 5] la vue ne se trompe pas <sur le fait> qu'il y a une couleur, ni l'ouïe <sur le fait> qu'il y a un son, de sorte qu'elle ne juge pas qu'il y a un son, s'il n'y a pas quelque son. Et <cela> n'a pas de valeur si l'on avance comme objection le cas du bourdonnement des oreilles, parce que, vraiment, en réalité, il y a là un certain son, bien qu'il ne soit pas tel qu'il apparaît ou aussi intense. Mais il est vrai que ceci ne résout pas la question parce que, quant à cela, il n'y a pas de différence entre les sensibles [194, 10] propres et les sensibles communs, parce que la vue ne se trompe pas en jugeant à propos de quelque chose que <cette chose> est grande ; cependant, il y a bien une différence en ce qui concerne quelques <sensibles>, par exemple, parfois elle <la vue> juge que l'un est multiple et aussi elle juge que <quelque chose> est au repos quand <cette chose> n'est pas au repos. Mais elle ne juge pas un mouvement sans qu'il y ait un mouvement, ou bien en elle-même <la vue>, ou bien au loin.

[194, 15] Ensuite, Themistius<sup>282</sup> dit au sujet du jugement spécifique que, pour celui-ci, on ne se trompe pas lorsque trois circonstances sont respectées, à savoir qu'il y ait une bonne disposition du milieu, et pareillement, de l'organe, et la distance qui est appropriée. Mais, en sens contraire, quelques uns objectent qu'il en est de même pour les sensibles communs <c.-à-d. qu'il y a jugement spécifique selon le même mode pour ces sensibles communs>, et cependant, Aristote<sup>283</sup> veut poser une différence à ce < sujet > <c.-à-d. la possibilité d'erreur>. [194, 20] On répond que de nombreuses autres circonstances sont exigées pour les sensibles communs : d'où il est dit dans le troisième <livre> de la *Perspective*<sup>284</sup> que, relativement à de tels <sensibles communs>, l'erreur dans le sens arrive à cause d'un défaut <relatif> à huit circonstances qui sont : la distance, la position, la lumière, la solidité (c'est-à-dire la fermeté), la grandeur, la transparence, le temps, la santé de la vue ou de l'œil.

<sup>281</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 13.

<sup>282</sup> THEMISTIUS, *In De anima*, III, pp. 132-133, 38-43.

<sup>283</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 6-17.

<sup>284</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, III, 18, p. 88; 23-71, pp. 92-101.

[195, 25] Troisièmement, selon le Commentateur<sup>285</sup>, on pourrait dire que, relativement à ces sensibles propres, le sens, en majeure partie, ne se trompe pas, c'est-à-dire que souvent le sens se trompe relativement aux sensibles communs. Et cela est manifeste inductivement à toute personne qui considère <cela> avec attention : par conséquent, rarement on se trompe en jugeant du blanc qu'il est blanc.

[195, 30] Quatrièmement, je dis que le sens se trompe relativement au jugement plus particulier, à savoir dans l'acte de juger combien quelque chose est blanc, ou de quel degré. Et la raison est que celui-ci est un sensible commun, à savoir juger de la quantité, soit extensive, soit intensive. Et on ne juge pas des sensibles communs de manière spécifique sans un discours plus grand que <celui> relatif [195, 35] aux sensibles propres : par conséquent, juger que <quelque chose> est d'une coudée ne se fait pas sans un grand discours.

#### **<Réponses aux objections>**

##### **<Réponses aux objections générales>**

À partir de ceci, la solution des arguments est manifeste en raisonnant. Je dis, relativement au premier <argument> que, de même que l'intellect se trompe relativement au jugement particulier, de même le sens <se trompe> aussi, comme on l'a vu. Et pareillement, l'intellect ne se trompe pas, si ce n'est que rarement, [195, 40] là où le sens ne s'est pas trompé.

Relativement au deuxième <argument>, on a vu de quelle manière nulle sensation n'a lieu sans jugement complexe vrai ou faux.

##### **<Réponses aux objections particulières>**

À l'expérience à propos de la vue, d'abord, lorsqu'on dit que « le soleil apparaît rouge », il faut dire qu'à ce moment-là, le milieu est mal disposé, à savoir [195, 45] à cause des vapeurs interposées entre nous et le soleil.

Au deuxième <argument>, à propos du mur, etc., je dis que, dans ce cas, le milieu est mal disposé, non pas entre nous et le mur, mais entre le mur et le soleil qui éclaire à travers le verre rouge. Et on peut dire que le sens ne se trompe pas <en jugeant> qu'il soit rouge, mais,

---

<sup>285</sup> AVERROES, *In De anima*, II, comm. 63, p. 225, 28-29.

comme le dit le Commentateur<sup>286</sup>, le sens [195, 50] se trompe bien en jugeant où est l'objet; à cause de cela, il y a alors erreur, parce que la couleur rouge, qui est jugée être dans le mur, est dans le verre : et elle est vue de manière réflexive, comme aussi la couleur de la chose réfléchie est parfois jugée être dans le miroir et elle ne l'est pas.

Au troisième <argument>, à propos des fleurs, il faut dire que jamais la couleur n'est vue [196, 55] avant tout le reste, sans qu'avec celle-ci <c.-à-d. la couleur> ne soit vue la lumière réfléchie par le corps, dans la lumière duquel se produit la vision.

Et, pour cette raison, de jour, on voit simultanément la lumière du soleil et la couleur de la fleur, et de nuit, on voit avec telle couleur la lumière du feu ou la lumière de la lune. Ou bien, on peut dire, en parlant de manière sommaire, que le milieu n'est jamais bien disposé excepté dans la lumière du soleil, et, pour cette raison, le soleil est la vraie lumière, et [196, 60] chaque chose est telle qu'elle apparaît dans une telle lumière, s'il n'y a pas quelque empêchement. Mais la première solution est la meilleure.

Relativement au quatrième <argument>, lorsqu'on dit que quelque chose n'est pas jugé le même blanc qu'il est, <cela> a été résolu.

Et lorsqu'on dit plus loin <c.-à-d. dans le cinquième argument> que « par juxtaposition à [196, 65] son contraire, quelque chose apparaît autrement », je dis que ceci a lieu par le discours réalisé en comparant l'un avec l'autre. Et, comme auparavant, il n'y a pas une erreur aussi grande que dans le cas des sensibles communs.

Relativement à l'autre <argument>, à propos du son qui est jugé <être> dans un autre endroit qu'il est, <cela> a été solutionné plus haut, parce que là il y a un sensible commun. Et lorsqu'on dit : « à propos de la mélodie », on dit [196, 70] aussi qu'elle est un sensible commun, à savoir proportion et beauté.

À propos du goût, je dis que quelques uns ont le goût mal disposé, comme ceux qui font de la fièvre ont à ce moment une humeur amère infectant la nourriture. Des jeunes adultes ou des enfants, etc., on peut dire aussi que leur goût n'est pas bien disposé. Ou bien on pourrait dire que de ceux-ci sont en relation de sorte que [196, 75] quelque chose convient à l'un à cause de sa complexion, et ne convient pas à l'autre ; et, pour cette raison, chacun des deux juge bien, parce qu'il n'y a pas saveur <agréable> pour l'un, et il y a saveur <agréable> pour l'autre.

---

<sup>286</sup> AVERROES, *In De anima*, II, comm. 63, p. 225, 35.

Cependant, si le jugement est absolu, <par exemple> lorsque l'on dit que cette <chose> est douce de manière absolue, alors il est préférable de croire <que cela vaut> pour la plupart des cas et pour ceux qui sont disposés.

[197, 80] De la même manière, à propos du toucher, il faut dire que le toucher bien disposé doit être dans un certain rapport moyen, et s'il excède ce <rapport>, alors <le toucher> est mal disposé.

De l'odorat, <il faut dire> peut-être que les brutes ne sont pas attirées – et Aristote semble dire cela dans le premier <livre> de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>287</sup> – par les odeurs ni [197, 85] par les sons, si ce n'est seulement par accident, parce qu'à partir de cela, elles espèrent avoir de la nourriture. Et comme on l'a dit à propos des autres <sens>, l'odeur qui convient à l'un ne convient pas à l'autre, comme on l'a dit aussi à propos des saveurs. Et aussi, parce que <quelque chose> est bon, on dit que cela est bon pour quelqu'un.

---

<sup>287</sup> ARISTOTELES, *Eth. ad Nich.*, I, 9, 1099 b 33.

## Livre II, question 11 – Est-ce que les sensibles communs sont des sensibles par soi ?

[198] On demande, onzièmement, si les sensibles communs sont des sensibles [198, 5] par soi.

### <Objections>

On argumente que non. Premièrement, car « par soi » présuppose « de tout », comme il est dit dans le premier <livre> des *Seconds* <*Analytiques*><sup>288</sup>; maintenant, ce n'est pas toute grandeur qui est sensible, parce que l'air n'est pas sensible : pour cette raison, les Anciens disaient qu'il y a du vide; de la même manière, il y a une grandeur si petite qu'elle ne peut être sentie; [198, 10] et aussi, ce n'est pas tout nombre qui est sensible, comme il est manifeste d'après le nombre des Intelligences ou des intentions.

Deuxièmement, de tels <sensibles communs>, comme la grandeur, le nombre et la figure, sont des étants mathématiques, et par conséquent, sont abstraits du mouvement et de la matière sensible; par conséquent, ils ne sont pas des sensibles par soi.

[198, 15] Troisièmement, <les sensibles communs> sont des sensibles par un autre <que soi>, à savoir par des sensibles propres auxquels ils sont conjoints, comme semble dire le Commentateur<sup>289</sup>; et ils sont sentis de la même manière, au moyen de *species* ; donc, par un autre <que soi>.

Quatrièmement, le nombre n'est que la chose qui a un nombre, ou bien l'acte de l'âme, à savoir le nombre qui mesure [*numerus numerans*]; maintenant, ni l'acte de l'âme, ni même la chose qui a un nombre, n'est [198, 20] sensible, si ce n'est par accident, parce qu'elles [c.-à-d. la chose qui a un nombre et l'âme] sont des substances, et la substance est sensible par accident.

Cinquièmement, la grandeur et la figure ne peuvent pas causer une *species* dans le milieu ni dans l'organe; donc, elles ne sont pas des sensibles par soi. La conséquence est évidente, et l'antécédent est manifeste, car les quantités ne sont pas [198, 25] des puissances

---

<sup>288</sup> ARISTOTELES, *Anal. post.*, I, 4, 73 a 35.

<sup>289</sup> AVERROES, *In De anima*, II, comm. 65, pp. 227-229, 15-66.

actives, comme le dit le Commentateur dans le quatrième <livre> de la *Physique*<sup>290</sup>; donc, elles ne peuvent modifier ni le milieu, ni le sens.

[199] Sixièmement, nulle chose n'est sensible pour plusieurs sens, car la grandeur d'une couleur n'est perçue que par la vue, et la grandeur de la chaleur que par le toucher, etc.; donc, nulle chose n'est un sensible commun.

### **<En sens opposé>**

[199, 30] L'opposé est manifeste d'après Aristote dans le deuxième <livre> du <traité> *De l'âme*<sup>291</sup>.

### **<Division de la réponse>**

Dans cette question, deux <points> doivent être vus de manière générale : premièrement, de quelle manière ceux-ci, à savoir la grandeur, la figure, le nombre, etc., sont des sensibles communs; et deuxièmement, de quelle manière <chacun d'eux est> sensible par soi. Ensuite, on fera voir plus clairement <ce qu'il en est> de manière spécifique dans les autres questions.

### **<Premier point de la réponse : de quelle manière ils sont des sensibles communs>**

[199, 35] Relativement au premier <point>, il peut y avoir quatre opinions, ou bien quatre voies.

### **<Première voie>**

La première <voie> posée est la voie éléatique, laquelle établit qu'il y a cinq termes, dont chacun est dit de plusieurs sensibles des sens externes, de sorte que « grandeur » est dit du sensible de la vue, parce que la couleur est une grandeur, et aussi du sensible du toucher, parce que la couleur, ou la chaleur, [199, 40] est une certaine grandeur. Et on parlerait exactement de

---

<sup>290</sup> *locus non inventus*. Cf. *Auctoritates Aristotelis*, p. 151, 144.

<sup>291</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 25.

la même manière des autres <sensibles communs>, par exemple du mouvement, du nombre, etc.

Mais en sens contraire, on argumente que non seulement il y a ces cinq termes, mais <il y en a> beaucoup plus : d'où, pour la même raison, l'étant serait dit un sensible commun, et aussi l'accident; et ainsi <de suite> pour les autres.

[199, 45] On répond à cela qu'il ne suffit pas de dire qu'il y a cinq termes, dont chacun est dit de plusieurs, etc., comme il a été dit; mais il est nécessaire d'ajouter que chacun de ces termes connote que le sensible est, ou bien se trouve, tel qu'il est perçu par le sens, par exemple « grandeur » signifie la blancheur en connotant [199, 50] qu'elle est étendue telle qu'elle est perçue par la vue, et il signifie la chaleur en connotant exactement de la même manière. Et il faut parler exactement de la même manière des autres <sensibles communs>.

Mais on doute à nouveau, car il y a encore beaucoup plus de termes qui signifient de cette manière, par exemple tous les noms de nombre, comme le sont « deux », [200, 55] « trois », etc.; et les espèces de la quantité discrète et continue, comme « de deux coudées », « de trois coudées », etc.

On répond communément que ceux-ci [c.-à-d. les divers noms de nombres et de quantité] sont réduits à ceux-là [c.-à-d. les cinq noms génériques de sensibles communs], car ils sont des espèces de ceux-là; mais ceux-là ne sont pas réduits en outre à d'autres <termes> qui auraient les conditions mentionnées précédemment, à savoir connoter de telle manière, etc. [200, 60] On peut dire autrement que le sens externe ne perçoit pas que <le perçu> se trouve tel qu'il est signifié par ces noms spécifiques contenus sous ceux-ci <c.-à-d. les noms génériques de sensibles communs>. Cela est manifeste, car, au moyen seulement du sens externe, on ne connaît pas que les blancheurs sont quatre ou cinq, mais seulement qu'elles sont multiples, car les brutes ne comptent pas. De la même manière, on ne connaît pas au moyen seulement du sens externe [200, 65] que ceci est de deux coudées, mais <bien> au moyen d'une comparaison et d'un discours, comme il ressort de la *Perspective*<sup>292</sup>; et <il en est> de même à propos des autres <sensibles>.

Enfin, il faut savoir qu'ici on n'entend pas <traiter> des termes vocaux, mais des intentions mentales. Et ces intentions sont au nombre de cinq, et elles suffisent. S'il y a de nombreuses autres <intentions>, elles sont cependant semblables [200, 70] à celles-là, par exemple cinq en Socrate et cinq en Platon. Et concernant cette opinion, je dis que cette réponse

---

<sup>292</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 4, p. 40; 17, p. 35.

est vraie, cependant elle est difficile et n'est pas appropriée; de plus, elle ne va pas dans le sens de l'intention d'Aristote<sup>293</sup>, ni des autres philosophes perspectivistes<sup>294</sup>, ni des autres <philosophes><sup>295</sup>. D'où, si on demandait combien nous sommes, et que l'on répondait qu'il y a dix termes nous signifiant, [200, 75] et connotant, ou bien ne connotant pas, quoique la réponse serait vraie, elle ne serait cependant ni appropriée, ni bonne.

### <Deuxième voie>

[201] La deuxième voie est qu'il y a une certaine chose, par exemple la grandeur, qui est sensible pour plusieurs sens, de sorte que la grandeur de Socrate est une chose distincte de la couleur et de la chaleur, et elle multiplie sa *species* dans [201, 80] le milieu, par laquelle elle est sentie par la vue et aussi par le toucher, et exactement de la même manière pour les autres sens. Il y a cinq modes et cinq genres de ces sensibles. Mais cette opinion ne paraît pas bonne aux autres, car il ne semble pas que le nombre ou le repos soient de tels accidents, et, de la même manière, le repos n'est pas perçu de cette manière au moyen de sa *species*, comme on le verra par la suite, puisqu'il est [201, 85] une privation. Et il est manifeste, dans la *Perspective*<sup>296</sup>, de quelle manière le repos et le mouvement sont perçus, etc.

### <Troisième voie>

La troisième voie est qu'Aristote<sup>297</sup> n'a pas pensé qu'il y ait cinq choses – ou bien encore cinq termes – de la même manière, mais seulement qu'il est commun à tous, ou bien à plusieurs sens que chacun d'entre eux perçoive que son [201, 90] objet est grand. Et il ne s'ensuit pas de cela qu'il y ait une chose commune, comme nous disons qu'il est commun à toute substance de ne pas être dans un sujet, et il n'est pas nécessaire que le « ne pas être dans un sujet » soit une chose commune, mais on soutient ainsi seulement qu'une <proposition> vraie est ainsi énoncée à propos de n'importe quelle substance. Et de la même manière, dans la <thèse> proposée <ici>, on énonce ainsi conformément à la vérité [201, 95] à propos de n'importe quel des sens, à savoir qu'il perçoit que son objet est grand, et pareillement qu'il perçoit que son objet est un ou multiple, et qu'il est au repos ou qu'il est mû. Et ainsi selon cinq modes, ou plusieurs. Et cette voie est vraie et est plus facile.

---

<sup>293</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 17.

<sup>294</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 49-51, pp. 60-61; 52, p. 61.

<sup>295</sup> WITTELO, *Opticae libri decem*, III, prooem., p. 84.

<sup>296</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 49-51, pp. 60-61; 52, p. 61.

<sup>297</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 17-18.

### <Quatrième voie>

La quatrième voie suppose que, de même que nous disons que le concept est [201, 00] dans l'intellect, de même <il est> aussi dans le sens; bien plus, la connaissance sensitive est en quelque sorte complexe, car elle perçoit l' « être d'une certaine manière » [*percipit aliquantulum esse*], par exemple l'être blanc [*esse album*], l'être étendu [*esse extensum*], etc.

[202] Deuxièmement, il faut savoir que ce qui est senti est la substance elle-même; cependant, elle est sentie sous un concept accidentel et elle est comprise se trouvant telle [202, 5] qu'elle est accidentellement, par exemple Socrate voit le mur ou l'or, mais il ne voit pas qu'il est de l'or, cependant il voit bien qu'il est rouge. À partir de cela, il est manifeste que, à proprement parler, seule la substance est sensible, cependant elle est sentie, ou bien perçue, par le sens sous un concept accidentel et non substantiel.

[202, 10] Maintenant, de plus, on dirait que l'on dit que la grandeur est un sensible commun pour cette raison que la même chose est sentie par plusieurs sens sous ce concept qu'est « être grand ». Par exemple, Socrate peut, au moyen de la vue, connaître que Platon est grand, et pareillement au moyen du toucher. Il peut encore connaître qu'il y a à l'intérieur plusieurs hommes, et [202, 15] par la vue, et par le toucher, et aussi par l'ouïe, et ainsi <de suite> au moyen des autres <sens>; et concernant ce <point>, il en va de même pour les brutes et pour les hommes. Ceci est la pensée d'Aristote<sup>298</sup> et des philosophes, qu'elle soit vraie ou fausse.

### <Deuxième point de la réponse : de quelle manière il est sensible par soi>

Maintenant, à propos du second <point>, une première distinction est que quelque chose peut être conçu par le sens au moyen d'un concept universel et confus, par exemple nous connaissons une certaine chose [202, 20] colorée ou bien grande; d'une autre manière, au moyen d'un concept déterminé, par exemple qu'elle est blanche ou de deux coudées : et ainsi font les brutes.

La seconde distinction est qu'une chose peut être dite, en un premier sens, « sensible par soi » parce que la proposition dans laquelle le sensible est prédiqué de cette <chose> est par soi. Mais ici on n'entend pas <les choses> de cette façon. Et la grandeur n'est pas sensible par

---

<sup>298</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 17-18.

soi [202, 25] de cette manière plus que la substance, car cette <proposition> est fausse : « toute grandeur est sensible ».

En un deuxième sens, la chose est dite « par soi », car par sa nature, elle multiplie sa *species* propre dans le milieu et modifie le sens. En ce sens, la grandeur n'est pas sensible par soi à proprement dit, car il n'y a pas une *species* [203, 30] de la grandeur et une autre de la blancheur, mais <il y a une *species* de la grandeur> en quelque sorte par accident, de sorte que, de même que la blancheur est étendue et figurée et mue par accident et en raison du sujet, de même, dans le sens, la *species* de la blancheur la représente telle qu'elle se trouve [c.-à-d. étendue, figurée, mue, etc.]. Une telle *species* de la blancheur est, en ce sens, étendue, figurée et mue dans le sens, comme dans un miroir : s'il y a là une image, cette image [203, 35] possède des conditions telles que <celles que possède> aussi l'objet. Et le Commentateur<sup>299</sup> entendait cela lorsqu'il dit qu'ils sont unis avec les sensibles propres.

En un troisième sens, une chose est dite « sensible par soi » parce qu'elle est connue immédiatement au moyen du sens, sans discours du sens intérieur et sans mémoire. [203, 40] La grandeur, la continuité et la séparation sont des sensibles par soi en ce sens. Les autres <choses> <qui sont> connues dans la succession, comme ce qui est privé de mouvement ou comme le repos, ou qui sont <connues> dans une comparaison, par exemple la beauté, la proportion, ne sont pas senties par soi en ce sens, mais avec l'aide de la puissance interne, tel qu'il ressort de la *Perspective*<sup>300</sup>.

[203, 45] En un quatrième sens, une chose est dite « sensible par soi » parce que, de quelque manière que ce soit, soit au moyen d'un discours, soit sans discours, elle est perçue par le sens : et ainsi, n'importe quel de ces <sensibles > est sensible par soi. Cependant, en termes propres, doit être dit sensible par accident ce qui ne peut être connu qu'au moyen d'un discours, car une telle <chose> n'est pas connue de manière immédiate au moyen de sa *species*. [203, 50] Et, en ce sens, toutes ces <choses> sont des sensibles par accident relativement aux concepts propres. Et ainsi Alhacen et les autres perspectivistes<sup>301</sup> affirment que ceux-ci sont des sensibles par accident et ils sont tels, car, sans un discours, on ne perçoit pas que cela est de deux coudées, ou de trois coudées, ou de quatre coudées, etc. Et les physiiciens comprirent en ce sens l'être des sensibles, car, [203, 55] pour cette raison, ils disent que le sens se trompe relativement à ces sensibles, et cependant, il ne se trompe pas relativement au concept commun,

<sup>299</sup> AVERROES, *In De anima*, II, comm. 65, pp. 227-229, 15-66.

<sup>300</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 63, p. 67.

<sup>301</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 10, p. 30; ROBERTUS GROSSETESTE, *De luce*, ... ; WITTELO, *Opticae libri decem*, ...

à savoir qu'une chose est grande ou figurée, mais il se trompe bien en voyant qu'elle est de deux coudées, etc.

### <Réponses aux objections>

Relativement aux arguments en sens opposé: relativement au premier argument, je concède qu'à cet endroit [c.-à-d. dans les *Analytiques postérieurs*] elle n'est pas dite [204, 60] « proposition par soi » lorsqu'elle est une détermination de la proposition. Il peut cependant être établi que la proposition est par soi, bien qu'elle ne soit pas première; et de la même manière, cette proposition : « la substance est sensible », est par soi, car elle est nécessaire.

Relativement au second <argument>, lorsqu'on dit qu' « ils sont des étants mathématiques », je dis [204, 65] qu'ils ne sont pas abstraits si ce n'est selon la *ratio*, c'est-à-dire la définition, car le mathématicien, dans leur définition, n'exprime pas le sens [c.-à-d. la faculté sensorielle], ni ne dit qu'ils modifient le sens, si ce n'est le mathématicien intermédiaire, à savoir le perspectiviste.

Relativement au troisième <argument>, lorsqu'on dit que « par un autre <que soi>, etc. », on a vu auparavant [204, 70] de quelle manière cela doit être compris; et il ne s'ensuit pas « par quelque chose », donc, pas « par soi », car, par sa nature, <le sensible commun> peut causer cet autre <que soi>, à savoir la *species*.

Relativement au quatrième <argument>, au sujet du nombre, je concède que ce n'est pas tout nombre qui est sensible, mais <seulement> le nombre des sensibles selon la manière exposée, par exemple le nombre d'hommes.

[204, 75] Relativement au cinquième <argument>, lorsqu'on dit que « la grandeur n'est pas une puissance active », cela est vrai à propos de l'action corruptive; cependant, elle est bien active par l'action spirituelle causant la *species*. De plus, la grandeur n'agit pas à proprement dit dans la <thèse> proposée, mais cette chose qui est grande met en mouvement et cause la *species* grande et semblable à elle. Et <elle le fait> ainsi par soi, comme elle est dite être sentie au moyen de la *species* causée [204, 80] par elle, par sa propre nature.

Relativement au sixième et dernier <argument>, la solution est manifeste à partir de ce qui a été posé <dans la réponse>, <à savoir> de quelle manière il y a une [205] chose commune selon une voie, et de quelle manière il n'y a pas <chose commune> selon une autre <voie>. Et, parmi les diverses <voies> posées, il suffit que la chose soit perçue selon plusieurs sens telle qu'elle se trouve, etc.

Et cette question est clarifiée.

## **Livre II, question 12 – Est-ce qu’il y a cinq sensibles communs, et pas un plus grand nombre ?**

[206] Douzièmement, on demande s’il y a cinq sensibles communs, et [206, 5] pas un plus grand nombre.

### **<Objections>**

Premièrement, il semble que ceux-ci ne soient pas des sensibles, car certains d’entre eux sont privatifs, par exemple le repos; maintenant, la privation n’est pas connue par soi, mais au moyen de son habitus.

Deuxièmement, de tels <sensibles> ne peuvent pas multiplier leurs *species* dans [206, 10] le milieu et dans l’organe, par exemple le repos <ne le peut pas> parce qu’il est quelque chose de privatif, et le mouvement <non plus> parce qu’il est quelque chose de successif.

Troisièmement, aucun de ceux-ci n’est senti par plusieurs sens, car peu importe ce que perçoit la vue, cela est dans la lumière<sup>302</sup> et d’une manière tout à fait autre que l’ouïe; bien plus, la vue ne perçoit que les <choses> permanentes, et l’ouïe ne perçoit [206, 15] que les <choses> successives, car le son, et tout ce qui lui est inhérent, est successif.

Quatrièmement, il semble qu’il y ait plusieurs autres <sensibles communs>, car l’unité est un sensible commun, comme l’établit ensuite Aristote<sup>303</sup>, et parce qu’elle est la privation de la multitude, comme le repos est la privation du mouvement; de la même manière, la position et la distance sont perçues par plusieurs sens, et de même concernant les nombreux autres <sensibles> qui [206, 20] seront énumérés ensuite.

### **<En sens opposé>**

---

<sup>302</sup> L’édition de Benoît Patar donne « in limine »; il s’agit vraisemblablement d’une erreur de typographie, puisque l’édition de Peter Marshall donne « in lumine ».

<sup>303</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, I, 425 a 17.

Aristote<sup>304</sup>, le Commentateur<sup>305</sup> et les interprètes [*expositores*] <d'Aristote><sup>306</sup> semblent affirmer l'opposé.

### <Réponse>

Premièrement, il faut savoir qu'on ne demande pas ici combien il y a de ces sensibles – ou bien de sensibles de cette manière – selon le nombre, mais seulement selon l'espèce, [207, 25] à savoir si n'importe quel sensible commun est contenu sous un quelconque de ces genres-là, de sorte que n'importe quel sensible commun soit ou bien mouvement, ou bien repos, ou bien nombre, ou bien grandeur, ou bien figure. Et aussi, si un sensible commun est contenu sous n'importe quel de ces genres-là, car, comme il a été vu auparavant, il n'est pas nécessaire que n'importe quelle <chose> contenue [207, 30] sous l'un ou l'autre d'entre eux soit sensible, car le nombre d'Intelligences n'est pas sensible.

Deuxièmement, il faut supposer la manière dont ils sont dits « sensibles communs », selon ce qui a été dit dans l'autre question<sup>307</sup>, et pareillement, <il faut supposer> la manière dont ils sont dits « sensibles par soi ».

[207, 35] Troisièmement, il faut se rappeler la distinction <suivante> : le sens peut percevoir quelque chose selon un concept confus, par exemple que <cette chose> est grande, et d'une autre manière, selon un concept spécifique et déterminé, par exemple qu'elle est de deux coudées, ou à quatre angles, et de même à propos des autres. Et ce jugement ne se produit pas au moyen du seul sens externe, mais, de plus, le sens [207, 40] interne discursif concourt; et il en va de même relativement aux différences de ces sensibles, par exemple lorsqu'on connaît le grand et le petit, le beaucoup et le peu, le rapide et le lent, le long et le court, et les autres <choses> de cette sorte. Et en ce sens, je dis plus loin que des auteurs<sup>308</sup> affirment que ceux-ci sont sensibles relativement à des concepts spécifiques et relativement à une distinction de ces différences : [207, 45] ce qui est aussitôt manifeste, car tous disent que relativement à ceux-ci, il se produit une erreur à cause d'une mauvaise disposition du milieu. Cependant, <l'erreur> ne peut pas se produire par cette <cause> relativement à un jugement universel.

---

<sup>304</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 18.

<sup>305</sup> AVERROES, *In De anima*, II, comm. 64, p. 226, 8-15.

<sup>306</sup> AVICENNA, *De anima*, III, 8, p. 280, 47-49 ; THOMAS DE AQUINO, *In De anima*, II, XIII, comm. 386 ; THEMISTIUS, *In De anima*, III, p. 133, 57-59.

<sup>307</sup> Cf. L. II, Q. 11, pp. 199-202.

<sup>308</sup> THOMAS DE AQUINO, *In De anima*, II, XIII, comm. 394, p. 101 ; THEMISTIUS, *In De anima*, III, pp. 132-133, 38-45.

[208] Il y a alors une conclusion principale : il y a plus de sensibles communs que ces cinq <sensibles> selon le sens exposé. On le prouve premièrement par [208, 50] l'autorité d'Alhacen dans la *Perspective*, livre II, chapitre 3<sup>309</sup>. Et Witelo établit la même <chose> au début de son quatrième <livre><sup>310</sup>, où il énumère vingt-deux visibles, dont deux sont visibles par soi et propres à la vue, à savoir la lumière et la couleur, et d'autres sont dits visibles par accident, non pas de la même manière qu'Aristote<sup>311</sup> conçoit ici le sensible par accident, mais <ils sont dits visibles par accident> parce qu'ils ne sont pas [208, 55] propres à la vue ou parce qu'ils ne sont connus qu'avec l'aide de la puissance intérieure et par un discours. Et n'importe lequel de ceux-ci est perçu par un autre sens que la vue, l'ombre exceptée; et ainsi il reste dix-neuf sensibles communs. Et ceux-ci sont : 1. la profondeur, ou bien distance; 2. la position; 3. la corporéité; 4. la figure; 5. la grandeur; [208, 60] 6. la continuité; 7. la séparation; 8. le nombre; 9. le mouvement; 10. le repos; 11. l'aspérité; 12. la douceur; 13. la rareté, ou bien transparence; 14. la densité; 15. la solidité, c'est-à-dire la fermeté; 16. la beauté; 17. la laideur; 18. la similitude; 19. la dissimilitude, ou bien [208, 65] diversité. Et Alhacen<sup>312</sup> dit que, s'il y a d'autres <sensibles>, ils sont contenus sous ceux-là, ou bien réduits à ceux-là, par exemple la disposition est contenue sous le lieu; la peinture et la droiture, la courbure, la concavité, la convexité sont contenues sous la figure; la multitude et le petit nombre sous le nombre; l'égalité sous la similitude, et l'excès sous la dissimilitude, ou bien diversité; l'ardeur, [208, 70] le rire, les larmes sont contenus sous la figure et le mouvement, car ils sont perçus à partir du mouvement et de la figure. Il dit aussi que la sécheresse et la liquidité sont perçues par la vue au moyen du mouvement; c'est pourquoi ils se réduisent au mouvement.

Contre cette conclusion, on argumente premièrement que cela va à l'encontre [209] d'Aristote<sup>313</sup>, du Commentateur<sup>314</sup>, et des interprètes [*expositores*]<sup>315</sup>; deuxièmement, [209, 75] qu'on dira, exactement de la même manière, que tous ceux-ci se réduisent à cinq <sensibles

---

<sup>309</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 63, p. 67.

<sup>310</sup> WITELLO, *Opticae libri decem*, IV, prooem., p. 117.

<sup>311</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 20-23.

<sup>312</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 15, p. 34.

<sup>313</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 18.

<sup>314</sup> AVERROES, *In De anima*, II, comm. 64, p. 226, 8-15.

<sup>315</sup> AVICENNA, *De anima*, III, 8, p. 280, 47-49; THOMAS DE AQUINO, *In De anima*, II, XIII, comm. 386; THEMISTIUS, *In De anima*, III, pp. 132-134, 36-66.

communs>, par exemple, la distance <se réduit> à la grandeur, et l'aspérité à la figure, et de même concernant les autres <sensibles>.

Relativement au premier <point>, je dis que l'argument par autorité tient par cette maxime : il faut croire chaque <personne> qui est experte dans sa science. C'est pourquoi, [209, 80] à propos de cela, il faudrait croire les perspectivistes<sup>316</sup>, qui ont fait des traités singuliers sur ce sujet, davantage qu'Aristote<sup>317</sup>, qui parle ici de manière superficielle, ou bien <parle> de cela à titre d'exemple, de même qu'en astronomie [*astrologia*] on croit plus Ptolémée<sup>318</sup> qu'Aristote<sup>319</sup>. Et il paraît bon que cela aille à l'encontre des commentateurs<sup>320</sup>, mais cela ne va pas à l'encontre d'Aristote<sup>321</sup>, car jamais [209, 85] il n'a nié que <les sensibles communs> ne fussent en plus grand nombre, et jamais il n'a affirmé que ces <cinq sensibles communs> suffiraient; mais seulement parce que ceux-ci sont plus communs et aussi plus manifestes, il les a donc énumérés à titre d'exemple : ce qui est manifeste, car, à un autre endroit, alors qu'il les énumérait, il a ajouté l'unité.

Relativement au second <point>, je dis qu'ils ne peuvent pas être réduits ainsi à ces cinq <sensibles communs>, [209, 90] si ce n'est que de manière très impropre : d'où la figure devrait être réduite à la grandeur plus que la position <ne devrait l'être> à l'un de ces <cinq sensibles>. De la même manière, la beauté ou la dissimilitude ne peuvent pas être bien réduites à l'un de ces <cinq sensibles>. Et il n'y a pas de doute que juger de la grandeur d'une certaine chose est autre que juger de sa distance ou de sa beauté, et ainsi de suite pour les autres <sensibles communs>, de sorte que de tels <jugements> [210, 95] sont des modes différents de connaître. Que ces <choses> soient dites des sensibles communs de manière générale.

### **<Perception de la distance>**

Maintenant, pour discourir de manière spécifique à propos de la manière dont ces <sensibles communs> sont connus et de la manière dont <ils le sont> par plusieurs sens, il faut

---

<sup>316</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem, passim*; WITTELO, *Opticae libri decem, passim*; ROBERTUS GROSSETESTE, *De luce, passim*.

<sup>317</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 18.

<sup>318</sup> PTOLEMAEUS, *Almagesti opus, passim*.

<sup>319</sup> ARISTOTELES, *De caelo, passim*.

<sup>320</sup> AVICENNA, *De anima*, III, 8, p. 280, 47-49; THOMAS DE AQUINO, *In De anima*, II, XIII, comm. 386; THEMISTIUS, *In De anima*, III, p. 133, 57-59.

<sup>321</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 18.

premièrement parler de la distance. Et je dis premièrement que la vue connaît la distance des objets, et ce, en connaissant [210, 00] que ces <objets> sont séparés.

Deuxièmement, je dis que la vue ne connaît la distance de manière spécifique, à savoir de quelle grandeur [*quanta*] est <cette distance>, que par la comparaison avec une certaine mesure, en disant qu'elle est éloignée de quatre pieds, ou bien ainsi.

Troisièmement, je dis qu'il n'est pas nécessaire, ni n'est possible, de connaître [210, 5] la grandeur [*quantitatem*] de la distance jusqu'au point <près>, car la différence insensible supprime la proportion.

Quatrièmement, je dis qu'il suffit de juger à peu près [*prope*], de même qu'il en est à propos des autres proportions, par exemple à propos de la quantité; et de même concernant les autres <sensibles>.

Cinquièmement, je dis que cela se fait en discourant et en argumentant et en examinant [210, 10] les corps interposés ou qui sont placés au milieu, et la grandeur de l'angle sous lequel la chose est vue, et combien clairement ou obscurément elle est vue, en comparant avec les visions du passé, et ainsi de plusieurs manières. Et Alhacen<sup>322</sup> dit pour cette raison que le sens syllogisant fait cela non seulement au moyen d'un seul syllogisme, mais au moyen de plusieurs; mais cependant il a certaines choses dans son habitus qu'il n'a pas besoin [210, 15] de recommencer. Et de la même manière, il syllogise en un temps imperceptible, et de manière très facile. Et c'est pourquoi l'homme ne s'aperçoit pas qu'il syllogise.

Sixièmement, je dis que la distance est perçue par plusieurs sens, par exemple au moyen de la vue et aussi de l'ouïe et parfois au moyen de chacun des deux simultanément, par exemple, lorsque nous voyons le scintillement <de l'éclair>, et qu'il se passe beaucoup de temps avant que nous entendions [210, 20] le tonnerre, nous jugeons qu'il est loin. Mais cependant, ici la raison concourt. De même encore, la distance et la proximité sont perçues par l'odorat et aussi par le toucher.

Enfin, il faut savoir que, pour certifier une distance, trois <choses> sont requises, à savoir que les intermédiaires soient ordonnés, deuxièmement, qu'ils soient [211, 25] continus, et troisièmement, qu'il y ait une distance moyenne, <et> que, si une quelconque <de ces choses> a fait défaut, alors le sens se trompe en jugeant de la distance. On parlera des autres sensibles dans les autres questions<sup>323</sup>.

---

<sup>322</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 13, pp. 32-33.

<sup>323</sup> Cf. L. II, Q. 13, 14 et 15.

**<Réponses aux objections>**

Relativement aux arguments en sens opposé. Relativement au premier, lorsqu'on dit que « quelques-uns [...] sont privatifs, etc. », je <le> concède; c'est pourquoi <le repos> n'est pas perçu [211, 30] au moyen de sa propre *species*, mais au moyen des *species* de nombreux autres <sensibles>. Et le mouvement non plus n'est pas perçu au moyen de sa *species*.

Et par ce moyen on résout le second <argument> : d'où dans la <thèse> proposée à propos de la distance, je dis qu'elle n'est pas perçue par sa *species*, mais par les *species* de la chose qui est éloignée et des choses interposées. Et certaines *species* [211, 35] conservées dans le sens interne aident à cela.

Relativement au troisième <argument>, je dis que la vue perçoit les choses successives, comme le mouvement, et le toucher aussi bien que l'ouïe.

Le quatrième argument était en faveur de la conclusion.

Et l'argument d'Aristote<sup>324</sup> en sens contraire a été solutionné, etc.

Et ainsi est clarifiée [211, 40] cette question.

---

<sup>324</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 18.

## **Livre II, question 13 – Est-ce que la position [*situs*] et la grandeur sont des sensibles communs ?**

[212] On demande treizièmement si la position [*situs*] et la grandeur [*magnitudo*] sont des sensibles [212, 5] communs.

### **<Objections>**

#### **<Objections concernant la position>**

Et on argumente <que non>. Premièrement, à propos de la position, parce qu'elle n'est pas autre <chose> que le lieu, comme il semble; et le lieu n'est qu'une dimension séparée qui est non sensible, ou bien une surface qui n'est rien ou qui est non sensible, parce qu'elle est indivisible selon la profondeur.

[212, 10] Deuxièmement, parce que la position ne cause pas de *species* dans le milieu ni dans l'organe, puisqu'elle n'est pas quelque chose d'actif.

Troisièmement, parce qu'elle est une relation : cela est manifeste, car ses différences, à savoir la droite et la gauche, sont du genre de la relation; maintenant, la relation n'est pas sensible par soi, mais seulement la qualité ou la quantité <le sont>, comme [212, 15] on <le> dit communément.

Quatrièmement, parce qu'elle n'est pas énumérée par Aristote<sup>325</sup>, et, pareillement, les autres catégories – par exemple, le « quand », le « où » et le « avoir » [*quando, ubi, et habitus*] – ne sont pas dites sensibles communs.

#### **<Objections concernant la grandeur>**

Maintenant, on argumente à propos de la grandeur. Premièrement, parce qu'elle n'est pas active, comme [212, 20] le Commentateur le dit dans le quatrième <livre> de la *Physique*<sup>326</sup>; donc, elle ne cause pas de *species* ni ne modifie l'organe, et elle n'est pas sensible, car le sensible agit sur le sens.

---

<sup>325</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 18.

<sup>326</sup> *locus non inventus*. Cf. *Auctoritates Aristotelis*, p. 151, (144).

Deuxièmement, parce que ce qui reçoit doit être dépouillé de la nature de ce qui est reçu : <cela> est manifeste dans le troisième <livre> du <traité *De l'âme*><sup>327</sup>; et aussi, dans ce deuxième <livre du traité *De l'âme*><sup>328</sup>, il est dit que l'organe de la vue n'a pas [213, 25] de couleur innée parce qu'il reçoit les *species* de la couleur; donc, par analogie, il n'a pas une certaine grandeur s'il reçoit les *species* de la grandeur; donc, par la destruction du conséquent, parce qu'il a une grandeur, il ne peut pas recevoir la *species* de la grandeur.

Troisièmement, on argumente à propos de la corporéité, car elle n'est pas distincte de la [213, 30] grandeur; donc, on avait mal établi <cela> dans l'autre question.

Quatrièmement, parce que la grandeur ou corporéité n'est que les trois dimensions, comme il ressort du <traité> *De la substance des sphères*<sup>329</sup>; maintenant, ces trois <dimensions> ne sont pas vues, car la profondeur n'est pas vue.

Cinquièmement, un certain corps étant désigné, par exemple cette colonne, ou bien [213, 35] ce mur, on argumente qu'il n'est pas vu, car n'est pas vu ce dont on ne pourrait pas percevoir si la moitié est enlevée ou une partie de quelque grandeur que ce soit; maintenant, il en est ainsi du mur, pourvu cependant que se produise une diminution de la partie arrière ne touchant pas la surface placée devant la vue. Et on argumenterait d'une manière entièrement semblable à propos de n'importe quel visible opaque.

[213, 40] Sixièmement, qu'on se représente un mur qui est divisé en parties proportionnelles, dont la première est la moitié qui est en arrière de l'autre partie, et la deuxième est la moitié du reste qui lui est contigüe, et ainsi en s'avancant en direction de la surface placée devant la vue. Alors, on argumente que la première de ces parties n'est pas vue, car entre elle et l'œil, il y a d'autres parties opaques interposées, et [213, 45] aussi la vue ne percevrait pas si celle-ci était totalement enlevée. Et on argumente de même à propos de la deuxième <partie>, car entre elle et l'œil il y a toutes les autres parties restantes; et de même à propos de n'importe quelle <partie> en s'avancant <vers la surface qui est placée devant la vue>. Donc, aucune de ces parties proportionnelles n'est vue; donc, toutes ces <parties> ne sont pas vues. Et ces <parties> sont son tout; donc, le mur tout entier n'est pas vu.

[213, 50] Septièmement, on ne voit pas ce dont aucune partie n'est vue tout entière ; maintenant, il en va ainsi du mur, car, de n'importe quelle partie <du mur>, il y a une certaine

---

<sup>327</sup> Cf. ARISTOTELES, *De anima*, III, 4, 429 a 15-21; cf. AVERROES, *In De anima*, III, comm. 4, p. 385, 67-68.

<sup>328</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 7, 418 b 27.

<sup>329</sup> AVERROES, *De substantia orbis*, I, 4<sup>r</sup>.

partie en profondeur qui n'est pas vue; et ainsi, on ne voit aucune des parties de n'importe quelle partie <du mur>; donc, aucune partie n'est vue tout entière.

### <En sens opposé>

[214] L'opposé est affirmé dans l'autre question<sup>330</sup>, et <cela> est manifeste d'après Alhacen<sup>331</sup> [214, 55] pour l'une et l'autre, à savoir la position et la grandeur, et aussi pour la corporéité. Et <cela> est aussi manifeste à propos de la grandeur à partir d'Aristote<sup>332</sup>.

### <Réponse>

Premièrement, il faut déterminer <ce qu'il en est> à propos de la position; deuxièmement, à propos de la grandeur.

### <Réponse à propos de la position>

Relativement au premier <point>, il faut savoir que la position de la chose n'est pas quelque chose, si ce n'est que la chose elle-même est dans tel lieu et qu'elle se trouve de telle manière relativement aux autres [214, 60] corps de l'univers selon la proximité et l'éloignement, l'alignement et l'obliquité, et les autres différences de la position [*positio*], comme le haut et le bas, etc. À partir de cela, il est manifeste que sentir la position de la chose est percevoir et connaître au moyen du sens que la chose elle-même se trouve d'une certaine manière relativement aux autres corps du monde. Et pour l'instant, ce n'est pas le sens <de la question de se demander> si elle est une chose distincte ou non. Ainsi donc, ce qu'est la position et ce qu'est sentir la position [214, 65] est manifeste.

Alors, il y a la supposition <suivante> : les *species* des choses visibles qui sont vues simultanément sont localement distinctes dans l'organe, comme il est manifeste à partir d'Alhacen dans le deuxième <livre de la *Perspective*><sup>333</sup>, et <c'est> aussi <le cas> pour les autres sens. De cela, il s'ensuit que, selon la position [*positio*] et l'ordre de ces *species* dans le

<sup>330</sup> Cf L. II, Q. 12.

<sup>331</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 26-30, pp. 42-47; 36-39, pp. 50-55.

<sup>332</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 18.

<sup>333</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 16, pp. 34-35.

sens, et <leur> qualité, [214, 70] à savoir l'augmentation et la diminution [*intensionem et remissionem*], et le mode qu'elles ont dans l'organe, nous connaissons par cela la position de la chose, de même que, à titre d'exemple, selon les <choses> de cette sorte qui ont différentes images dans le miroir, nous connaissons la position de ces choses dont sont ces images, bien qu'il n'y ait pas tout à fait analogie. Et de même pour les autres sens.

[214, 75] Alors, de manière spécifique, il faut savoir qu'il y a trois sortes de différences qui sont perçues dans la position. Premièrement, selon le rapport des différents corps entre eux et <relativement> à la vue, comme nous percevons qu'ils sont placés l'un par rapport à l'autre en ligne droite ou obliquement, ou de près ou de loin. Et ceci [215] est perçu au moyen de la distance qui est le premier sensible commun. Et [215, 80] Alhacen<sup>334</sup> affirme encore que l'ouïe perçoit cela dans les sons [*voces*]: d'où elle perçoit que l'un est distant de l'autre au moyen du son.

La deuxième sorte <de différence> est à propos des parties d'une même chose : d'où, parfois, une chose est placée devant la vue en ligne droite, comme lorsque le rayon visuel est perpendiculaire par rapport à cette chose; et si elle est une chose plane, alors les parties latérales [215, 85] sont placées devant la vue obliquement. D'où est autre la chose qui est placée obliquement, à savoir lorsqu'une extrémité est plus proche de la vue que l'autre, et la quantité de l'obliquité est perçue en comparant les distances des extrémités entre elles.

La troisième sorte <de différence> est selon les six différences de la position [*positio*], par exemple [215, 90] nous percevons qu'une chose est par-dessus une autre selon la position, ou en-dessous d'elle, ou du côté droit, ou bien gauche, ou en avant, ou bien en arrière. Et suivant ces <différences>, le sens perçoit l'ordonnement; et c'est pourquoi l'ordonnement se range sous la position. Et comme il a été dit auparavant, ces <différences> ne sont pas connues sans le sens intérieur et sans un certain discours, comme le dit Alhacen<sup>335</sup>.

[215, 95] À nouveau, il faut savoir que la position est perçue par la vue et aussi par le toucher, l'ouïe et l'odorat. Et très peu par le goût, car <il> ne la <perçoit> qu'en ce que le goût est toucher.

---

<sup>334</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 27, p. 43.

<sup>335</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 27, p. 43.

Alors, en jugeant de manière particulière de la position, l'erreur [*deceptio et error*] arrive dans le sens à cause du manque de mesure de huit circonstances [215, 00] nommées auparavant dans une question<sup>336</sup>. Et c'est pourquoi, lorsque ces <circonstances> sont mesurées et modérées, il n'y a jamais erreur que le sens ne juge de la position conformément à la vérité, ou du moins près de la vérité. Cependant, de manière spécifique, l'erreur arrive à cause d'une distance excessivement grande, et c'est pourquoi ces <choses> qui sont étendues de manière oblique apparaissent être étendues en ligne droite, mais non l'inverse. Pareillement, <cela> arrive encore parfois à cause de deux positions différentes. D'où, s'il y a une certaine <chose> plane sous la vue, les parties plus éloignées apparaissent toujours plus hautes, comme il est manifeste par l'expérience : si un homme est au-dessus d'une certaine <surface> plane, et si, à l'inverse, un plan visible est mis au-dessus, comme la voile d'une barque, les parties [216] les plus éloignées apparaîtront plus basses, et la raison en est que les lignes visuelles par lesquelles elles sont vues sont [216, 10] moins élevées, et il en va inversement dans l'autre cas. Et Witelo établit cela dans le quatrième <livre> de la *Perspective*<sup>337</sup>.

Et voilà ce qu'il en est de ce <point>.

### **<Réponse à propos de la grandeur>**

Maintenant, à propos du second <point>, à savoir à propos de la grandeur, de même qu'on a procédé à propos de la position, il faut déterminer ce qu'est percevoir ou bien sentir la grandeur; deuxièmement, de quelle manière elle est sentie de manière générale; troisièmement, de manière spécifique; [216, 15] quatrièmement, par quels sens; et cinquièmement, d'où provient l'erreur.

Relativement au premier <point>, je dis que sentir la grandeur est percevoir proprement de quelle quantité elle est [*quanta est*] selon la mesure de la longueur ou de la largeur, par exemple qu'elle est de deux coudées ou de trois coudées, et de manière générale, qu'elle est grande, ou encore selon la mesure de l'augmentation et de la diminution [*mesuram intensionis et remissionis*].

---

<sup>336</sup> Cf. L. II, Q. 10, p. 194, 22-24.

<sup>337</sup> WITELLO, *Opticae libri decem*, IV, 38, pp. 135-136.

[216, 20] Deuxièmement, il faut savoir que ceci [c.-à-d. la perception de la quantité de la grandeur] n'a pas lieu sans percevoir ou connaître son rapport à une certaine quantité connue et répandue [*notam et famosam*], qui est appelée « mesure » dans le dixième <livre> de la *Métaphysique*<sup>338</sup>. Et il est nécessaire qu'elle soit de ce genre; par exemple connaître que quelque chose est de trois pieds est connaître sa proportion relativement à la mesure d'un pied. Et pour d'autres <grandeurs>, il y a d'autres [216, 25] mesures, par exemple l'heure est la mesure du temps et la livre, <la mesure> des poids, etc., comme il est vu de manière plus spécifique dans le dixième <livre> de la *Métaphysique*<sup>339</sup>, et le degré <est la mesure> de l'augmentation [*intensionis*].

À propos du deuxième <point de la réponse>, à savoir de quelle manière <la grandeur> est perçue de manière générale, je dis que la *species* du visible est étendue dans l'organe et représente la chose de manière étendue. [217] Et c'est pourquoi, aussitôt, au moyen d'un concept confus, il est senti que la chose est grande, longue [217, 30] et large, si la profondeur n'est pas perçue.

À propos du troisième <point de la réponse>, à savoir de manière spécifique, comme on l'a dit dans ce qui a été établi auparavant, percevoir la grandeur n'est pas percevoir la profondeur. Mais ce sensible est appelé « corporéité » par les auteurs<sup>340</sup>, et est perçu selon un autre mode, et non au moyen de la grandeur [*quantitas*] de l'angle ou des <choses> de cette sorte, mais au moyen [217, 35] d'une multitude de surfaces délimitant le corps et au moyen de la configuration, et aussi au moyen du mouvement.

Deuxièmement, il faut savoir que toute chose, relativement à la longueur et la largeur dont nous parlons maintenant, est vue sous une pyramide dont la base est la chose vue et le sommet est dans l'œil selon un certain angle. [217, 40] Cela étant, je dis premièrement que la grandeur [*quantitas*] de la chose n'est pas jugée selon la grandeur [*quantitas*] de l'angle sous lequel elle est vue : <cela> est aussitôt manifeste, car, si Socrate s'éloigne jusqu'à l'extrémité du village, alors il sera vu sous un angle plus petit qu'avant, plus que du double; et cependant, il

---

<sup>338</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, X (I), 1, 1053 a 25.

<sup>339</sup> ARISTOTELES, *Metaph.*, X (I), 1, 1053 a 25.

<sup>340</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 31, p. 47; WITTELO, *Opticae libri decem*, IV, 6, p. 120.

sera vu autant que de près, ou bien presque. Et c'est pourquoi Alhacen<sup>341</sup> réfute cette opinion que [217, 45] la chose est vue d'autant plus grande qu'elle est vue sous un plus grand angle.

Alors, je dis deuxièmement, et <cela> est la deuxième conclusion, que la grandeur [*quantitas*] de la chose est perçue selon la grandeur [*quantitas*] de l'angle, et en outre, en rapport avec la distance. Et c'est pourquoi il est vrai que la chose est vue d'autant plus petite qu'elle est vue sous un plus petit angle, si la distance n'est pas évaluée ou si [217, 50] les distances apparaissent égales. Et ceci est manifeste dans l'exemple de Witelo<sup>342</sup>. Et Alhacen<sup>343</sup> affirme que, relativement à cela, cinq <choses> sont requises.

[218] De cela s'ensuit, de manière corollaire, que parfois, à cause de l'éloignement de la chose par rapport à la vue, la chose apparaît plus grande : ce qui est manifeste, car, si la distance est jugée plus grande à cause de l'obscurité du milieu, alors la chose apparaîtra plus grande que [218, 55] si elle était <vue> de près. Et <la chose apparaît ainsi> non seulement par la raison, mais par le sens, car ceci apparaît parfois aux brutes.

À propos du quatrième <point>, à savoir par quels sens, je dis que <c'est> par n'importe quel <sens>; mais cependant, la grandeur en extension n'est perçue que par la vue et le toucher. Cependant, la grandeur en succession et aussi en [218, 60] intensité est perçue par n'importe quel sens : d'où l'ouïe juge qu'un son est plus grand que l'autre, et le goût qu'une saveur est plus douce. Et de telles <perceptions de grandeurs> sont selon la comparaison et la proportion, qui ne se trouvent que dans les <choses> ayant une certaine quantité.

À propos du cinquième <point>, comme auparavant, je dis que, dans le jugement général à propos de [218, 65] la grandeur, l'erreur n'arrive jamais; mais, dans le <jugement> spécifique, par exemple en jugeant que <cela> est de deux coudées ou bien ainsi, l'erreur [*deceptio vel error*] arrive à cause du manque de mesure des huit circonstances posées auparavant. À nouveau, jamais même ces circonstances ne sont si bien disposées que, par le sens, la quantité puisse être jugée avec certitude jusqu'à <atteindre> l'ultime précision [*ad punctum*]; mais [218, 70] il suffit de juger à peu près [*prope*], par exemple que <cela> est de deux coudées ou bien environ cela.

---

<sup>341</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 37, p. 51.

<sup>342</sup> WITELLO, *Opticae libri decem*, IV, 38, pp. 135-136.

<sup>343</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 38, pp. 51-53.

### <Réponses aux objections>

#### <Réponses aux objections relativement à la position>

Relativement aux arguments en <sens> opposé. Relativement au premier, lorsqu'on dit que la position est la même <chose> que le lieu, <cela> est concédé; mais elle connote que la chose<sup>344</sup> en quelque sorte se trouve telle qu'elle est perçue par plusieurs sens, et pareillement le lieu. D'où, sentir le lieu de la chose n'est pas voir la surface [219, 75] entourant le corps – au contraire, la surface de l'air est immatérielle – mais est voir qu'une certaine <chose> se trouve de telle manière relativement aux autres corps du monde.

Relativement au deuxième <argument>, je dis que la position n'est pas une chose à l'extérieur qui imprime sa *species* dans le milieu et dans le sens, mais cependant, les choses positionnées à l'extérieur, ou bien ayant une position et un ordre, impriment leurs *species* dans [219, 80] l'organe, <*species*> ayant aussi un ordre, du moins de manière représentative, comme il a été montré à propos du miroir, bien qu'il n'y ait pas tout à fait analogie.

Relativement au troisième <argument>, de la même manière, je dis que la relation est sensible au moyen de ce mode, car les choses sont senties se trouver telles qu'elles sont connotées par des noms relatifs.

[219, 85] Relativement au quatrième <argument>, lorsqu'on dit qu'« elle n'est pas énumérée », <cela> a été solutionné auparavant, car il en pose d'autres à titre d'exemple, ou bien on dirait, comme en sont d'avis d'autres <auteurs><sup>345</sup>, qu'elle se réduit à la grandeur, ou bien à la position.

#### <Réponses aux objections relativement à la grandeur>

Relativement au premier <argument>, lorsqu'on dit qu'« elle n'est pas active », je le concède. <Et lorsqu'on dit> : « c'est pourquoi elle ne cause pas de *species* », <on répond que> [219, 90] la quantité pourrait aussi agir par une action spirituelle.

Relativement au deuxième <argument> à propos de la grandeur, il faut dire, comme auparavant, que la grandeur ne cause pas de *species*, mais la blancheur cause une *species* qui la

---

<sup>344</sup> Si on corrige « res » par « rem ».

<sup>345</sup> IOANNES BURIDANUS, *In De anima* (Lokert ed.), L. II, Q. 16, p. 592, 10-12.

représente comme elle est, à savoir étendue. Et pareillement, cette *species* est étendue dans l'organe par accident, comme il a été dit dans une [219, 95] question<sup>346</sup>.

[220] Relativement au troisième <argument>, je dis que, selon ceux qui parlent de manière commune, la corporéité se range sous la grandeur; cependant, selon la vérité de la chose, percevoir que quelque chose est corporel est différent de <percevoir> que <cette chose> est de deux coudées ou de trois coudées, et <la corporéité> est perçue d'une autre manière, comme on l'a vu.

[220, 00] Relativement à l'autre <argument>, on pourrait répondre d'une manière en soutenant que la vue, pour certains corps, ne voit pas en profondeur; c'est pourquoi on dirait que le mur est vu et cependant nulle partie du mur n'est vue toute entière syncatégoriquement, mais seulement catégoriquement. Et c'est pourquoi, relativement à la première, on nie que, si une certaine partie est enlevée et n'est pas perçue, à cause de cela, ce [220, 5] tout ne serait pas vu catégoriquement.

Relativement à l'autre <argument>, lorsqu'on dit que la profondeur n'est pas vue, on le nie, car <la profondeur> est la même <chose> que le corps. Mais <celui-ci> n'est pas vu selon la profondeur, mais seulement selon la longueur et la largeur, de même qu'on dirait, à propos du toucher de deux corps, qu'ils se touchent, etc.

[220, 10] Relativement à l'autre <argument>, à propos des parties proportionnelles, on concéderait qu'aucune de ces <parties> n'est vue; mais il ne s'ensuit pas qu'une certaine partie du mur ne soit pas vue, car il y a une certaine partie, par exemple la moitié qui est dans notre direction, qui n'est pas une de ces <parties>. Et lorsqu'on dit plus loin : « donc, toutes ces <parties> ne sont pas vues », on nie la conséquence, tout comme dans le cas du mouvement, quand il se produit de manière transitive [? *quando per transeuntia*], [220, 15] n'importe quelle <partie> est traversée avant la fin de l'heure et cependant toutes les <parties prises> collectivement ne sont pas traversées avant la fin de l'heure.

Cet <argument> pourrait être solutionné autrement en disant que la vue ne voit jamais sans qu'elle ne voie en profondeur, car tout corps, si dense qu'il soit, est en quelque sorte diaphane; et c'est pourquoi, si l'on prend une feuille ou un morceau [220, 20] de plomb ou de fer, nous voyons à travers celle-ci [c.-à-d. la feuille ou le morceau]. Et si on disait : si, au moyen de [221] l'imagination, il y avait quelque chose dense à l'infini, est-ce qu'il serait vu?, je dis que non; cependant, dans la lumière, à la manière d'un miroir, <ce corps infiniment

---

<sup>346</sup> Cf. *supra*, L. II, Q. 11, pp. 202/203, 27-37.

dense> réfracterait la lumière. Et c'est pourquoi la lumière serait vue et celui-ci <c.-à-d. ce corps infiniment dense> non.

## **Livre II, question 14 – Est-ce que le nombre et la figure sont des sensibles communs ?**

[222] On demande, quatorzièmement, si le nombre et la figure sont des sensibles [222, 5] communs.

### **<Objections>**

#### **<Objections à propos de la figure>**

Et on argument premièrement, à propos de la figure, que non, car la figure n'est pas une qualité active; donc, elle ne peut pas modifier le sens. L'antécédent est évident, car <la figure> n'appartient pas à la troisième espèce de la qualité.

Deuxièmement, comme on l'avait argumenté à propos de la grandeur, ce qui reçoit doit être [222, 10] dépouillé de la nature de ce qui est reçu selon la substance et selon l'espèce; maintenant, le sens n'est pas dépouillé de la figure, car tout organe est figuré; donc, etc.

Troisièmement, parce que, pour la même raison, l'angle serait dit sensible commun, car, d'après la vue et le toucher, on connaît l'angle aigu et [222, 15] on discerne entre les angles droit, aigu et obtus.

Quatrièmement, la figure ne se distingue pas de la chose figurée, de même que la forme artificielle ne <se distingue> pas non plus de la <chose> fabriquée par l'art; maintenant, soit la chose figurée est une substance, et alors elle n'est pas sensible par soi, soit elle est une grandeur, ou une couleur, ou une <chose> de cette sorte; et alors, elle ne se distingue pas des autres sensibles.

[222, 20] Cinquièmement, n'est pas perçu par le sens, par exemple par la vue, ce qui ne peut pas être vu tout entier de manière simultanée – ou encore touché; maintenant, il en va ainsi de la figure du corps opaque, car nous ne voyons que sa partie placée devant la vue; et si <ce corps> était diaphane, nous percevrions encore moins la figure.

Sixièmement, n'est pas senti par soi ce qui, s'il était varié et détruit, [222, 25] ne serait pas perçu par le sens; maintenant, il en va ainsi à propos de la figure, car, si quelque chose est triangulaire, ou cubique, ou sphérique, alors, à cause de l'éloignement de la partie non sensible, il sera totalement d'une autre figure, car plus ample [223], il ne sera pas triangulaire. Et

cependant, ce changement ne sera pas perçu parce que la partie ayant été éloignée est non sensible.

[223, 30] Septièmement, parce qu'il est dit, dans le deuxième <livre> du <traité> *Du ciel*<sup>347</sup> qu'ici-bas, il n'y a pas de <chose> parfaitement sphérique; et encore, pour la même raison, il n'y a pas non plus de <chose> parfaitement plane; et c'est pourquoi, à cause de l'aspérité et à cause des petits pores non sensibles, cette colonne, ou bien quelque chose de tel, a tant de petites surfaces et d'angles innombrables que nous ne savons pas de quelle figure elle est; bien plus, elle est d'une figure [223, 35] non rationnelle, c'est-à-dire elle n'est pas triangulaire, ni quadrilatère, et ainsi <de suite> à l'infini.

### **<Objections à propos du nombre>**

Maintenant, on argumente à propos du nombre comme auparavant [c.-à-d. qu'il n'est pas un sensible commun], car il n'est que les choses nombrées [c.-à-d. il n'est rien d'autre que les choses que l'on nombre] ; et certaines <choses nombrées> ne sont pas sensibles et d'autres ne se distinguent pas des autres sensibles, car il ne faut pas dire que <le nombre> est sensible [223, 40] en prenant le nombre pour l'acte de l'âme.

Deuxièmement, parce que les brutes ne comptent pas; ce qui est manifeste par de nombreux indices et expériences. Et il y a aussi indice que les enfants également, qui sont plus parfaits que les brutes, ne savent pas compter; bien plus, ils savent parler avant de compter.

[223, 45] Troisièmement, parce que le nombre n'est pas quelque chose d'un; bien plus, il est de nombreux sensibles.

Quatrièmement, parce que les parties du nombre, à savoir les unités, ne sont pas sensibles, car elles ne sont pas indivisibles.

### **<En sens opposé>**

L'opposé est rendu manifeste par Aristote<sup>348</sup> et par Alhacen<sup>349</sup>.

### **<Réponse>**

---

<sup>347</sup> ARISTOTELES, *De caelo*, II, 4, 287 b 15-21.

<sup>348</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 18.

<sup>349</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 48, p. 60; 33-35, pp. 49-50

[223, 50] On a parlé auparavant de la distance, de la position, de la grandeur et de la corporéité. Maintenant, il faut parler de la figure, de la continuité, de la séparation, et du nombre, en parcourant <ces points> de manière superficielle.

[224] Premièrement, il faut savoir à propos de la figure que la figure est la délimitation de la quantité continue étendue. Et il y a deux genres <de figure> : l'une est [224, 55] corporelle, l'autre est relative à la surface [*superficialis*]. La <figure> relative à la surface est délimitée par une ligne, comme un cercle, ou par des lignes, comme un triangle, un quadrilatère, etc.; <la figure> corporelle est délimitée par une surface, comme une sphère, ou par des surfaces, comme la pyramide ou le cube, et de même pour les autres. Le premier genre <de figure> est dans la grandeur; le deuxième dans la corporéité, en distinguant ceux-ci [c.-à-d. les deux genres de figure] comme on l'a dit auparavant. Et, de là, [224, 60] il est manifeste ce qu'est connaître la figure, car <cela> n'est que connaître que la chose est figurée au moyen d'un concept général, ou bien confus – et relativement à cela, il n'y a pas d'erreur – ou au moyen d'un concept déterminé comme: que la chose est triangulaire ou bien sphérique, et qu'elle se trouve de telle manière.

Maintenant, de manière spécifique, il y a deux genres de différences qui sont senties [224, 65] relativement à la figure. Le premier est selon la circonférence, le deuxième est selon les parties de la chose figurée. Relativement au premier, la figure est connue en considérant les extrémités et les lignes de la chose vue ou touchée, comme le dit Alhacen<sup>350</sup>; relativement au second, une telle différence selon les parties est la concavité, la convexité et l'égalité ou [224, 70] surface plane. Cela étant, la concavité est connue en percevant la distance des parties, à savoir que les parties qui sont au milieu sont plus éloignées de la vue que les extrémités; et de quelle manière la distance est connue, on l'a dit auparavant. Mais la convexité est connue en percevant que les parties qui sont au milieu sont moins éloignées <de la vue> que les extrémités. Et la surface plane, en vérité, est connue en percevant [224, 75] l'égalité de la distance des parties ou, du moins, la régularité.

[225] Alors, il y a une première conclusion : ces <choses> sont perçues par l'intermédiaire d'une *species* existant dans l'organe de la vue, qui se trouve comme <la chose

---

<sup>350</sup> Cf. ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 35, pp. 49-50.

vue> et est semblable à la chose vue, du moins représentativement. Et c'est pourquoi, relativement au premier genre <de différences>, une telle *species* a une ligne et est délimitée conformément à la chose vue; [225, 80] relativement au deuxième genre <de différences>, la *species* n'est pas concave ou convexe à la manière dont <l'est> la chose vue. Mais, s'il y a une *species* d'une chose concave, alors cette *species* est moins intense dans son milieu; et si <il y a la *species*> d'une chose convexe, elle est plus intense. Et cela peut être montré par l'exemple de la *species* dans le miroir.

À partir de cela, il s'ensuit, de manière corollaire, qu'une plus grande erreur se produit relativement [225, 85] au deuxième genre <de différences> que relativement au premier. Et c'est pourquoi, dans une peinture, à cause de l'augmentation et de la diminution [*intensionem et remissionem*] des couleurs, nous jugeons parfois que le plat est concave, ou bien convexe et s'élevant à la surface, parce que<sup>351</sup>, de même que la couleur est plus intense dans un lieu que dans l'autre, de même aussi la *species* dans l'œil.

De là, il s'ensuit, deuxièmement, que, par l'éloignement [225, 90] excessif de la chose, nous nous trompons plus à propos de la concavité et de la convexité qu'à propos de la ligne extérieure; et de là est que le soleil apparaît rond et cependant apparaît plat comme le fond d'un tonneau.

Troisièmement, je dis qu'il est possible que la *species* dans son milieu soit plus intense et cependant le visible apparaîtra concave; mais cela sera à cause de [225, 95] la distance et en considérant les corps qui s'interposent, et <cela sera ainsi> de près; et il n'en irait pas ainsi de loin. Et à cela contribue aussi la mémoire des visibles habituels [c.-à-d. des choses que l'on a l'habitude de voir] : et c'est pourquoi, sur le mur, nous jugeons que les images planes s'élèvent à la surface et, pareillement, le toucher perçoit la figure, cependant pas de la même manière; au contraire, <il la perçoit> parfois par un mouvement sur la chose ayant une figure. [225, 00] Et c'est pourquoi la mémoire est requise.

[226] Maintenant, à propos de la certitude, il y a la conclusion <suivante> : il est impossible de juger de la figure avec certitude et jusqu'au point, de même qu'il a été prouvé auparavant, car l'éloignement de la partie non sensible fait varier la figure.

---

<sup>351</sup> L'édition de Benoît Patar donne « qui »; il s'agit vraisemblablement d'une erreur de typographie, puisque l'édition de Peter Marshall donne « quia ».

La deuxième conclusion est qu'il suffit de juger à peu près [*prope*], par exemple, [226, 5] que tel corps a la forme d'une colonne ou est sphérique, ou bien qu'il s'approche de telle figure, et qu'il ne faudrait pas l'éloigner de beaucoup qu'il deviendrait aussitôt tel [c.-à-d. de telle figure] [*quod parum oporteret amovere quod statim fieret tale*]. Et l'erreur arrive relativement à cela à cause des huit circonstances posées auparavant<sup>352</sup>, lesquelles <circonstances>, lorsqu'elles sont toutes modérées, le sens ne se trompe pas qu'il ne juge près de la vérité.

[226, 10] Alors, il faut parler de la séparation, qui est la disjonction des sensibles. Et elle est perçue par la vue au moyen de quatre <choses>, à savoir, premièrement, par la lumière [*lux*] interposée, et alors nous jugeons que ceci est deux; deuxièmement, par la couleur du milieu, par exemple, quand la couleur noire est entre deux blancheurs, nous voyons que cette <chose> est séparée; troisièmement, par l'obscurité interposée; quatrièmement, [226, 15] par l'obliquité des surfaces, et ainsi, nous voyons la séparation entre le pain et la table, car la surface <du pain> n'est pas disposée <relativement à la table> de la même manière <qu'elle l'est> relativement à son corps [c.-à-d. le corps du pain].

Le toucher perçoit <la séparation> d'une autre manière, comme au moyen de la distance, ou bien quelque chose de tel, ou bien au moyen des qualités premières. Et, pareillement, l'ouïe <perçoit la séparation> au moyen du temps intermédiaire [226, 20] entre les sons, ou bien au moyen de la différence en <termes> d'aigu et de grave; et conformément, pour les autres sens. Et, comme auparavant, l'erreur arrive à cause des huit <circonstances> mentionnées précédemment, et principalement à cause de la petitesse de la distance : d'où, quelles que soient <les choses> semblables qui sont éloignées par un espace qui est non sensible à cause de sa petitesse, elles sont jugées être continues.

[226, 25] Troisièmement, à propos de la continuité, je dis que la continuité est perçue au moyen de la privation de la distance. Et c'est pourquoi il y a une plus grande erreur relativement à la continuité que relativement à la séparation, car, dans la plupart des cas, <ces choses> qui sont jugées séparées sont séparées. Et Aristote<sup>353</sup> soutient cela à propos de l'unité, lorsqu'il dit que l'unité est un sensible commun, c'est-à-dire la continuité.

---

<sup>352</sup> Cf. L. II, Q. 10, p. 192, 22-24.

<sup>353</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 1, 425 a 17.

[227, 30] Quatrièmement, il faut parler du nombre. Et je dis, premièrement, que juger de manière confuse de la multitude n'est que juger de la séparation; mais, relativement au concept particulier, <le nombre> est un sensible distinct. Et de tels concepts sont de deux types, car certains sont <des concepts> par lesquels la multitude est jugée être peu nombreuse ou nombreuse, et ceci est sensible par soi par plusieurs [227, 35] sens. Autre est le concept par lequel une certaine multitude est jugée en particulier <être> de cette grandeur dans une espèce déterminée du nombre, par exemple que les choses sont <au nombre de> quatre ou de dix. Et en prenant le nombre de cette manière, je dis qu'il n'est pas un sensible commun, ni par soi, car il ne peut pas être perçu seulement par le sens, ni par le <sens> interne ni par le <sens> externe. Et c'est pourquoi les <animaux> brutes ne perçoivent pas cela, [227, 40] mais <cela> est perçu au moyen de l'intellect, cependant au moyen du sens qui l'assiste. Et de la même manière à propos de la quantité : d'où il est bien perçu par le sens que  $a$  est plus grand que  $b$ , ou plus petit, mais qu'il soit de deux coudées ou de trois coudées n'est perçu que par l'intellect, car cela est alors connaître un nombre précis et une espèce déterminée de proportion, ce qui n'est pas au pouvoir des brutes ni [227, 45] même des enfants.

### <Réponses aux objections>

#### <Réponses aux objections par rapport à la figure>

Alors, relativement aux arguments en <sens> opposé. Relativement au premier, je dis qu'il n'est pas nécessaire que la figure agisse sur le sens, mais la couleur produit la *species* figurée ou bien le blanc produit la *species* blanche, et figurée, et grande, représentativement, etc.

[227, 50] Relativement au deuxième <argument>, il en a été question auparavant, à savoir à propos du dépouillement, et aussi <doit-on ajouter>, la partie de l'organe dans laquelle est reçue la *species* n'est pas figurée de la même manière que la *species* reçue, ni la cire de la même manière que l'impression.

[228] Relativement au troisième <argument>, à propos de l'angle, je dis qu'il est placé sous la figure, car les aigus, etc., sont des différences des figures, et le triangle est une partie de la figure.

[228, 55] Relativement au quatrième <argument>, je dis que la figure se distingue de la chose figurée comme les autres accidents <se distinguent des choses dont ils sont les

accidents>. Ou bien, on pourrait dire que <la figure> est dite sensible pour cette raison que le sens perçoit son objet se trouver tel qu'il est connoté par la figure.

Relativement au cinquième <argument>, je concède que nous ne voyons pas la figure corporelle [228, 60] tout entière de manière simultanée. Et c'est pourquoi elle n'est perçue qu'avec l'aide du sens interne, à savoir au moyen de la mémoire.

Relativement aux deux autres, ils ont été solutionnés, car ils sont en faveur de la première conclusion posée.

### **<Réponses aux objections par rapport au nombre>**

Relativement à l'autre <argument> à propos du nombre : « s'il n'est que les choses nombrées », on répondrait [228, 65] de même que pour la figure.

Relativement au deuxième <argument>, je concède que les brutes ne comptent pas; c'est pourquoi nous ne sentons pas le nombre, mais la multitude.

Relativement à l'autre <argument>, à propos de l'unité, je dis qu'elle est indivise et indivisible.

## **Livre II, question 15 – Est-ce que le mouvement est l'un des cinq sensibles communs ?**

On demande, quinziesimement, si le mouvement est l'un des cinq [229, 5] sensibles communs.

### **<Objections>**

Et on argumente que non, premièrement, parce qu'une certaine sensation, comme la vision, se produit en un instant, comme aussi l'illumination, comme il est communément affirmé; et le mouvement n'est pas en un instant, comme il est évident.

Deuxièmement, le sens externe ne sent rien si ce n'est ce qui est présent, car il n'est pas [229, 10] conservatif des *species*; mais du mouvement, rien n'est présent; au contraire, une partie est passée et l'autre est future.

Troisièmement, le mouvement n'est pas; donc, il n'est pas un sensible commun. L'antécédent est manifeste, car il n'est ni la partie passée, ni la partie future, et celles-ci sont le mouvement; et tout ce qui est, est en cet instant et maintenant; et le mouvement [229, 15] n'est pas en un instant, car il n'est que lorsqu'il se produit, et il ne se produit pas de manière subite.

Quatrièmement, si le mouvement était sensible, alors il mettrait en mouvement le sens comme son objet; mais le mouvement ne met pas en mouvement, car le mouvement n'est pas mû, comme il ressort du cinquième <livre> de la *Physique*<sup>354</sup>.

Cinquièmement, s'il en était ainsi, il s'ensuivrait que, toutes les fois que le mouvement serait [229, 20] présent à une puissance bien disposée, dans un milieu bien disposé, les circonstances appropriées <étant> posées, alors, il serait senti; ce qui est faux, car un homme dans un navire qui est mû, regardant les <choses> qui sont dans ce navire, ne perçoit pas le mouvement de ces choses. Et cependant, sa vue est bien disposée, et le milieu et de telles <circonstances> <aussi>; et il voit la couleur et la grandeur, la figure et les <sensibles> de cette sorte.

---

<sup>354</sup> ARISTOTELES, *Physica*, V, 2, 225 b 15.

[230, 25] Sixièmement, il s'ensuivrait que, plus le mouvement serait grand et rapide, plus on pourrait mieux le voir ou le sentir; maintenant, cela est faux, car, à cause de la vitesse excessivement grande de la flèche, parfois, on ne voit pas son mouvement. La conséquence tient, car, puisque le sens est une puissance passive, s'il peut pâtir par un petit sensible, il peut <pâtir> plus facilement par un grand <sensible>, car une puissance [230, 30] passive n'est pas limitée par le fait qu'augmente ce par quoi elle peut pâtir, comme il ressort du premier <livre> du <traité> *Du ciel*<sup>355</sup>.

Septièmement, aucun mouvement n'est perçu par plusieurs sens, car la vue ne voit que le mouvement de la couleur, et cela n'est pas perçu par le toucher; et le toucher ne <perçoit> que le mouvement des qualités premières, etc.

Il y a encore d'autres [230, 35] arguments qui sont posés dans la question en leur lieu et il y en a certains qui sont solutionnés dans ce qui est posé <dans la réponse>.

### <En sens opposé>

L'opposé est manifeste à partir d'Aristote<sup>356</sup>, Alhacen<sup>357</sup> et les commentateurs [*expositores*]<sup>358</sup>. Pareillement, parlant de cela, Aristote, dans le huitième <livre> de la *Physique*<sup>359</sup>, affirme que chercher un argument là où la sensation est en vigueur est une [230, 40] faiblesse de l'intellect [*quaerere rationem ubi viget sensus est debilitas intellectus*]<sup>360</sup>, et il parle du mouvement ; bien plus, <cela> est un principe, en philosophie naturelle, que le mouvement existe : <cela> ressort des premier et deuxième <livres> de la *Physique*<sup>361</sup>, et cela est acquis par l'expérience; aussi le toucher ne se produit pas sans mouvement, et de même pour les autres <sens>.

### <Division de la réponse>

---

<sup>355</sup> ARISTOTELES, *De caelo*, I, 11, 281 a 20-25.

<sup>356</sup> ARISTOTELES, *De anima*, II, 6, 418 a 18.

<sup>357</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 49-51, pp. 60-61.

<sup>358</sup> THOMAS DE AQUINO, *In De anima*, II, XIII, comm. 386; THEMISTIUS, *In De anima*, III, p. 133, 57-59.

<sup>359</sup> Cf. ARISTOTELES, *Physica*, VIII, 3, 254 a 30-33.

<sup>360</sup> C'est-à-dire que le mouvement se présente de manière indubitable au sens et il ne sert à rien de vouloir le prouver ou argumenter à son propos.

<sup>361</sup> ARISTOTELES, *Physica*, I, 2, 185 a 13 ; ARISTOTELES, *Physica*, II, 1, 192 b 13-15.

Dans cette question, on doit premièrement déterminer ce qu'est connaître le mouvement; [230, 45] deuxièmement, de quelle manière il est perçu par le sens; troisièmement, par combien de sens [231] il est connu et comment <il est connu> de diverses manières <par les divers sens>; quatrièmement, <on doit traiter> de la certitude de la saisie du mouvement; cinquièmement, des erreurs dans la saisie du mouvement; et sixièmement, si, littéralement [en vertu du sens propre des mots ; *de virtute sermonis*], on doit concéder que le mouvement est vu, ou bien senti.

### <Premier point de la réponse : ce qu'est connaître le mouvement>

[231, 50] Relativement au premier <point de la réponse>, on doit supposer, premièrement, les définitions nominales [*descriptions quid nominis*] du mouvement <tirées> du troisième <livre> de la *Physique*<sup>362</sup>, à savoir que <le mouvement> est un acte de l'étant en puissance selon qu'il <est> de cette manière [c.-à-d. en tant qu'il est en puissance], ou bien, le mouvement <est> un acte du mobile selon qu'il est mobile, ou bien l'acquisition, partie après partie, de cette perfection vers laquelle tend le mobile, etc.

[231, 55] Deuxièmement, on doit supposer que le mouvement est quelque chose et que ce nom, « mouvement », est pris parfois pour un certain écoulement [*fluxus*] qui est un accident comme les autres, et est pris parfois pour la chose qui est acquise ou perdue par un tel écoulement, connotant qu'elle se trouve ainsi [c.-à-d. sujette à un tel écoulement], et, ainsi Aristote affirme, dans le cinquième <livre> de la *Physique*<sup>363</sup>, que le mouvement appartient au genre du terme [231, 60] vers lequel [*terminus ad quem*]<sup>364</sup>.

Troisièmement, on doit supposer que, par tout mouvement, la chose mue se trouve en elle-même autrement qu'avant. Et il n'est pas nécessaire qu'elle se trouve autrement par rapport à quelque chose d'autre, car, s'il n'y avait que *a* et *b*, et qu'ils étaient chauffés aussi rapidement, ils ne se trouveraient pas autrement qu'avant entre eux, et cependant ils auraient été mus; [231, 65] mais chacun serait en lui-même autrement qu'il était avant; et cela est compatible avec le fait que tout ce qui est mû se trouve autrement qu'avant relativement à n'importe quelle <chose> au repos, ou relativement à n'importe quel mouvement <qui l'aurait mû> autrement.

---

<sup>362</sup> ARISTOTELES, *Physica*, III, 1, 201 a 10-11.

<sup>363</sup> ARISTOTELES, *Physica*, V, 1, 224 b 7-8.

<sup>364</sup> C'est-à-dire le terme final du mouvement.

La quatrième supposition est qu'il est possible que certaines choses, de manière continue, se trouvent de la même manière l'une par rapport à l'autre, et cependant qu'elles soient mues, car chacune d'elles [231, 70] en soi se trouve autrement qu'avant, et aussi au regard de ce qui est au repos, s'il y a [232] ou s'il y avait <de telles choses au repos>. Et cela est manifeste par l'exemple, car, lorsque le navire se meut, les choses qui sont sur lui se trouvent, de manière continue, de la même manière entre elles et dans un même ordre et <une même> position.

La cinquième supposition est que se trouver autrement en soi [232, 75] n'est pas toujours être mû, mais il est requis une succession continue, car le changement subit n'est pas un mouvement.

La sixième supposition est qu'il y a un certain espace non sensible à cause de sa petitesse et, pareillement, un certain temps imperceptible à cause de sa brièveté.

[232, 80] À partir de ces <suppositions> est manifeste la conclusion principale de cette partie, à savoir que connaître le mouvement est percevoir que quelque chose se trouve, de manière continue, en lui-même autrement qu'avant ou au regard de quelque chose au repos. Et voici ce qu'il en est à propos du premier <point>.

### **<Deuxième point de la réponse : de quelle manière le mouvement est perçu par le sens>**

Maintenant, à propos du deuxième <point de la réponse>, de quelle manière cela est perçu par le sens, la première [232, 85] conclusion est que la vue juge le mouvement de manière générale – par un jugement certain ou incertain – à partir de la saisie de la chose dans une position, <et> ensuite dans une autre <position>, en deux moments entre lesquels il y a un temps perceptible. Et Alhacen et Witelo posent <cela> ainsi dans le deuxième <livre de leurs *Perspectives*><sup>365</sup>. Et <cela> est manifeste, car, si le temps était imperceptible, alors le sens ne percevrait pas la succession, et aussi, si l'espace était [232, 90] non sensible, il ne percevrait pas que <la chose> est dans deux positions, ni, par conséquent, le mouvement.

À partir de cela, il s'ensuit, de manière corollaire, que la vue ne perçoit le mouvement qu'en comparant plusieurs choses visibles, car, comme on l'a dit auparavant<sup>366</sup>, la position n'est perçue qu'en comparaison avec d'autres corps. Et il est déjà manifeste [232, 95] que le mouvement n'est perçu qu'à cause de positions différentes.

<sup>365</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 51, p. 61 ; WITELLO, *Opticae libri decem*, IV, 10, p. 167.

<sup>366</sup> Cf. L. II, Q. 13, pp. 214/215, 75-94.

La deuxième conclusion est, de manière plus spécifique, que le sens juge le mouvement en vertu de deux <choses>. Premièrement, en percevant que les sensibles ou les visibles se trouvent [233] autrement entre eux de manière continue; d'une autre manière, en percevant que quelque chose se trouve autrement par rapport à la vue elle-même, et <il ne le juge> d'aucune autre manière. Ce qui est prouvé, car, [233, 00] si les choses vues ne se trouvaient pas autrement entre elles ou par rapport à la vue, on ne jugerait jamais qu'elles sont mues, ou bien, on ne jugerait jamais le mouvement, comme il est manifeste par l'expérience dans le navire mû, car, pour cette raison que les choses du navire, d'une même manière, se trouvent autrement entre elles et par rapport à la vue, elles ne sont pas jugées se mouvoir, si on ne voit pas quelque chose d'autre.

[233, 5] À partir de cela, il s'ensuit, de manière corollaire, que, si le mouvement est un certain accident, par exemple un écoulement [*fluxus*], alors cet écoulement est invisible. <Cela> est manifeste, car, s'il était de soi visible, celui-ci serait principalement vu lorsqu'il est présent à la vue bien disposée, dans la distance appropriée, et <lorsque> les autres visibles sont vus; maintenant, cela est faux, comme il est manifeste dans l'expérience du navire qui a été invoquée, car, [233, 10] il est possible qu'il y ait un mouvement et cependant que les choses mues ne se trouvent pas entre elles autrement qu'avant, mais bien <autrement qu'avant> relativement à d'autres <choses au repos>, comme il est manifeste à partir de la quatrième supposition.

La troisième conclusion est, en spécifiant davantage, que le mouvement est parfois perçu du fait que la *species* dans le sens est mue alors que le sens est au repos, [233, 15] ou bien, parce que la vue sent qu'elle est mue et, en regardant d'une certaine manière, elle suit la chose mue. Et ceci est manifeste par l'expérience : d'où, si l'œil est au repos et la chose vue est mue latéralement, alors la *species* dans l'œil est mue et se trouve par mode de représentation [*repraesentative*] de la même manière que l'objet, et, en vérité, elle est mue.

[233, 20] À partir de cela, il s'ensuit, de manière corollaire que, si, à cause de l'infirmité ou de la faiblesse de l'œil, la *species* est mue lorsque la vue et la chose vue sont au repos, alors la chose apparaîtra être en mouvement par une telle *species* mue. Et ceci est l'une des causes <expliquant> pourquoi certaines étoiles apparaissent scintiller, comme le dit [234]

Aristote dans le deuxième <livre du traité> *Du ciel*<sup>367</sup>, à savoir à cause du mouvement de la *species* que les *species* [234, 25] visibles font se mouvoir, <*species*> qui se présentent à cause de la faiblesse de la vue. Et <cela> est aussi la cause <expliquant> pourquoi, parfois, il apparaît aux ivrognes que toutes <les choses> se meuvent autour d'eux.

La quatrième conclusion est que, parfois, une telle *species* n'est pas mue ainsi, et l'œil non plus, à savoir lorsque la chose s'éloigne ou [234, 30] se rapproche, et cependant, le mouvement est perçu. Et la cause en est qu'une telle *species* croît ou décroît, et l'angle sous lequel la chose est vue, ou la *species*, est augmenté ou diminué [*intenditur vel remittitur*]; ou la distance apparaît plus ou moins grande à cause des corps interposés.

À partir de cela, il s'ensuit de manière corollaire que, parfois, si la diminution de la distance [234, 35] n'est pas évaluée, alors, à cause du mouvement, on pourra croire que la chose vue croît – ou bien diminue, si cela se produisait à l'inverse, c'est-à-dire si elle s'éloignait. Et pareillement, à l'inverse, à cause de l'augmentation de la chose ou de sa diminution, on pourra croire que la chose s'approche ou s'éloigne, si on s'imagine que la distance croît ou est diminuée, et cependant, la chose est au repos. Et, relativement à de telles [234, 40] apparences, c'est principalement la mémoire des visibles habituels qui est à l'œuvre, de même que, s'il <est> fondé sur l'opinion qu'une telle chose croît, alors, par son accroissement, elle apparaîtra s'approcher.

La cinquième conclusion est que le mouvement et les <choses> de cette sorte ne sont jugés que par une puissance réceptive qui est en quelque sorte la mémoire, et [234, 45] ne sont connus qu'avec l'aide de la puissance de discriminer [*virtus distinctiva*]. <Cela> est aussitôt prouvé sur la base de la première partie <de la réponse> [cf. 231,50-232, 83], car juger que quelque chose est mû est percevoir que <cette chose> se trouve autrement qu'avant; mais il ne peut être connu qu'elle est ailleurs qu'avant qu'en se rappelant qu'elle était ailleurs avant maintenant, et elle ne peut être jugée être dans une autre position qu'en comparant avec la position antérieure. Et la puissance [235, 50] comparant entre certaines <choses> connaît chacune d'elles. Donc, il est connu qu'avant, elle était dans une autre position, et cela est le passé; et ainsi le mouvement n'est jugé qu'en se rappelant le passé.

---

<sup>367</sup> ARISTOTELES, *De caelo*, II, 8, 290 a 10.

À partir de cela, il s'ensuit de manière corollaire que, s'il y avait un certain animal imparfait de sorte qu'il ne sentirait d'aucune manière si ce n'est en présence de l'objet, [235, 55] un tel <animal> ne jugerait pas que quelque chose se meut, ni qu'il s'approche ou s'éloigne. Et on doit parler de l'altération et de l'augmentation de manière analogue au mouvement local, excepté qu'il y a certaines différences et aussi certaines expériences à propos de l'une qu'il n'y a pas à propos de l'autre; mais à partir des <points> mentionnés précédemment, <l'altération et l'augmentation> pourront suffisamment être évaluées.

**<Troisième point de la réponse : par combien de sens le mouvement est connu et comment il est connu> de diverses manières>**

[235, 60] Maintenant, à propos du troisième <point>, c'est-à-dire par combien de sens et comment le mouvement est perçu de diverses manières. En supposant que l'on ne perçoit jamais sans une certaine conservation et connaissance du passé, comme il est manifeste par la conclusion précédente, alors, admettant <cela>, je dis que cela peut être selon trois manières. D'une première manière, sans la mémoire interne, au moyen de laquelle se produit la réminiscence; [235, 65] d'une deuxième manière, avec une telle réminiscence après un long temps; et, d'une troisième manière, qu'en outre, une opération de l'intellect soit encore toujours requise, cependant elle dépend en quelque sorte du sens. Alors, reconnaissant <ces points>, il y a la première conclusion qu'il y a un certain mouvement qui ne peut jamais être perçu si ce n'est par l'intermédiaire de l'intellect. <Cela> est prouvé à propos du mouvement très lent, comme l'est le mouvement [235, 70] de la huitième sphère, car, la mémoire de la vie humaine ne suffirait pas en vue de cela. Et c'est pourquoi on a <la connaissance de ce mouvement> par les écrits provenant d'un <temps> ancien, par des observations, par la raison et par les sages. Et ainsi, un tel mouvement ne peut pas être perçu par les brutes [c.-à-d. les animaux irrationnels].

[236] La deuxième conclusion est qu'il y a un certain mouvement qui peut être senti, mais [236, 75] <il ne peut l'être> qu'avec la mémoire interne par laquelle se produit la réminiscence, comme il est manifeste à propos du mouvement du soleil ou de son ombre, car, à la vue, il n'apparaît pas de prime abord qu'il se meuve. Mais lorsque, par la réminiscence, <la mémoire interne> se rappelle que, trois heures avant, il était ailleurs que maintenant, elle juge qu'il y a un mouvement. Et cela peut être perçu par les brutes.

[236, 80] La troisième conclusion est qu'un certain mouvement est perçu seulement à cause de la conservation faite dans l'imagination [*phantasia*] sans que la réminiscence soit requise, à savoir quand il y a une vitesse suffisante, par exemple, dans le cas du mouvement du cheval, il apparaît à la vue qu'il se meut. Et les brutes parfaites perçoivent ce mouvement, et les brutes imparfaites perçoivent aussi cela.

[236, 85] Premièrement, on se demande la raison pour laquelle il y a cette différence : un certain mouvement peut être senti immédiatement par le sens externe et un autre ne <peut être senti> qu'avec une réminiscence. Et on demande quel est l'un et quel est l'autre. Deuxièmement, on se demande comment, chez l'homme, il y a des jugements opposés <tels> que, au moyen de la vue, l'ombre est jugée être au repos et, par le sens interne ou par [236, 90] l'intellect, est jugée être en mouvement.

Relativement au premier <doute>, j'affirme la règle suivante : lorsque, dans n'importe quel temps perceptible, un espace perceptible ou bien sensible est traversé, alors la vitesse est suffisante pour que <le mouvement> soit perçu seulement par la vue avec la puissance distinctive sans la réminiscence, car une longue [236, 95] conservation n'est pas requise <pour percevoir ce type de mouvement>. Mais, lorsque, dans un temps sensible, comme dans un quart d'heure, un espace sensible n'est pas traversé à cause de la petitesse de la vitesse, alors, [237] après plusieurs moments de cette sorte, l'espace est sensible, mais la puissance distinctive ou l'imagination [*imaginatio*] ne sont pas conservatives aussi longtemps; c'est pourquoi, la réminiscence est requise. Mais, troisièmement, lorsqu'il y a une lenteur encore beaucoup plus grande, [237, 00] de sorte que l'espace sensible ne serait pas traversé pendant la vie d'un homme – comme il en va du mouvement propre à la huitième sphère – alors il est requis qu'un tel mouvement soit connu par des écrits ou par les témoignages écrits des hommes, ce que les brutes ne peuvent pas faire.

Relativement au deuxième doute, je dis qu'il n'y a pas des jugements opposés; mais plutôt, [237, 5] l'homme juge que l'ombre est mue catégoriquement, mais il juge conditionnellement que, s'il n'y avait pas de réminiscence et de jugement plus élevé [*superius*], alors, de prime abord, il serait jugé que l'ombre est au repos, tout comme, à propos de la grandeur du soleil, le sage juge aussi qu'il est plus grand que la terre et qu'il ne jugerait pas cela seulement par le sens. Et de même à propos de l'apparition du mouvement des arbres lorsque l'homme est [237, 10] sur le navire.

Alors, il s'ensuit une quatrième conclusion : le mouvement n'est jamais senti si ce n'est en percevant les sensibles propres. <Cela> est prouvé, car la vue ne juge que les corps, ou les sources lumineuses [*lucēs*], se meuvent que parce qu'elle sent qu'elle est mue.

À partir de cela, il s'ensuit, de manière corollaire, que <le fait que> quelque chose soit mû localement peut [237, 15] être jugé par n'importe quel sens. <Cela> est aussitôt manifeste, car si quelque chose est mû localement, alors tous les sensibles propres qui sont dans la <chose> elle-même seront mus simultanément avec cette <chose>. Et c'est pourquoi ce mouvement pourra être perçu par n'importe quel sens : et <cela> est manifeste par l'expérience.

Le deuxième <corollaire> est que, si quelque chose est altéré, cette altération ne peut pas être perçue par l'intermédiaire de n'importe quel [237, 20] sens. <Cela> est manifeste, car, si Socrate est altéré selon une qualité, il n'est pas nécessaire qu'il soit altéré selon les autres; et c'est pourquoi, s'il devient chaud et qu'il ne change pas de couleur, la vue ne perçoit pas qu'il est altéré, ni l'ouïe. Et ainsi il y a une différence entre le mouvement local et l'altération.

[238, 25] Le troisième <corollaire> est qu'une altération peut être perçue par n'importe quel sens, comme il est manifeste par induction à propos du toucher <et> de la vue; l'odorat, l'ouïe et le goût perçoivent aussi l'intension de leurs sensibles.

On parlerait de l'augmentation à peu près comme du mouvement local. Et ainsi est clarifié le troisième <point de la question>.

#### **<Quatrième point de la réponse : la certitude de la saisie du mouvement>**

[238, 30] Maintenant, à propos du quatrième <point de la réponse>, à savoir à propos de la certitude de la saisie du mouvement, je dis qu'il y a deux <types de> certitudes dans la <thèse> proposée. L'une est précise et très évidente, de sorte que l'opposé n'est pas imaginable; l'autre est suffisante et probable, bien plus, démontrable, comme il en va à propos des <choses> naturelles en procédant selon une créance appropriée [*procedendo bona fide*].

[238, 35] La deuxième distinction est que « être en mouvement » peut être pris au sens propre, et alors, il est avec continuité; ou dans un sens plus large, et alors, il est « se trouver autrement en soi », soit par une continuation successive, soit de manière subite.

Cela étant, il y a une première conclusion à propos du mouvement dit au sens propre : il n'est pas connu avec une certitude très évidente que quelque chose est mû de manière continue. <Cela> est prouvé [238, 40] de deux manières. Premièrement, parce que, si on imagine qu'une heure est divisée en parties égales selon mille instants, et pareillement, un espace d'un pied selon mille points, et qu'on imagine que le mobile est transporté de manière subite en n'importe quel de ces instants sur une partie de la grandeur, alors, parce que les parties du temps sont imperceptibles et les parties de la grandeur <ont> [238, 45] non sensibles, il est manifeste qu'il y aura des repos non sensibles et des changements subits à partir desquels sera composé ce changement total. Et il apparaîtra qu'il y a un mouvement continu et cependant, il n'y a pas de mouvement continu. Et si on dit qu'il n'apparaîtra pas parce qu'il est impossible que quelque chose soit mû de manière subite, cela n'est pas valide, car, que <cela> soit possible ou impossible ne peut pas être jugé [238, 50] par le sens.

Deuxièmement, <cela> est prouvé par une autre voie, car parfois, il y a plusieurs petits mouvements et plusieurs repos interposés, et un seul mouvement [239] continu apparaît. Et cependant, il n'y a pas <un mouvement continu>, comme l'établit Boèce au début de sa *Musique*<sup>368</sup> – et le Commentateur dans le deuxième <livre du traité *De l'âme*><sup>369</sup> – à propos du mouvement et du son de la corde de [239, 55] la cithare : d'où il affirme que nombreux sont les coups, et les mouvements, et les sons, mais le tout apparaît continu à cause de la proximité.

Maintenant, à propos du mouvement pris au sens large, il y a une première conclusion : il n'apparaît jamais que quelque chose est mû sans qu'il y ait quelque chose de mû ou de changé parmi les <choses> qui sont alors appréhendées, ou bien <sans que> le sens lui-même <soit mû ou [239, 60] changé>. <Cela> est prouvé, car <il> ne peut jamais ainsi apparaître, si les <choses> senties ne se trouvent pas autrement entre elles ou pour le sens. Mais, il est imaginable que cela soit sans un quelconque changement d'une de celles-ci; donc, etc.

La deuxième conclusion est que d'aucune <chose> il n'est évident au plus haut degré qu'elle soit mue, car, quelle que soit <la chose> que l'on désignerait, elle se trouverait [239, 65] relativement à d'autres <choses>, par leur mouvement ou <par le mouvement> d'une d'entre elles [c.-à-d. par le mouvement d'une ou de plusieurs de ces choses elles-mêmes], tout à fait de la <même> manière qu'il apparaît qu'elle se trouve relativement à ces <choses> par son <propre> mouvement. Par exemple, si elles n'étaient que deux, à savoir *a* et *b*, alors, de

---

<sup>368</sup> BOETHIUS, *De musica*, I, 3, p. 190, 8-15.

<sup>369</sup> AVERROES, *In De anima*, II, comm. 81, pp. 255, 22-23.

n'importe quelle manière qu'elles puissent se trouver entre elles par le mouvement de *a*, *b* étant au repos, elles peuvent tout à fait se trouver de la <même> manière <dans la situation> inverse, à savoir *a* étant au repos et *b* mû, relativement à toute [239, 70] différence de position. Et de même si <les choses> étaient en plus grand nombre.

À partir de cela, il s'ensuit, de manière corollaire, que nous percevons d'une seule manière que les visibles se trouvent autrement de manière distincte entre eux, mais nous ne percevons pas lequel de ceux-ci est en mouvement, comme il est manifeste à propos de l'homme dans le navire : si un autre navire passe à côté de ce <navire>, alors <l'homme> verra bien qu'ils se trouvent autrement, mais il ne saura pas lequel [239, 75] de ceux-ci est en mouvement.

[240] La troisième conclusion est qu'il en va de même pour l'altération. Par exemple, à propos du toucher, puisqu'il se produit à cause d'une différence de degré : si le doigt était réchauffé, il apparaîtrait que ce qui est touché serait refroidi, et de même si <la chose> touchée était refroidie sans que le sens ne soit changé. Et pareillement, si, relativement à [240, 80] l'imagination, la *species* dans la vue était intensifiée, il apparaîtrait que la couleur est intensifiée, comme c'est le cas à l'inverse.

À partir de cela, il est manifeste, de manière corollaire, qu'il est bien senti que quelque chose est en mouvement; mais cependant, rien n'est senti être en mouvement, par exemple, il est souvent manifeste que nous sommes certains qu'une de deux choses est en mouvement et nous ne savons pas laquelle. Cependant, on voit bien qu'elles se trouvent autrement.

La quatrième conclusion est qu'une conjecture [*aestimatio*] et une évidence naturelle suffisent avec les autres <choses> annexes [? *coniuncturis*]. C'est pourquoi nous pouvons dire que nous savons avec certitude que le ciel est en mouvement, et aussi que l'homme est en mouvement sur la terre, car il n'est pas vraisemblable que la terre soit mue à cause [240, 90] du déplacement de l'homme, bien plus, cela ne peut pas être objet d'opinion [*inopinabile*]. Mais il est vraisemblable que la terre soit au repos.

#### **<Cinquième point de la réponse : les erreurs dans la saisie du mouvement>**

À propos du cinquième <point>, à savoir à propos des erreurs dans <la saisie> du mouvement, je dis, premièrement, que l'erreur arrive à cause du défaut de modération de huit

circonstances nommées auparavant<sup>370</sup>, mais, en parcourant certaines <d'entre elles, c.-à-d. les erreurs> de manière plus spécifique, premièrement, [240, 95] je dis que <l'erreur> arrive à cause de la petitesse du mouvement, comme lorsqu'est traversé un espace non sensible, comme également, dans l'augmentation, <le mouvement> est parfois caché.

Deuxièmement, <l'erreur arrive> à cause d'une vitesse excessive, comme <celle> de la flèche, car elle ne se tient pas devant les yeux pendant un temps perceptible; c'est pourquoi nous ne pouvons pas [240, 00] atteindre, ou bien fixer le rayon visuel.

[241] Troisièmement, <l'erreur arrive> parce que <la chose> se trouve de la même manière relativement aux autres visibles et relativement à la vue; et ainsi, dans le navire, en regardant les choses qui sont là [c.-à-d. dans le navire], il n'apparaît pas qu'elles sont en mouvement.

Quatrièmement, <l'erreur arrive> parce que l'homme est mû de manière simultanée avec la chose sur [241, 5] laquelle il se tient; par exemple, lorsqu'il est sur le navire, il lui apparaît que les arbres sont en mouvement parce qu'il avait pris l'habitude sur la terre de regarder à partir d'un lieu fixe et non mû.

Cinquièmement, <l'erreur arrive> à cause d'un mouvement de la *species* dans l'œil, comme on l'avait affirmé à propos des <yeux> faibles et des <hommes> ivres, et aussi du scintillement des étoiles.

[241, 10] Sixièmement, à cause de l'augmentation de la chose, parfois, il semble qu'elle s'approche, bien qu'elle ne soit pas en mouvement. Et ainsi, parfois, à cause de l'augmentation [*intensio*] du son, ou bien des sons de ce qui sonne, on les voit s'approcher, à cause du vent, car le vent conduit le son.

Septièmement, à cause de la vitesse excessive, parfois, la chose apparaît [241, 15] au repos, par exemple, si dans le trochus [c.-à-d. un cerceau], un point est marqué avec de l'encre, alors, à cause de la vitesse du mouvement, ce point apparaîtra un cercle mû. Et, pareillement, lorsqu'une tige ou une baguette à l'extrémité de laquelle il y a du feu est mue très rapidement par de nombreux tours.

Huitièmement, à cause de la mauvaise disposition du sens, par exemple le toucher, comme on disait<sup>371</sup>, [241, 20] s'il était refroidi, les autres <choses> apparaîtraient se réchauffer.

---

<sup>370</sup> Cf. L. II, Q. 10, p. 192, 22-24.

<sup>371</sup> Cf. *supra*, p. 240, 76-81.

Neuvièmement, à cause de la distance, parce que, bien que le mouvement soit rapide, comme le mouvement du soleil, cependant la *species* dans l'œil serait mue de manière insensible. Et à cause de l'éloignement, le visible, dans un temps sensible, décrit relativement à l'œil un angle non sensible; c'est pourquoi il apparaît être au repos, excepté au moyen de la réminiscence.

[242, 25] Dixièmement, à cause de la lenteur excessive, car, comme avant, dans un temps perceptible, <la chose> décrit un angle non sensible : de cette manière, l'augmentation est un mouvement non sensible, comme l'affirme le Commentateur dans le huitième <livre> de la *Physique*<sup>372</sup>.

Onzièmement, à cause de la <chose> au repos interposée, par exemple si l'homme s'avance [242, 30] près d'un mur et voit de l'autre côté du mur un arbre au loin, alors il lui semblera que l'arbre est en mouvement comme lui-même ou quelque chose d'autre. Et la cause est <la suivante> : à cause de <son> éloignement, la *species* de cet arbre se trouve en quelque sorte de la même manière dans l'œil; et parce que <l'homme> juge que l'arbre et lui-même se trouvent de la même manière, et qu'il juge qu'il est en mouvement, de là, il juge que [242, 35] l'arbre est en mouvement. Et si on imagine qu'il est au repos, alors il croit que l'arbre est au repos, et le mur apparaîtra être en mouvement, comme lorsqu'il est à cheval.

Douzièmement, à cause de l'imagination [*imaginatio*], par exemple lorsqu'on regarde la lune et que les nuages sont nombreux et hauts, alors, si le rayon visuel est fixé sur le corps de la lune, alors la *species* se trouvera en quelque sorte de la même manière dans l'œil, et alors, les nuages seront jugés ou apparaîtront être en mouvement. Mais, si, [242, 40] inversement, la vue est fixée sur les nuages, alors ils apparaîtront être au repos et la lune apparaîtra se déplacer parfois vers l'orient. Et parce que l'homme peut, par un ordre de sa volonté, fixer sa vue sur celles de ces <choses> qu'il veut, pour cette raison, il peut se faire apparaître l'une et, ensuite, l'autre. Et il n'en va pas ainsi [242, 45] des brutes.

S'il y a certaines autres erreurs, elles sont semblables à celles-ci.

**<Sixième point de la réponse : si, littéralement [en vertu du sens propre des mots; de virtute sermonis], on doit concéder que le mouvement est vu, ou bien senti>**

---

<sup>372</sup> AVERROES, *In Physica*, VIII, comm. 23, p. 358<sup>v</sup>, G·H.

Maintenant, à propos du sixième <point> principal <de la réponse>, à savoir <si> littéralement [en vertu du sens propre des mots; *de virtute sermonis*], on doit concéder que nous voyons quelque chose être en mouvement, comme il est parfois communément [243] affirmé. Premièrement, je fais la distinction <suivante> : « voir quelque chose être en mouvement » peut être compris de trois manières. D'une première manière, parce que <la chose> apparaît être en mouvement, quoiqu'il soit faux [243, 50] qu'elle-même soit en mouvement, par exemple parfois on dit que l'homme sur le navire voit que les arbres sont en mouvement. D'une deuxième manière, parce qu'il apparaîtrait fermement qu'elle est en mouvement et ce serait vrai. D'une troisième manière qu'il apparaîtrait de manière évidente qu'elle est en mouvement. Cela étant, je dis qu'il est dit de manière impropre que quelque chose est vu être en mouvement selon la première manière, car rien n'est vu être en mouvement au sens propre si cette <chose> n'est pas en mouvement. Je dis, [243, 55] deuxièmement, que, selon la troisième manière, si on prend l'évidence la plus haute, rien n'est vu être en mouvement, comme on l'a dit. Mais il est vu avec certitude seulement que certaines choses se trouvent autrement qu'avant. Mais il y a un doute <à savoir> s'il serait vu qu'elles se trouveront après autrement qu'avant – ou que maintenant – et, si ce <doute> doit être <effectivement> concédé, que l'homme voit que quelque chose est en mouvement, car, [243, 60] selon la deuxième manière, il n'y a pas de doute qu'il voit quelque chose être en mouvement.

Donc, il y aurait alors une autre distinction : ce verbe <« je vois »> est du temps présent. Et, <d'une première manière>, les autres verbes du temps présent peuvent être pris selon qu'ils signifient non seulement l'instant, mais le temps court proche de l'instant dont une partie est passée et l'autre est [243, 65] future; d'une autre manière, il peut être imaginé qu'ils ne cosignent pas, si ce n'est l'instant présent.

Il y a alors la conclusion que, en parlant au sens propre et selon la vérité, de tels verbes cosignent de la première manière, car on ne dit pas : « de l'instant présent », mais « du temps présent »; et tout [243, 70] verbe cosignifie le temps; donc, le verbe du temps présent cosignifie le temps présent de la manière mentionnée précédemment.

Deuxièmement, les autres verbes non substantifs [c.-à-d. autres que le verbe « être »] signifient agir ou pâtir; [244] mais tout agir ou pâtir n'est présent que dans le temps, car toute action se produit dans le temps.

[244, 75] Troisièmement, <s'il n'en était pas ainsi>, il s'ensuivrait que tous les verbes du temps présent devraient être explicités [*exponere*] par le passé et le futur, comme le disent

d'autres <auteurs><sup>373</sup> à propos de ce verbe « il est en mouvement », qui est explicité par « il sera en mouvement » et « il était en mouvement », ou par « il se trouvera autrement » et « il s'est trouvé autrement ». <Cela> est aussitôt manifeste, car tous <ces verbes> signifient le mouvement ou le connotent, et le temps aussi, par exemple [244, 80] aimer, enseigner.

Quatrièmement, pour l'instant, je suppose que l'instant n'est pas quelque chose, ni le point; et c'est pourquoi être dans un instant, ou bien être dans un point n'est rien, sauf par l'imagination [*imaginatio*].

Cinquièmement, parce qu'alors, il s'ensuivrait qu'il ne serait pas évident et [244, 85] <qu'il ne serait> pas certain que j'intelligé, que je touche, ni même que je vois quelque chose du monde, car en imaginant l'instant de cette manière, il s'ensuit : « je vois, donc je verrai après, je touche, donc je toucherai ensuite », et de même à propos de toutes les autres <actions>, car selon ces derniers<sup>374</sup>, il ne faut pas concéder <qu'il y ait> un dernier instant dans lequel quelque chose est en mouvement ou agit. Et ainsi, il ne faut pas concéder <qu'il y ait> un dernier <instant> de telles [244, 90] actions.

Sixièmement, il s'ensuivrait qu'on ne doit pas concéder que j'entende quelque chose. <Cela> est aussitôt prouvé, car le son est une <chose> successive, comme le mouvement; et il n'y a pas de son en un instant, mais une partie est passée et [245] une partie est future, et ainsi du mouvement. Il s'ensuit, selon ceux-ci, que le son [245, 95] ne sera pas après, donc le son n'est pas; et je ne sais pas et je n'entends pas s'il sera après, donc je n'entends pas qu'il est.

Septièmement, <cela> est manifeste à partir de l'usage commun de la langue : d'où, il faut concéder littéralement [en vertu du sens propre des mots; *de virtute sermonis*], ce que tous concèdent communément; or, c'est le cas qu'ils concèdent que les verbes du temps présent signifient [245, 00] toujours le temps.

On s'objecte contre cela, car, si le verbe du temps présent connote une assez grande quantité de temps composé du passé et du futur, pour la même raison, il connotera un <temps> plus grand, par exemple, une heure, un jour, bien plus, n'importe quel <temps> dont cet instant est le milieu. Et ainsi, il faudra concéder [245, 5] que je vis pendant mille années aussi bien que pendant l'heure présente.

---

<sup>373</sup> NICOLAUS DE ULTRACURIA, *Exigit ordo*, pp. 190-193, [47], [49], [50].

<sup>374</sup> J'ai préféré « *ipsos* », selon les manuscrits M et D, à « *ipsas* ».

Je réponds que <cela> ne s'ensuit pas, car, en vertu du sens propre des mots [*de virtute sermonis*], ils ne connotent qu'un temps très petit, à savoir le temps minimum perceptible, ou <le temps> maximum non perceptible. Alors, suivant cela, le doute est solutionné en disant que nous voyons avec certitude quelque chose [245, 10] se mouvoir et que quelque chose se meut, car, de même que ce verbe « se meut » connote le temps, proche de cet instant, composé du passé et du futur, de même aussi, ce verbe « je vois » <connote> de manière analogue; et de même qu'il s'ensuit : « <cela> se meut, donc, <cela> se mouvra », de même : « je vois, donc je verrai ».

Mais, à cause de ceux qui font des *sophismata* [*sophisticantes*] et en faveur de l'exercice, je cite une autre opinion [245, 15] avec ses preuves. Et il y aurait la conclusion que nul ne voit, ni n'est voyant, que quelque chose est mû. <Cela> est prouvé, car il s'ensuit : « ceci se meut, donc ceci se trouvera autrement après »; mais je ne verrai pas qu'elle se trouve autrement après; donc, je ne vois pas qu'elle se meut, car je ne sais pas si elle sera vue [246] après, puisque cela est contingent; au contraire, si cela est nécessaire, [246, 20] comme le ciel selon le Philosophe<sup>375</sup>, cependant, il ne serait pas perçu par la vue que cela soit nécessaire, mais plutôt, <cela serait perçu> par la raison.

<Cela> est prouvé en supposant que cette <proposition> : « ceci se meut », équivaut à cette copulative : « immédiatement avant, ceci se trouvait autrement que maintenant relativement à une quelconque <chose> fixe, et immédiatement après, ceci se trouvera autrement que maintenant [246, 25] relativement à la même <chose> fixe ». Alors, quelles qu'elles soient, <elles> sont tout à fait équivalentes [*ultra quaecumque aequipollent omnino*] : si quelqu'un voit de quelle manière <cela> est signifié par l'une, il ne voit pas de quelle manière <cela> est signifié par l'autre. Mais celles-ci sont équivalentes, comme on l'a vu. Et Socrate ne voit pas que n'importe quoi [*quidquid*] est signifié par la copulative, ou qu'il en est ainsi qu'il est signifié par la copulative : <cela> est aussitôt manifeste, car il ne voit pas qu'elle se trouvera [246, 30] après autrement que maintenant.

Troisièmement, <cela> est prouvé par un autre type <d'argument> : ceci ne sera pas mû, *a* étant désigné, donc, ceci ne se meut pas. L'antécédent est douteux, car il est un futur contingent. Donc, le conséquent ne doit pas être nié; donc, son opposé n'est pas évident. Et la conséquence tient par <les arguments> mentionnés précédemment et à partir [246, 35]

---

<sup>375</sup> ARISTOTELES, *De caelo*, I, 2, 268 b 26 - 269 a 2.

d'Aristote, dans le sixième <livre> de la *Physique*<sup>376</sup>, où il dit que tout ce qui est mouvement, sera en mouvement après.

Quatrièmement, qu'il en aille de sorte que quelque chose soit mû dans la direction d'un certain obstacle et que nous ne voyions pas l'obstacle. Alors, j'argumente ainsi : ceci est le premier [247] instant dans lequel cette <chose> est conjointe avec l'obstacle; donc, elle ne sera pas mue [247, 40] après cet <instant>, donc elle ne se meut pas, comme auparavant, mais à n'importe quel moment, ceci se meut, sur quoi porte le cas <étudié> [*de quo est casus*]. L'antécédent est douteux, car l'obstacle nous est caché.

Cinquièmement, car ce qui meut peut être un agent volontaire. Alors, j'argumente : ceci cesse de mouvoir, donc cela ne meut pas. L'antécédent est [247, 45] douteux, car je ne connais pas la volonté de ce moteur; donc, comme auparavant, le conséquent ne doit pas être nié. Et il s'ensuit de plus : il ne meut pas, donc son mobile n'est pas mû.

Sixièmement, on argumente à propos du repos, car, selon Aristote dans le sixième <livre> de la *Physique*<sup>377</sup>, il en va du repos de la même manière que du mouvement. Il s'ensuit bien : ceci est au repos, [247, 50] donc après cela, il sera au repos; et par la destruction du conséquent : il ne sera pas au repos après cet <instant>, donc, il n'est pas au repos.

Alors, que <cela> soit de sorte que la puissance du moteur ou la résistance de ce qui est mû nous soient cachées relativement à leur proportion, comme, de fait, c'est le cas. Et qu'elles soient maintenant égales. Alors, on argumente : immédiatement après, la puissance sera plus grande que [247, 55] la résistance, car elle commence à être augmentée ou bien la résistance <commence> à être diminuée; donc, immédiatement après, ceci sera en mouvement, donc, ceci ne sera pas au repos immédiatement après; donc, elle n'est pas au repos. La conséquence est manifeste à partir de ce qui est supposé. Et l'antécédent est douteux à partir du cas posé. Par conséquent, comme auparavant, le conséquent ne doit pas être nié; donc, <cela> n'est pas certain ni ne semble <vrai>.

[247, 60] L'autre conclusion serait que cependant, par la raison et selon l'usage commun, on devrait concéder que quelque chose se meut, car, il n'est pas vraisemblable, lorsqu'<une chose> est mue avec une grande vitesse, [248] qu'elle ne soit pas encore mue

---

<sup>376</sup> ARISTOTELES, *Physica*, VI, 6, 237 b 3-8.

<sup>377</sup> ARISTOTELES, *Physica*, VI, 8, 238 b 23.

après, car peut-être aucun mouvement ne se termine si ce n'est vers un degré de vitesse nul [*non gradum velocitatis*]<sup>378</sup>.

[248, 65] Mais, en s'en tenant à la première opinion, relativement à tous ces <points>, on répondrait qu'ils procèdent d'une fausse conception, c'est-à-dire que rien ne serait vu si ce n'est ce qui est vu dans un instant; mais cela est faux, car on voit dans le temps présent, comme il a été exposé.

### <À propos du repos>

Relativement à l'autre, à savoir à propos du repos, on demande de quelle manière il est senti, [248, 70] puisqu'il est une privation; et d'une certaine manière, on répondrait de même que pour le mouvement. Et il y a une première conclusion générale que le repos est jugé et est perçu par la puissance distinctive par l'intermédiaire de la vue, en jugeant que la chose est dans une seule et même position dans tout un temps perceptible. Et Alhacen le pose ainsi<sup>379</sup>.

La deuxième conclusion est qu'il ne peut pas être perçu avec évidence que [248, 75] quelque chose est au repos, ni, à propos de quelque chose, que <la chose> elle-même soit au repos, ni en parlant dans un sens composé, ni en parlant dans un sens divisé. <Cela> est prouvé, car on ne perçoit rien en lui-même qui se trouve de manière continue d'une autre manière, ou d'une manière et d'une autre, comme on l'a dit auparavant, si ce n'est dans la comparaison avec les autres. Maintenant, il est possible, bien que ne pouvant pas être prouvé, que rien ne soit au repos et que rien ne soit [248, 80] fixé : d'où Dieu pourrait mouvoir tout ce monde par un mouvement local droit, s'il le voulait. Et si cela était impossible, cependant, ni le sens ni la puissance distinctive ne peut juger de cet acte, mais seulement la raison.

[249] À partir de cela, il est manifeste, de manière corollaire, qu'il y a plus d'évidence à propos du mouvement qu'à propos du repos, car, dans le sens composé, il est évident que quelque chose se meut et [249, 85] que certaines choses se trouvent autrement qu'avant, bien que <ce ne soit> pas <évident> dans le sens divisé, comme on l'avait dit auparavant; mais, à propos du repos, <cela> est non-évident de n'importe quelle manière.

---

<sup>378</sup> Cette traduction de « non gradum velocitatis » est proposée par Peter Marshall dans une note de son édition de cette question.

<sup>379</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 52, p. 61.

La troisième conclusion est qu'il est évident que certaines <choses> se trouvent entre elles comme avant dans un temps sensible, de sorte cependant qu'elles ne se trouvent pas autrement de manière notable car, de manière continue, elles sont en quelque sorte dans un même ordre. Mais, en outre, [249, 90] il est possible que toutes ces <choses> soient mues selon un même ordre, comme les choses qui sont sur un navire.

La quatrième conclusion est que cela [c.-à-d. que la chose est au repos] est perçu au moyen des visibles propres et au moyen de leurs *species*. D'où, parce que les *species* de la couleur dans la vue, de manière continue, se trouvent de la même manière, pour cette raison, la vue juge que la chose se trouve d'une même manière.

[249, 95] Et c'est pourquoi le Commentateur<sup>380</sup> disait que les sensibles communs sont conjoints avec les sensibles propres, et pour cette raison, par soi, relativement à la <chose> visée mentionnée précédemment.

La cinquième <conclusion> est que le repos n'est jamais perçu si ce n'est en se rappelant le mouvement : d'où, celui qui n'aurait jamais vu quelque chose se mouvoir ne [249, 00] jugerait pas quelque chose au repos. Et la cause en est que le repos est la privation du mouvement, d'où être au repos est être dans une même position, et se mouvoir est <être> dans diverses <positions>. Maintenant, rien ne serait jugé identique si quelque chose de différent n'avait été vu auparavant : d'où, on juge que les choses sont différentes avant de juger que quelque chose <est> identique, de même que pour l'unité et le nombre.

[249, 5] La sixième et dernière conclusion est que les erreurs relativement au repos arrivent de la même manière que relativement au mouvement, ou presque, car, lorsque quelque chose est jugé [250] se mouvoir, qu'il soit au repos et il y a erreur relativement au repos. Cependant, <l'erreur> peut arriver principalement à cause de la lenteur non sensible : d'où, il est possible que quelque chose, par exemple une étoile, se meuve si lentement [250, 10] qu'en mille années, ce mouvement ne soit pas perçu. C'est pourquoi les astronomes disent que nombreux sont les mouvements des étoiles que nous ignorons encore.

---

<sup>380</sup> Cf. AVERROES, *In De anima*, II, comm. 64, 15-20.

À nouveau, selon d'autres <auteurs>, il y aurait erreur, car, dans n'importe quel instant, il y aurait de nouvelles choses qui n'ont jamais existé avant. Et ceci <étant> posé, rien ne serait mû ou au repos, car rien ne serait mû ou ne resterait pendant [250, 15] le temps. Mais cette opinion est insensée et digne de réprobation.

Finalement, je dis que, bien qu'il ne soit pas évident par une évidence du plus haut degré que quelque chose est au repos, cependant d'aucune manière on ne doit le nier; et <cela> est évident par une évidence naturelle. Et c'est pourquoi il est improbable de dire que le monde tout entier serait mû selon un mouvement droit. Et aussi, il est nécessaire que la terre ne soit jamais [250, 20] mue et qu'elle reste toujours en paix.

### <Réponses aux objections>

Relativement aux arguments en <sens> opposé. Relativement au premier <argument>, on nie que « la vision se produise en un instant », car Alhacen montre son opposé<sup>381</sup>; bien plus, <la vision ne se produit pas> dans peu de temps, mais un grand temps est requis, car, si quelque chose se tenait devant les yeux pendant un temps perceptible, il ne serait pas vu : d'où, il n'apparaît pas [250, 25] que le mouvement de la paupière interrompe la vision, et cependant, il en est ainsi.

Relativement au deuxième <argument>, on concède que le sens ne sent que ce qui est présent; mais ce qui est présent n'est pas un quelconque instant, mais un temps court, comme on l'a dit. Et le mouvement n'est pas perçu seulement par le sens externe, comme on l'a dit, mais avec les puissances distinctive et conservative.

[251, 30] Relativement au troisième <argument>, je dis que le mouvement existe. Et du dernier copulé, cette <partie> est vraie : « les parties passée et future sont ». Et, à nouveau, en imaginant un instant, on doit encore concéder que le mouvement est dans un instant, car, dans un instant, le mobile se trouve autrement qu'avant et autrement qu'après, etc. Mais il ne s'ensuit pas, à partir de cela, que l'instant soit la mesure du mouvement, et cependant, pareillement, on concède que, dans l'instant, le mouvement soit.

Relativement au quatrième <argument>, je dis que le mouvement ne modifie pas la vue au sens propre, comme on l'a vu. Mais la *species* visible est mue comme la chose vue.

---

<sup>381</sup> ALHAZEN, *Opticae libri septem*, II, 11, p. 31.

Relativement au cinquième <argument>, je concède que <l'argument> lui-même prouve que le mouvement, s'il est un tel accident, est immatériel, et qu'il ne modifie pas la vue.

[251, 40] Relativement au sixième <argument>, lorsqu'on dit que « plus <le mouvement> serait grand », je <le> concède, sauf s'il y avait un obstacle venant d'ailleurs; maintenant, lorsqu'il y a une vitesse excessive, parfois la chose mue ne se tient pas devant les yeux pendant un temps perceptible, ce qui était requis.

Relativement au septième <argument>, on peut dire qu'un certain mouvement, c'est-à-dire le mouvement [251, 45] de Socrate, est perçu par plusieurs sens par l'intermédiaire de leurs sensibles propres mus par accident. Et on peut dire que cela serait par soi, car il est jugé par le sens que cela est en mouvement, mais il n'est pas jugé par le sens que cela soit un animal. Ou bien on peut dire qu'aucun mouvement n'est un sensible commun; mais on doit comprendre qu'il est commun à tout sens, [251, 50] c'est-à-dire qu'à propos de n'importe quel sens, il est vrai de dire qu'il peut percevoir que son sensible est en mouvement.

## **Livre II, question 21 – Est-ce qu’il y a quatre puissances sensibles internes, à savoir le sens commun, la phantasie, la cogitative et la mémorative ?**

[297, 5] Vingt-et-unièmement, on demande s’il y a quatre puissances sensibles internes, à savoir le sens commun, la phantasie, la cogitative et la mémorative.

### **<Objections>**

On argumente d’abord qu’il y n’a pas une telle puissance <sensible interne>, parce que n’est pas <une puissance> sensitive cognitive cette puissance qui ne peut pas être mue par un objet; [297, 10] maintenant, il en irait ainsi pour de telles puissances internes qui sont posées dans le cerveau, car entre elles et l’objet il y a opacité, par exemple les os et les autres <choses> du même type, <opacité> qui fait obstacle aux espèces des objets extérieurs; par conséquent, il n’y a que des sens externes.

Deuxièmement, <on argumente> qu’il n’y en a pas un si grand nombre, car, si ces sens [296, 15] internes étaient différenciés, ce serait à cause de la diversité de leurs opérations, car on ne les pose pas pour autre chose; mais il n’est pas nécessaire <de les poser> pour cela, car le sens commun possède plusieurs opérations : d’où il voit, et entend, et connaît les objets des sens externes, comme il ressort du texte <du traité *De l’âme*><sup>382</sup>.

Troisièmement, s’ils se différenciaient, alors ils auraient des organes différents, comme il est manifeste [297, 20] à propos des autres sens; maintenant, cela est faux, car le cerveau, qui est un membre unique, est posé comme organe de ces <sens internes>; et ainsi, il n’y a qu’un seul de ces sens <internes>.

Quatrièmement, il semble qu’il suffise d’un seul sens interne, à savoir le sens commun, au regard de tous les sensibles, de même qu’un seul intellect [297, 25] dans l’homme suffit au regard de tous <les intelligibles> qu’il intellige.

Cinquièmement, si on posait un autre sens interne que le sens commun, ou bien ce serait pour juger des actes des sens externes, et ce n’est pas le cas, car cela est fait par le sens

---

<sup>382</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 2, 426 b 13-24.

commun; ou bien, <ce serait> pour composer et diviser relativement aux sensibles, et ce n'est pas le cas, car le sens commun fait la même <chose> [298, 30] lorsqu'il pose une différence entre les objets des sens externes; ou bien ce serait pour connaître des choses qui ne sont pas senties de manière externe, et ce n'est pas le cas, car, si le sens commun ne pouvait pas <faire> cela, alors il ne serait pas cognitif de plus <de choses> que les sens externes.

Sixièmement, Aristote<sup>383</sup> ne semble jamais avoir fait mention [298, 35] de plus de trois <sens internes>, à savoir le sens commun, la phantaisie et la mémoire.

Septièmement, ceux qui établissent l'anatomie du cerveau disent seulement qu'il y a là trois chambres, et ainsi il y a là seulement trois puissances internes relativement à ces trois parties, à savoir l'antérieure, la postérieure et la médiane.

[298, 40] Huitièmement, il semble que la mémorative ne se distingue pas des autres <sens internes>, car une même puissance peut être conservatrice [*reservativa*] et cognitive, comme il est manifeste en ce qui concerne l'intellect, qui est le lieu qui conserve les *species*, comme il ressort du troisième <livre> du <traité> *De l'âme*<sup>384</sup>.

Neuvièmement, on pose que la phantaisie est conservatrice au regard du sens [298, 45] commun, et la mémoire au regard de la cogitative; maintenant, une seule <puissance> conservatrice au regard de tous les sens suffit, à ce qu'il semble; et ainsi, la phantaisie ne se distingue pas de la mémoire.

Dixièmement, il semble qu'il y ait plus de <sens internes que les quatre énumérés>, car il y a aussi une certaine puissance imaginative [*virtus imaginativa*] et une autre estimative; et Aristote pose aussi une [298, 50] différence entre la mémoire et la réminiscence dans l'opuscule *De la mémoire et de la réminiscence*<sup>385</sup>.

### <En sens opposé>

[299] Aristote<sup>386</sup>, Albert<sup>387</sup>, Averroès<sup>388</sup>, Avicenne<sup>389</sup>, Galien<sup>390</sup> et tous les autres auteurs et commentateurs<sup>391</sup> affirment l'opposé.

<sup>383</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 1-3, 424 b 20 - 429 a 9.

<sup>384</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 4, 429 a 28.

<sup>385</sup> ARISTOTELES, *De memoria et reminiscencia*, 1, 449 b 6.

<sup>386</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 1-3, 424 b 20 - 429 a 9.

<sup>387</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III, tract. 1, cap. 2, p. 167, 74-76.

<sup>388</sup> AVERROES, In *De anima*, III, comm. 6, p. 415, 49-51.

<sup>389</sup> AVICENNA, *De anima*, IV, 1, pp. 1-11.

<sup>390</sup> GALIENUS, *De locis affectis*, passim.

### <Division de la réponse>

Premièrement, il faut voir s'il y a un sens interne; deuxièmement, s'il y en a [299, 55] plusieurs, et combien, et pourquoi; et troisièmement, où ils ont l'être et où ils demeurent.

### <Premier point de la réponse : est-ce qu'il y a un sens interne>

Relativement au premier <point>, il faut savoir que sont dits sens externes ceux qui exercent leurs opérations au moyen d'organes visibles de l'extérieur : et il y en a cinq, comme il est connu, et il ne peut pas être démontré qu'il n'y en ait pas un plus grand nombre. Cependant, il ne semble pas vraisemblable ni probable que la nature ait refusé [299, 60] aux hommes un sens <interne>, puisqu'ils sont les plus nobles de tous les animaux; et cela suffit pour la démonstration chez les <êtres> naturels; et nous n'avons pas un autre <sens> si ce n'est l'un des cinq <sens externes>; donc, etc. Mais on appelle sens internes <ceux> qui n'exercent pas leurs actes immédiatement au moyen d'organes visibles de l'extérieur.

[299, 65] Il y a alors une première conclusion : chez les animaux, il y a un sens interne. On le prouve premièrement, parce que nous connaissons dans l'obscurité et nous jugeons des couleurs vues auparavant, et de même à propos des autres <sens>; et cela ne se produit pas au moyen d'un des sens externes; donc, <c'est> au moyen d'un <sens> interne.

[300] Deuxièmement, nous percevons les privations, comme l'obscurité et le silence, [300, 70] et, dans ce cas, le sens externe ne fait rien ni n'est modifié; par conséquent, cela se produit au moyen du <sens> interne : ce qui est manifeste, car nous nous rappelons alors qu'il y avait auparavant un son ou bien de la lumière, et alors la privation est connue au moyen d'une connaissance acquise auparavant [*per habitum prius notum*].

Troisièmement, nous ne pouvons pas [300, 75] juger de plusieurs sensibles communs au moyen seulement du sens externe, par exemple du mouvement et d'une quantité déterminée, et ainsi pour les autres <sensibles communs>, comme il a été dit auparavant.

Quatrièmement, dans les rêves, de nombreuses sensations et connaissances se produisent, non seulement chez les hommes, mais <aussi> chez les brutes, comme il est

---

<sup>391</sup> IOANNES BURIDANUS, In De anima, L. II, Q. 22; THOMAS DE AQUINO, In De anima, III, II et V, 52; Cf. THEMISTIUS, In De anima, V, pp. 205-223.

manifeste d'après les interprétations des songes; et puisque les sens externes ne travaillent alors en rien pour cela, il s'ensuit que [300, 80] cela se produit au moyen de <sens> internes.

Cinquièmement, nous posons une différence entre la blancheur et la douceur; donc, c'est au moyen d'une puissance qui connaît l'une et l'autre; mais aucun sens externe ne connaît l'un et l'autre de ces <sensibles> donc, il y a un <sens> interne, etc.

[300, 85] Sixièmement, nous appréhendons certaines choses dont nous n'avons pas les *species* dans les sens externes, par exemple l'inimitié, ou bien l'amour, ou bien quelque chose de semblable. Et cela échoit aussi aux brutes, par exemple la brebis connaît l'inimitié quand elle voit le loup, et aussi le chien.

La seconde conclusion est que les sens externes ne sentent jamais [300, 90] sans qu'alors les <sens> internes ne sentent. On le prouve, premièrement parce que, si les <sens> internes peuvent connaître lorsque les <sens> externes sont au repos et en l'absence des objets, ils peuvent et font cela de manière beaucoup plus forte lorsque les sensibles sont présents et lorsque les sens externes agissent.

Deuxièmement, en l'absence des sensibles internes, <le sens> ne connaîtrait pas [301, 95] si ce n'est <parce que>, lorsque les objets étaient présents et <les sens> externes agissaient, la *species* aurait été imprimée dans les sens internes; donc, <les sens internes> agissaient alors.

Troisièmement, cela est manifeste d'après Aristote<sup>392</sup>, dans son chapitre sur la phantasie, où il dit que les sensibles mettent en mouvement les sens externes, et ceux-ci mettent à ce moment-là en mouvement [301, 00] les sens internes; donc, le sens interne sent au moment où le <sens> externe sent. Et cela <complète> le premier <point>.

**<Deuxième point de la réponse : est-ce qu'il y a plusieurs sens internes, et combien, et pourquoi>**

Maintenant, concernant le deuxième <point>, je parle<rai> de manière brève et générale. Et il y a un raisonnement [*via*] dont la première conclusion est que, dans le sens, la puissance cognitive est autre que la <puissance> conservative. Ce que prouve Albert<sup>393</sup>, car il semble conforme à la raison [301, 5] que la connaissante soit plus pleine d'esprits mobiles et

<sup>392</sup> ARISTOTELES, De anima, III, 3, 428 b 10-17.

<sup>393</sup> ALBERTUS MAGNUS, De anima, II, tract. 4, cap. 7, p. 157, 53-64.

sensitifs, et la conservative soit plus inébranlable et au repos. Et en vue de cette fin, la nature a fait ces puissances distinctes et dans des parties distinctes.

La deuxième conclusion est qu'il y a deux <puissances> cognitives internes, à savoir le sens commun et la cogitative, qui ainsi diffèrent parce que [301, 10] le sens commun connaît les sensibles qui causent les *species*; mais la cogitative connaît en outre les choses qui n'ont pas de *species*, par exemple l'inimitié et l'amour, etc. : c'est pourquoi elle est une puissance supérieure et plus spirituelle que le sens commun.

La troisième conclusion est qu'il y a, de manière correspondante, deux puissances [301, 15] conservatrices, à savoir la phantasie pour le sens commun et la mémoire pour la cogitative. Elles sont différentes, car la phantasie conserve les *species* des sensibles externes et <elle ne les conserve> pas très longtemps; mais la mémoire conserve de telles *species*, et en outre, les manières de discourir et de connaître les choses insensibles, comme l'inimitié, etc., et en outre, pendant un plus grand temps. C'est pourquoi <la mémoire> est plus parfaite [302, 20] et plus noble que la phantasie. Donc, il est clair combien il y a <de puissances internes> et pourquoi.

Maintenant, il y a une autre théorie [*via*]. On peut ainsi poser qu'il y a une certaine puissance interne qui est dite sens commun. Il est nécessaire de poser celle-ci afin qu'elle établisse la différence entre les sensibles des sens externes, et cela est sa fonction. La seconde <puissance> est la phantasie, qui conserve les *species* [303, 25]; non seulement elle conserve, mais aussi elle compose et divise et connaît. Et la cause en est que, si elle était seulement conservative, alors elle ne serait pas dite cognitive en termes propres, mais pendant qu'elle conserve, elle est appelée phantasie, et lorsqu'elle connaît en acte, elle est appelée imaginative. La troisième puissance est la cogitative qui, comme on l'a dit, connaît l'inimitié et de telles <choses>. [302, 30] La quatrième <puissance> est la mémorative, qui non seulement est conservatrice, mais avec cela, est discursive; et lorsqu'elle discourt ainsi, alors il y a réminiscence.

Et il faut savoir que ces <choses qui viennent d'être exposées> ne sont pas démontrables, mais sont vraisemblables; et c'est ainsi que l'ont établi des auteurs<sup>394</sup>. D'où, on pourrait soutenir [302, 35] qu'il y a seulement deux de ces puissances, dont l'une est la cognitive qui, selon qu'elle connaît de différentes manières, tel que dit précédemment, est

---

<sup>394</sup> Cf. IOANNES BURIDANUS, In De anima, L. II, Q. 22, p. 398, 87-93.

appelée de divers noms, par exemple sens commun, imaginative et cogitative ; l'autre est la conservatrice qui, selon qu'elle conserve les choses pendant un temps plus court, est dite phantasie, et lorsqu'elle <les conserve> pendant un temps plus long, [302, 40] est appelée mémoire. Et il ne semble pas nécessaire de poser un plus grand nombre <de puissances internes>.

Maintenant, si on dit que, pour la même raison, on dira qu'il y a une seule <puissance interne> qui, aussi à cause d'un acte, est appelée conservatrice, et à cause d'un autre <acte> <est appelée> imaginative, etc., on répond que les anciens ont été poussés à poser une distinction réelle entre ces <puissances>, car, tandis que l'homme est blessé dans la partie [303, 45] arrière de sa tête, alors la mémoire, et non l'imaginative, est affaiblie ou détruite. C'est pourquoi c'est un indice que la puissance existant dans cette partie et dans cet organe est mémorative et non imaginative. Et s'il est blessé dans la partie antérieure, alors, inversement, l'imaginative, et non la mémorative, est affaiblie.

### **<Troisième point de la réponse : où les sens internes ont l'être et où ils demeurent>**

[303, 50] Maintenant, brièvement à propos du troisième <point>, en maintenant qu'il y a quatre puissances distinctes non seulement selon la raison, mais <aussi> selon le sujet et l'organe, quelques uns disent que le sens commun se trouve dans le cœur; d'autres qu'il se trouve dans une partie interne du cerveau et la phantasie dans la partie antérieure, la cogitative dans le milieu et la mémoire dans la partie la plus arrière. Le Commentateur<sup>395</sup> prouve d'ailleurs cela à propos de la phantasie – ou bien, [303, 55] ce qui revient au même, <à propos de> l'imaginative – et de la mémoire dans son traité *De la mémoire et de la réminiscence* à cause des indices qui ont été posés auparavant.

D'une autre manière, on pourrait dire que, selon les médecins, il y a trois chambres dans le cerveau. Dans la première se trouve le sens commun, dans la deuxième, l'imaginative ou phantasie, et dans la plus arrière, la mémoire. Et alors, dans une certaine veine ou conduit [303, 60] qui se trouve entre les deuxième et troisième chambres, se tient la puissance cogitative; et c'est là que se trouve son organe, à savoir entre l'imaginative et la mémoire. Par conséquent, il

---

<sup>395</sup> AVERROES, In De memoria et reminiscentia, p. 57, 195<sup>vb</sup>, 48-51.

y a quatre puissances, ou sens, internes. La première est dite sens commun, la deuxième est appelée parfois phantaisie et parfois imaginative : phantaisie à cause de la conservation et imaginative à cause [303, 65] de l'acte; la troisième est dite cogitative ou estimative : cogitative chez les hommes, estimative chez les brutes, selon Avicenne<sup>396</sup>; la quatrième est appelée mémoire et réminiscence : mémoire à cause de la conservation et réminiscence à cause de l'acte.

### <Réponses aux objections>

Relativement aux arguments en sens contraire. Relativement au premier, lorsqu'on dit qu'elle ne [304, 70] peut pas être mue par les objets, on dit au contraire qu'elle le peut, mais cela par l'intermédiaire des sens externes. D'où, dans le livre *Des species*<sup>397</sup>, il est dit que la *species* de la couleur est multipliée dans l'organe par l'intermédiaire de l'âme selon une ligne sinuose, et suivant cela, la puissance qui est dans le cerveau peut voir, bien qu'entre elle et le corps visible il y ait un corps opaque.

[304, 75] Relativement au second <argument>, on concède que <le sens interne> est différencié à cause de ses diverses opérations et ses divers organes, comme il a été clarifié.

Relativement au troisième <argument>, je dis que, bien que le cerveau soit un seul membre entier, il possède cependant des parties et des chambres, comme il a été clarifié.

Relativement au quatrième <argument>, je dis qu'il n'en va pas de même pour le sens et l'intellect, car [304, 80] un seul intellect intellige divers intelligibles de manière immédiate, et plusieurs sensibles ne sont pas sentis de manière immédiate, sauf par l'intermédiaire de différents sens.

Relativement au cinquième <argument>, je concède que la cogitative est autre que le sens commun à cause de la troisième <raison>, à savoir pour cette raison qu'elle connaît d'autres <choses> que [304, 85] les sensibles externes, etc. Et lorsqu'on dit que le sens commun ne connaîtrait pas plus <de choses> que les <sensibles> externes, je le concède, mais il connaît selon une autre manière, car il compose et divise et pose une différence, etc.

---

<sup>396</sup> AVICENNA, *De anima*, IV, 1, p. 11.

<sup>397</sup> ROGIERUS BACON, *De multiplicatione specierum*, II, pp. 407-552; pp. 463-464.

Relativement au sixième <argument>, je dis qu'Aristote<sup>398</sup> prend souvent la phantasie proprement pour le second sens interne, et parfois improprement, pour [304, 90] le troisième <sens interne>, à savoir pour la cogitative.

Relativement au septième <argument>, on a parlé des chambres du cerveau ci-dessus.

Relativement au huitième <argument>, Albert<sup>399</sup> dirait que la conservative se distingue de la cognitive en raison de la cause assignée.

Relativement au neuvième <argument>, lorsqu'on dit qu'« il suffit d'une <puissance> conservative », on le nie, [305, 95] car différentes <puissances> conservent et même <conservent> différentes <choses>, comme il a été vu.

Relativement au dixième <argument>, je dis que la mémoire et la réminiscence ne sont pas des puissances différentes, mais on les appelle ainsi en raison de la cause assignée. Ou bien, on peut dire que la réminiscence est une action et un discours de toutes les puissances internes simultanément pour ramener quelque chose à la mémoire. Donc, [305, 00] etc. Et on a répondu ainsi à cette question.

Se terminent <ici> les questions sur le deuxième livre du <traité> *De l'âme* données par le maître Nicole Oresme.

---

<sup>398</sup> ARISTOTELES, *De anima*, III, 3, 428 a 5-16.

<sup>399</sup> ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, II, tract. 4, cap. 7, p. 157, 53-64.