

LA PSICOLOGIA DI ARISTOTELE  
IV Seminario Internazionale su Aristotele  
Padova, 13-15 mars 2008

**Comment la pensée dépend-elle de l'imagination ?**

**Annick Stevens (Université de Liège)**

Dans la psychologie d'Aristote (*De anima* et *Parva Naturalia*), l'image, produite par la *phantasia* à partir de la sensation, est présentée comme nécessaire à la pensée de deux manières, à deux étapes différentes du processus cognitif. La première de ces étapes est le processus de constitution des notions générales par l'induction, la deuxième est la pensée d'une notion déjà constituée.

Le processus inductif consiste, comme on le sait, en la rétention et la comparaison d'une multiplicité d'images<sup>1</sup> semblables aboutissant, spontanément ou intentionnellement, à la production d'une forme générale qui constitue leur essence commune. Celle-ci est désormais pensable, définissable et reconnaissable dans de nouvelles expériences. Puisque la réactualisation et les diverses opérations de comparaison portant sur les images obtenues par la sensation sont effectuées par l'imagination, il est évident qu'en ce sens l'intellection est dépendante de l'imagination<sup>2</sup>.

Mais à côté de cela, Aristote affirme à trois reprises qu'il n'est pas possible de penser sans image, dans des contextes qui ne semblent pas concerner le processus d'induction mais la pensée des notions générales déjà acquises. L'explication qu'il donne de cet autre type de dépendance de la pensée par rapport à l'image n'est pas tout à fait claire et les rares études qui lui ont été consacrées n'ont pas permis de rendre compte précisément de ce qu'Aristote a voulu indiquer<sup>3</sup>. C'est pourquoi, je tenterai de répondre aux questions suivantes, qui me semblent essentielles pour notre compréhension de sa théorie :

- la même dépendance vaut-elle pour la pensée pratique et pour la pensée théorique, et d'autre part, pour la pensée des termes simples et pour la pensée discursive ?

---

<sup>1</sup> Je traduis *phantasma* par « image » et *phantasia* par « imagination », tout en rappelant qu'il ne faut pas entendre par là seulement les données visuelles mais les données sensorielles issues des cinq sens.

<sup>2</sup> Voir principalement *Anal. Post.* II 19 ; *Métaph.* A, 981a 6 ; *Eth. Nic.* VI 12, 1143 b 4-5 ; *De sensu*, 6, 445 b 3-20. On lira avec intérêt sur cette question l'étude de Charles Kahn, « The Role of *NOUS* in the Cognition of First Principles in *Post. Anal.* II 19 », in E. Berti (ed.), *Aristotle on Science: The Posterior Analytics*. Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum, Padova, 1981.

<sup>3</sup> Ainsi, Jean-Louis Labarrière, dans son étude « Jamais l'âme ne pense sans phantasme » (in P.-M. Morel (éd.), *Aristote et la notion de nature*, PU Bordeaux, 1997, p. 149-179) reste hésitant sur la portée du rôle de condition de possibilité de la pensée que joue l'imagination, lorsqu'il conclut : « Bien que nous ne puissions rien penser sans phantasme, donc que nous ayons besoin du corps et des sens pour penser, la pensée en acte reste indépendante du corps ». À l'inverse, Cornelius Castoriadis radicalise peut-être à l'excès l'importance de l'imagination dans l'opération de pensée, pour la rapprocher de son propre concept d'imagination instituante : « De ce qu'elle fournit, on ne saurait dire dans l'horizon aristotélicien ni qu'il est, au sens de la *ousia*, ni qu'il n'est absolument pas. Beaucoup plus même, elle met en question, par rétroaction, aussi bien le mode d'accès du *nous* à ses pensables propres, aux essences, que les déterminations fondamentales de tout étant et finalement l'ontologie comme telle. » (« La découverte de l'imagination », in : *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Paris, Seuil Points Essais, 1986, p. 409-454, voir p. 449-450). Cependant, si l'on excepte la revendication d'éclatement des catégories fondamentales de l'ontologie aristotélicienne, son étude apporte une compréhension en profondeur dont il est bon de s'inspirer pour dépasser le niveau trivial de la lecture.

- l'image doit-elle être comprise comme une véritable condition de possibilité de l'acte de penser ou bien comme un simple accompagnement de celui-ci ?

- notre expérience de la pensée confirme-t-elle le type de dépendance qu'Aristote a mise en évidence ?

La première question a constitué un enjeu historique important car, comme le rappelle Jean-Louis Labarrière, les commentateurs néoplatoniciens, qui voulaient assurer la plus grande indépendance possible de l'intellect par rapport au corps, ont considéré que la dépendance ne concernait que la pensée pratique, alors que deux des trois passages mentionnent manifestement la pensée théorique<sup>4</sup>.

Il est temps de citer ces trois passages, avant de les examiner dans leur contexte respectif.

(1) « Le fait de sentir est semblable au fait de simplement dire et penser, mais lorsque c'est agréable ou pénible, comme si elle affirmait ou niait, l'âme poursuit ou fuit<sup>5</sup>. [...] Les images sont pour l'âme dianoétique comme des sensations, et lorsqu'elle affirme ou nie un bien ou un mal, elle le fuit ou le poursuit ; c'est pourquoi jamais l'âme ne pense sans image. [...]

La faculté de penser pense les formes dans les images, et elle définit en quelque sorte en elles ce qu'il faut poursuivre et fuir, et, indépendamment de la sensation, lorsqu'on s'attache aux images, on est mû ; par exemple, en sentant la torche parce qu'on sent du feu, et en la voyant bouger grâce à la sensation commune, on comprend que c'est un ennemi ; d'autre part, lorsque, grâce aux images ou aux pensées qui sont dans l'âme, comme si l'on voyait, on raisonne et on délibère sur le futur par rapport au présent, et lorsqu'on dit qu'il y a là de l'agréable ou du pénible, alors on fuit ou on poursuit. » (*De anima*, III, 7, 431 a 8-17 ; b 2-9)<sup>6</sup>.

(2) « Puisqu'il n'existe aucune chose séparée, semble-t-il, à côté des grandeurs sensibles, les intelligibles se trouvent dans les formes sensibles, ceux qui sont dits par abstraction et ceux qui sont des états et des affections des choses sensibles. Et en raison de cela on ne pourrait rien apprendre ni comprendre sans sentir, et lorsqu'on étudie, nécessairement on étudie en même temps une certaine

---

<sup>4</sup> Simplicius, 5, 6-20 ; Philopon, trad. lat. Moerbeke, 97, 8-98, 44.

<sup>5</sup> Le sujet n'est pas explicite mais le plus probable est qu'il s'agisse de l'âme, car il doit être féminin et le même pour les participes et pour les verbes. Dans la phrase suivante il est précisé que la faculté de l'âme responsable de ces mouvements est τὸ ὀρεκτικὸν καὶ τὸ φευκτικόν.

<sup>6</sup> τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν· ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφάσα ἢ ἀποφάσα διώκει ἢ φεύγει· [...] τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ὑπάρχει, ὅταν δὲ ἀγαθὸν ἢ κακὸν φήσῃ ἢ ἀποφήσῃ, φεύγει ἢ διώκει· διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ. [...] τὰ μὲν οὖν εἶδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, καὶ ὡς ἐν ἐκείνοις ὄρισται αὐτῷ τὸ διωκτὸν καὶ φευκτόν, καὶ ἐκτὸς τῆς αἰσθήσεως, ὅταν ἐπὶ τῶν φαντασμάτων ἦ, κινεῖται· οἷον, αἰσθανόμενος τὸν φρυκτὸν ὅτι πῦρ, τῇ κοινῇ ὄρων κινούμενον γνωρίζει ὅτι πολέμιος· ὅτε δὲ τοῖς ἐν τῇ ψυχῇ φαντάσμασιν ἢ νοήμασιν, ὡσπερ ὄρων, λογίζεται καὶ βουλεύεται τὰ μέλλοντα πρὸς τὰ παρόντα· καὶ ὅταν εἴπῃ ὡς ἐκεῖ τὸ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, ἐνταῦθα φεύγει ἢ διώκει.

Le texte grec est celui de W. D. Ross, *Aristotle. De anima*. Edited with Introduction and Commentary, Oxford, Clarendon Press, 1961.

image ; car les images sont comme les sensations, si ce n'est qu'elles sont sans matière<sup>7</sup>. Et l'imagination est autre chose que l'affirmation et la négation, car le vrai ou le faux sont une combinaison de pensées. Mais en quoi les premières pensées diffèrent-elles du fait d'être des images ? Ou bien les autres non plus ne sont pas des images, mais ne sont pas sans images. » (*De anima*, III 8, 432 a 3-14)<sup>8</sup>.

(3) « Puisque nous avons déjà parlé de l'imagination auparavant, dans le traité de l'âme, ajoutons qu'il n'est pas possible de penser sans image ; en effet, il arrive dans le penser la même affection que dans le tracer : sans avoir besoin que la quantité du triangle soit déterminée, nous le traçons cependant déterminé quant à la quantité ; et celui qui pense, de la même manière, même s'il ne pense pas une quantité, se pose devant les yeux une quantité mais ne la pense pas en tant que quantité. Et si la nature de la chose fait partie des quantités, mais est indéterminée, il se pose une quantité déterminée mais la pense seulement en tant que quantité. Pour quelle raison donc n'est-il possible de rien penser sans le continu, ni sans le temps les choses qui ne sont pas dans le temps, c'est un autre raisonnement ; mais il est nécessaire de connaître la grandeur et le mouvement par le même moyen que le temps, et l'image est une affection de la sensation commune, de sorte que, manifestement, la connaissance de ceux-là se fait par la première faculté sensitive. » (*De memoria* 1, 449 b 30 - 450 a 12)<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> πλὴν ἄνευ ὕλης : certes, les formes sensibles sont également senties sans la matière (II 12, 424 a 18-19 ; III 2, 425 b 23-24), mais la distinction peut signifier soit que les images n'ont pas besoin que l'objet sensible soit présent (cf. III 3, 428 a 8-9), soit que l'imagination se fait sans la participation de l'organe sensoriel qui est matériel.

<sup>8</sup> ἐπεὶ δὲ οὐδὲ πρᾶγμα οὐθὲν ἔστι  
παρὰ τὰ μεγέθη, ὡς δοκεῖ, τὰ αἰσθητὰ κεχωρισμένον, ἐν  
τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἔστι, τὰ τε ἐν ἀφαι-  
ρέσει λεγόμενα καὶ ὅσα τῶν αἰσθητῶν ἔξεις καὶ πάθη.  
καὶ διὰ τοῦτο οὔτε μὴ αἰσθανόμενος μηθὲν οὐθὲν ἂν μάθοι  
οὐδὲ ξυνεῖη, ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμα τι  
θεωρεῖν· τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματά ἐστι,  
πλὴν ἄνευ ὕλης. ἔστι δ' ἡ φαντασία ἕτερον φάσεως καὶ  
ἀποφάσεως· συμπλοκὴ γὰρ νοημάτων ἐστὶ τὸ ἀληθὲς ἢ  
ψεῦδος. τὰ δὲ πρῶτα νοήματα τί διοίσει τοῦ μὴ φαν-  
τάσματα εἶναι; ἢ οὐδὲ τᾶλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ  
φαντασμάτων.

Sur le τᾶλλα de la ligne 13, remplacé par certains éditeurs par ταῦτα, voir ci-dessous note 20.

<sup>9</sup> ἐπεὶ δὲ περὶ φαντασίας εἴρηται πρό-  
τερον ἐν τοῖς περὶ ψυχῆς, καὶ νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσμα-  
τος - συμβαίνει γὰρ τὸ αὐτὸ πάθος ἐν τῷ νοεῖν ὅπερ καὶ ἐν  
τῷ διαγράφειν· ἐκεῖ τε γὰρ οὐθὲν προσχρώμενοι τῷ τὸ πο-  
σὸν ὠρισμένον εἶναι τοῦ τριγώνου, ὅμως γράφομεν ὠρισμένον  
κατὰ τὸ ποσόν, καὶ ὁ νοῶν ὡσαύτως, κἂν μὴ ποσὸν νοῆ,  
τίθεται πρὸ ὀμμάτων ποσόν, νοεῖ δ' οὐχ ἢ ποσόν· ἂν δ' ἡ  
φύσις ἢ τῶν ποσῶν, ἀορίστων δέ, τίθεται μὲν ποσὸν ὠρισμέ-  
νον, νοεῖ δ' ἢ ποσὸν μόνον - διὰ τίνα μὲν οὖν αἰτίαν οὐκ ἐν-  
δέχεται νοεῖν οὐδὲν ἄνευ συνεχοῦς, οὐδ' ἄνευ χρόνου τὰ μὴ  
ἐν χρόνῳ ὄντα, ἄλλος λόγος· μέγεθος δ' ἀναγκαῖον γνωρί-  
ζειν καὶ κίνησιν ᾧ καὶ χρόνον· καὶ τὸ φάντασμα τῆς  
κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν· ὥστε φανερόν ὅτι τῷ πρώτῳ  
αἰσθητικῷ τούτων ἢ γνώσις ἐστίν.

## 1. L'imagination dans la pensée pratique

Le premier passage dans lequel apparaît la dépendance de la pensée vis-à-vis de l'image constitue le début de la recherche sur les facultés qui interviennent dans l'action et expliquent les déplacements des animaux.

Dans la première partie du texte, il est explicitement question de l'activité dianoétique, c'est-à-dire de celle qui construit propositions et raisonnements, et non de l'intellection des formes isolées ; le νοεῖν de la ligne 17 signifie donc « penser » au sens de « raisonner », comme l'indique aussi le fait que, revenant sur la même question après une courte digression, Aristote désigne la même activité par les verbes λογίζεται καὶ βουλεύεται (431 b 7-8)<sup>10</sup>. La sensation et l'imagination fournissent soit des données simples soit des données accompagnées de l'attribut « agréable » ou « pénible ». La première le fait en présence de l'objet sensible, la seconde en son absence, et en outre celle-ci est capable de représenter des situations futures comme conséquences possibles de notre action présente. Il n'est pas encore clair à ce stade de savoir si, à côté de la faculté sensorielle et du désir, une instance supplémentaire est nécessaire pour agencer ces données dans le raisonnement pratique ; les verbes utilisés semblent favoriser l'intervention de la διάνοια, mais Aristote précisera plus tard que le calcul et la délibération peuvent aussi être des opérations de l'imagination en tant que raisonnante : « Toute imagination est soit raisonnante (λογιστική) soit sensitive ; de cette dernière les autres animaux aussi participent » (III 10, 434 a 29-30). Le raisonnement pratique dépend donc doublement de l'expérience sensible, d'abord parce que la délibération est suscitée par une situation qui se présente aux sens, ensuite en tant que l'expérience proprement dite, c'est-à-dire la comparaison de situations déjà vécues, est nécessaire au jugement. La délibération n'aurait pas d'objet sans la sensation ou l'imagination d'une situation dans laquelle il faut agir, et sans l'imagination des diverses possibilités d'action qu'elle recèle. En outre, même si nous mettons en œuvre une délibération en guise d'exercice indépendamment de toute situation réelle, nous aurons également recours à l'imagination des multiples actions possibles. La raison en est qu'on ne délibère que sur les cas particuliers, et que ceux-ci prennent toujours la forme de données sensibles.

Cependant, dans la deuxième partie du texte, il semble que la pensée au sens strict soit également introduite dans le processus, dotée d'un rôle qui n'est plus celui du raisonnement. Il est en effet question de formes qui sont objets de l'intellection, et de pensées (431 b 7 : νοήμασιν) conjointes aux images dans la fonction de fournir des éléments au raisonnement.

Quelles sont donc ces notions saisies par un acte noétique ? Au contraire des images qui sont des formes sensibles toujours particulières, les formes pensées par la faculté noétique sont nécessairement des notions générales. Il est donc affirmé ici que les notions générales sont pensées dans les images et qu'en celles-ci<sup>11</sup> est défini ce qu'il faut fuir ou poursuivre. La proposition « on

---

Le texte grec est celui de W. D. Ross, *Aristotle. Parva Naturalia. A revised text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1955, sauf pour les lignes 11-12 où je maintiens la leçon des manuscrits tandis que Ross reporte trois lignes plus bas la proposition « et l'image est une affection de la sensation commune ». Certes, le raisonnement serait valable aussi sans cette proposition, car les continus sont d'abord connus par les sensations, et ensuite la même faculté sensitive (commune ou première) en permet l'imagination. Mais, dans le présent contexte, c'est leur présentation par l'imagination qu'il faut affirmer et attribuer à la faculté sensitive, de sorte que la mention de l'image est nécessaire.

<sup>10</sup> Sur l'usage de νοῦς ou νοεῖν au sens de « raisonner », voir notamment *De an.* III 4, 429 a 23 : λέγω δὲ νοῦν ὃ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἢ ψυχὴ.

<sup>11</sup> À la ligne 431 b 3, « en elles » (ἐν ἐκείνοις) peut grammaticalement renvoyer aussi bien aux εἶδη qu'aux φαντάσμασι de la ligne précédente. Pour le sens aussi, ce qu'il faut fuir ou poursuivre pourrait être défini soit dans les images soit dans les notions pensées. Cependant, la restriction apportée par le ὡς me semble s'appliquer plutôt aux

comprend que c'est un ennemi » signifie que la vision de la torche suscite en nous la pensée de la notion d'ennemi, que nous avons précédemment acquise par induction. Ensuite, à partir du moment où des éléments noétiques interviennent dans le raisonnement, c'est désormais la faculté noétique qui « définit ce qu'il faut poursuivre et ce qu'il faut fuir », cette fois dans une opération discursive de raisonnement. Dans le présent texte ne sont cités comme objets du désir et de l'aversion que l'agréable et le pénible, c'est-à-dire ceux qui sont fournis par les sens, mais dans d'autres passages Aristote évoque d'autres espèces du bon et du mauvais, en particulier les valeurs morales comme le juste et l'injuste, qui n'interviennent que dans les raisonnements pratiques humains car ils sont nécessairement fournis par la pensée<sup>12</sup>.

Le texte le plus complet relativement aux trois facultés susceptibles de fournir des objets au désir est celui qui décrit le « syllogisme pratique » dans le *De motu animalium* :

« La conclusion qui advient à partir des deux prémisses est l'action, par exemple, lorsqu'on pense que tout homme doit marcher, et qu'on est soi-même un homme, aussitôt on marche, tandis que si l'on pense qu'aucun homme ne doit marcher maintenant, et qu'on est soi-même un homme, aussitôt on se met en repos. [...] Lorsqu'on est effectivement en rapport avec la fin, soit par la sensation soit par l'imagination soit par l'intellect (τῷ νοῷ), ce que l'on désire, on le fait aussitôt, car l'acte du désir se produit au lieu de celui d'interrogation ou de pensée (νοήσεως). « Il faut que je boive », dit l'appétit ; « ceci est à boire », a dit la sensation ou l'imagination ou l'intellect (ὁ νοῦς) ; et aussitôt on boit. » (7, 701 a 12-15, 29-33).

La majeure « tout homme doit marcher » doit être fournie par la pensée, pour deux raisons : d'abord, parce que c'est une proposition générale et que l'imagination ne peut fournir que des propositions particulières ; ensuite parce qu'elle n'indique pas seulement une fin agréable mais une fin véritablement bonne. C'est pour cette raison, en effet, que la pensée est dite toujours correcte (*De an.* III, 10, 433 a 26-27 : νοῦς μὲν οἶν πᾶς ὀρθός ἐστιν), parce qu'elle indique le bon réel, tandis que l'imagination n'indique que le bon apparent. En ce sens, la pensée fournit des éléments au raisonnement de la même manière que les images.

Pour en revenir à notre texte principal, ces éléments noétiques nécessaires au raisonnement sont dits pensés *dans* les images, ce qui indique une certaine dépendance vis-à-vis de celles-ci. Cette dépendance n'est pas celle de l'induction, car les notions ne sont pas constituées au moment même où l'homme se trouve dans la situation à laquelle il doit réagir. On ne peut pas dire non plus qu'une situation pratique soit *nécessaire* pour susciter ce type de pensée (celle d'une notion ou d'une utilité générale), car, une fois celles-ci acquises, nous pouvons les penser à notre guise<sup>13</sup>. Si nous prenons l'exemple du juste et de l'injuste, il nous semble que nous pouvons penser ces notions sans avoir recours à aucune autre faculté ni représentation particulière, en les analysant en leurs composants définitionnels. Le passage ne dirait dès lors rien de plus que ceci : lorsque nous sommes dans une situation qui nous pousse à délibérer, nous pensons certaines notions dans les scènes présentées, mais cela n'implique pas que *chaque fois* que nous pensons certaines notions, nous devons nous présenter aussi les scènes correspondantes. Or, c'est précisément cette dernière dépendance qui sera affirmée dans les deux autres passages.

## 2. L'imagination dans la pensée théorique

---

images : c'est *comme* en elles qu'on définit, car ce n'est pas directement dans la torche que l'on identifie le danger mais dans la notion d'ennemi qu'elle suscite.

<sup>12</sup> Les aspects moraux sont surtout développés dans *Ethique à Nicomaque* VI, 2-5.

<sup>13</sup> Cf. *De an.* II 5, 417 a 27-28 : βουλευθεὶς δυνατὸς θεωρεῖν, ἂν μή τι κωλύσῃ τῶν ἕξωθεν ; b 24 : νοῆσαι μὲν ἕπ' αὐτῷ, ὁπόταν βούληται.

Le deuxième texte peut également être divisé en deux parties, dont la première, qui couvre les lignes 432 a 3-10, établit la relation de dépendance de la pensée par rapport à la sensation et à l'imagination, tandis que la seconde partie, qui couvre les lignes 10 à 14, évoque la différence entre le simple et le complexe, à la fois pour les pensées et pour les images. Il est d'abord rappelé que les formes intelligibles sont toutes issues des formes sensibles et que leur constitution dépend donc des sensations et de la réactivation des sensations par l'imagination. Deux sortes de formes intelligibles sont mentionnées :

- celles qui sont par abstraction, c'est-à-dire les mathématiques ;
- les états et affections des choses sensibles, c'est-à-dire à la fois les propriétés sensibles prises en général et les propriétés non sensibles des corps animés, comme les vertus et les vices des âmes.

La proposition « on ne pourrait rien apprendre ni comprendre sans sentir » fait manifestement référence à l'induction puisqu'il s'agit de la première acquisition du savoir. Mais ensuite, la proposition « lorsqu'on étudie, nécessairement on étudie en même temps une certaine image », peut être comprise soit comme la poursuite de la même description, soit comme renvoyant cette fois à la considération d'un concept déjà constitué. En effet, le verbe θεωρεῖν peut signifier, chez Aristote, aussi bien la construction d'un savoir que l'actualisation d'un savoir acquis<sup>14</sup>. La tendance à choisir la deuxième interprétation est généralement fondée sur un rapprochement entre ce passage et celui du *De memoria*, dans lequel Aristote affirme qu'on ne peut penser le triangle en général sans qu'en même temps nous apparaisse une image de triangle (ce sera notre troisième texte). Mais il faut se garder des projections rétrospectives et chercher d'abord le sens le plus probable à même le texte présent. Or, s'il est vrai qu'une image n'est jamais apprise ou construite, de sorte que la θεωρία à son propos est toujours un acte de réactualisation et non un processus d'induction, il n'en va pas de même pour le concept qui en dépend<sup>15</sup>.

Je vois cependant deux indices en faveur de la pensée d'un concept déjà acquis. Le premier est la coordination des deux propositions aux lignes 7-9 par « οὐτε ... ὅταν τε », qui indique deux situations différentes : « à la fois on ne pourrait rien apprendre... et on ne peut penser (sous-entendu : ce qu'on a appris) ». Le deuxième indice est que, si θεωρεῖν signifiait ici construire un concept par induction, le « ἅμα » conviendrait mal car il ne s'agirait pas de deux opérations simultanées mais d'une seule opération, l'observation des cas particuliers constituant la θεωρία elle-même ; en outre le singulier φάντασμα ne conviendrait pas car on ne fait pas d'induction à partir d'un seul exemple. Je pense pouvoir conclure de là qu'il s'agit bien ici de la pensée d'un concept acquis et de son accompagnement par une image.

La deuxième partie du passage présente plusieurs difficultés d'interprétation, notamment celle de savoir comment elle se rattache à ce qui précède et pourquoi Aristote ne semble pas répondre explicitement à sa question. Ce qui est clair, c'est qu'elle introduit la thématique du vrai et du faux, et qu'elle met ces notions en rapport avec la combinaison de termes, ce qui est habituel chez Aristote. L'introduction du vrai et du faux peut s'expliquer dès lors par le souci d'écartier un risque

---

<sup>14</sup> Le verbe est fréquemment employé pour désigner l'actualisation seconde, c'est-à-dire l'exercice de la science, par opposition à sa possession susceptible d'être utilisée (cf. *Phys.* VIII 4, 255 a 34-b 7 ; *De generatione animalium*, 735 a 9-11 ; *Métaphys.* Δ 7, 1017 a 35-b 6 ; Θ 6, 1048 a 32-35). D'autre part, il est employé comme synonyme de σκοπεῖσθαι (*Phys.* III 5, 204 b 10) ou d'ἐπισκοπεῖν (*Métaphys.* Γ 1, 1003 a 21-24), pour évoquer la recherche des propriétés par soi d'un objet, ce qui correspond plutôt à l'acquisition de la science.

<sup>15</sup> Le choix textuel qui se pose à la ligne 432 a 8, entre l'accusatif φάντασμα τι et le datif φαντάσματος, n'est pas déterminant pour cette question, car « étudier grâce à une image » ou « étudier une image » sont valables aussi bien s'il s'agit de construire un concept que s'il s'agit de le réactiver. On trouve l'accusatif notamment en *De mem.* 1, 450 b 24-451 a 2, où θεωρεῖν φάντασμα signifie « regarder », « observer », « considérer » une image, en tant que telle ou en tant que la chose qu'elle représente.

de fausseté qui s'étendrait des images aux pensées, si les pensées se servent d'images fausses. Pour écarter ce danger, un raisonnement bien construit dirait :

- (1) le vrai et le faux concernent la combinaison de termes, que ce soit de sensations, d'images ou de pensées<sup>16</sup> ;
- (2) or, toutes les images ne sont pas des combinaisons ;
- (3) donc toutes les images ne sont pas susceptibles d'être vraies ou fausses ;
- (4) donc toutes les pensées qui se servent d'images ne sont pas fausses.

Au lieu de quoi, Aristote écrit :

- (a) l'imagination est autre chose que l'affirmation et la négation<sup>17</sup> ;
- (b) car le vrai et le faux sont une combinaison de pensées.

On peut considérer que ces deux propositions expriment en raccourci le raisonnement complet, si (a) équivaut à (2) et (b) à (1), les deux conclusions étant implicites. Cependant, pour que (b) soit équivalent à (1), il faut admettre que νόημα possède un sens plus large que la pensée au sens strict, qui inclut l'imagination, suivant l'usage le plus fréquent dans la langue courante et chez certains philosophes antérieurs<sup>18</sup>. Je pense qu'il faut admettre cet usage ici, faute de quoi la déduction ne serait pas correcte, car, si dans la pensée le vrai et le faux ne surgissent que par la combinaison, il ne s'ensuit pas qu'il en va de même pour l'imagination et que l'image simple n'est ni vraie ni fausse<sup>19</sup>. C'est dès lors en raison de cet usage élargi du terme νόημα que surgit la question de savoir ce qui distinguera les premières pensées des images. Dans ce contexte, il est clair que τὰ πρῶτα νοήματα doit désigner les notions simples, qui ne dissimulent aucune combinaison et dont la saisie par l'intellect est, par conséquent, toujours ontologiquement vraie.

La réponse d'Aristote au risque signalé d'indistinction consiste à dire que, non seulement les premières pensées, mais aussi les autres, ne sont pas des images mais ne sont pas sans les images. La raison pour laquelle aucune pensée ne doit être confondue avec une image ne se trouve pas dans cette proposition, comme on s'y attendrait, mais dans la conclusion implicite du raisonnement

---

<sup>16</sup> Cf. *De an.* III 3, 428 b 25-30 : c'est la combinaison qui introduit l'erreur, tant dans les sensations que dans les *phantasiai* qui les suivent, de sorte que celles des propres sont toujours vraies, tandis que celles des sensibles communs et des sensibles par accident peuvent être vraies ou fausses. Cf. aussi A. Stevens, « Unité et vérité de la *phantasia* chez Aristote », *Philosophie antique*, n°6, 2006, p. 181-199.

<sup>17</sup> Il est unanimement admis que φᾶσις peut être mis pour κατάφασις lorsqu'il est joint à ἀπόφασις ; il y en a plusieurs autres exemples, notamment III 6, 430 b 26 et 7, 431 a 16.

<sup>18</sup> Il me semble qu'il faut comprendre ainsi deux occurrences de νόημα en *De memoria* 1, 450 b 27-451 a 2, lorsqu'il est question du double statut de l'image et du souvenir ; en effet, Aristote refuse précisément dans ce traité que la pensée au sens propre puisse intervenir dans cette opération. C'est probablement aussi le cas, dans la *Physique*, quand il est question de « penser » les extrémités d'un mouvement (IV 11, 219 a 27), ou le temps (VIII 1, 251 b 20), ou encore en *Métaphysique* A 9, 990 b 14 (*id.* M 4, 1079 a 10) lorsque, parmi les arguments avancés pour affirmer l'existence des idées, l'argument « κατὰ τὸ νοεῖν » consiste à dire qu'il y a des φαντάσματα des choses détruites.

<sup>19</sup> L'image simple est dite vraie lorsqu'elle est le mouvement produit par une sensation propre, elle-même toujours vraie (*De an.* III 3, 428 b 27-30). Elle est fausse si on la prend à tort pour une sensation, comme dans le rêve ou l'hallucination (*De Insomniis*, 458 b 24-459 a 22). Quant à la pensée simple, d'après *Métaph.* Θ 10, en tant qu'elle saisit une essence elle est toujours vraie, mais en un sens non propositionnel du vrai, qui n'a pas le faux pour contraire mais l'ignorance (1051 b 24-28). Cf. III 3, 428 a 16-18 : la pensée (νοῦς) ou la science est toujours vraie tandis que l'imagination peut être vraie ou fausse.

précédent : ce n'est pas parce que le vrai et le faux surgissent dans les deux cas par la combinaison des termes, que pour autant ces termes eux-mêmes sont du même type<sup>20</sup>.

Aristote vient d'ailleurs d'établir que seule la pensée saisit l'être de la chose sensible, qui est distinct de celle-ci non pas comme le général par rapport au particulier mais comme la forme seule par rapport au composé de forme et de matière. Au chapitre 4 (429 b 10-22), il distinguait ainsi la grandeur et l'être de la grandeur, l'eau et l'être de l'eau, la chair et l'être de la chair ; en effet, comme le camus, la chair est une réalité double, c'est-à-dire une forme dans une matière, tandis que l'être de la chair est une réalité simple, la forme seule. C'est pourquoi, la chair en tant que substance matérielle et ses propriétés en tant qu'elle est matérielle sont saisies par la faculté sensitive (la substance étant sensible par accident), mais la forme seule est saisie par une autre faculté qui l'appréhende immédiatement dans son unité. Et Aristote précise que la distinction entre la forme dans la matière et la forme seule s'applique aussi aux choses mathématiques, car on distingue la ligne inscrite dans le continu (dans l'espace géométrique, qui est une matière intelligible) et l'être de la ligne, qui est le deux. Une confirmation de cette saisie noétique de la forme seule se trouve encore en III 6, 430 b 14-15, où nous lisons que ce qui est indivisible, non selon la quantité mais selon la forme, est saisi par la pensée en un temps indivisible et par un acte indivisible de l'âme, car il y a quelque chose (une forme) qui produit l'unité dans tout ce qui est continu, temps ou grandeur. La question se pose de savoir si cela concerne seulement la saisie de la forme indivisible ou bien aussi celle des essences exprimées sous forme de définitions, conformément à la distinction, en *Analytiques Postérieures* I 3, 72 b 20-25, entre la connaissance des prémisses non médiées (dont les définitions) et le νοῦς ou principe de connaissance des termes composant celles-ci. En faveur de la première hypothèse, on notera l'expression τοῦ τί ἐστὶ κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι (430 b 28), qui ne désigne pas simplement le τί ἐστὶ, c'est-à-dire l'essence formulée dans la définition, mais l'unité formelle immédiate que constitue le τί ἦν εἶναι (qui est identifié à la forme seule en *Métaph. Z*)<sup>21</sup>.

Si donc, lorsqu'arrive notre passage, le sens étroit de la pensée a déjà été privilégié, celle-ci étant limitée aux notions formelles sans référence à la matière, alors la distinction entre les pensées premières et les images est évidente, et la question n'est plus sérieusement envisagée, même si elle est posée de manière rapide et allusive, en raison peut-être du rapprochement fortuit entre les valeurs de vérité des unes et des autres.

En revanche, ce qui n'est toujours pas évident à comprendre, c'est pourquoi la saisie noétique de la forme doit être accompagnée d'une image correspondante. C'est ce que le recours au troisième texte permet de rendre plus explicite.

---

<sup>20</sup> Cette interprétation permet aussi de conserver, à la ligne 432 a 13, la leçon τὰλλα des manuscrits. Ross édite τὰλλα en 1956 dans l'édition du seul texte grec, mais ταῦτα dans l'édition commentée de 1961, en expliquant que la réponse doit être : « Même celles-ci (les premières pensées, c'est-à-dire, selon lui, les *moins abstraites*) ne sont pas des images » — mais cette signification des πρώτα νοήματα est peu probable dans le contexte. Jannone édite également ταῦτα, dont il trouve une attestation dans le seul ms. H<sup>3</sup> (Marcianus, XIe). Philopon, tout en lisant τὰλλα, opposait ceux-ci aux νοήματα ἐν συμπλοκῇ plutôt qu'aux πρώτα νοήματα. Rodier (suivi par Tricot) approuve cette lecture, arguant que sinon le raisonnement serait un paralogisme, car le fait que les autres pensées ne sont pas des images n'est pas suffisant pour entraîner que les simples n'en soient pas. Cependant, l'agencement du texte rend tout à fait improbable que « les autres » ne soient pas autres par rapport aux πρώτα νοήματα, à moins d'introduire un artifice de traduction comme le fait Tricot en ajoutant un démonstratif : « ces autres notions » qui lui permet de désigner les premières notions elles-mêmes — mais cette traduction est incorrecte, et en outre elle ne peut rendre compte du οὐδὲ.

<sup>21</sup> Z 7, 1032 b 1-2 : « J'appelle forme l'être essentiel de chaque chose et la substance première ». La première thèse est aussi celle que défend M. Mignucci dans « Vérité et pensée dans le *De anima* d'Aristote », in Romeyer-Dherbey (éd.), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, p. 405-422.

\*  
\*       \*

Aristote cherche, dans ce premier chapitre du traité *Sur la mémoire et la réminiscence*, à établir que la mémoire n'est pas un acte de la faculté intellectuelle ou raisonnante (probablement contre Platon dans le *Philèbe*) mais de la faculté sensitive dans sa fonction imaginative. En effet, la mémoire est un cas particulier d'imagination dans lequel, associée à l'apparition d'une situation sensible, nous avons la conscience d'avoir déjà vécu cette situation dans un moment précis du passé. C'est pourquoi elle n'appartient qu'aux animaux qui ont la sensation du temps (449 b 31-33), non pas au sens de la mesure scientifique du temps, mais au sens de la conscience de l'avant et de l'après appliquée par chacun à sa propre existence. En outre, du fait que la mémoire se réalise exclusivement sous forme d'images, il n'y a pas de mémoire de la pensée, si ce n'est par accident (450 a 15). Aristote veut dire par là que, si nous pensons un intelligible que nous avons déjà pensé auparavant, il s'agit d'une pensée absolument identique aux précédentes, puisque l'intelligible doit être toujours identique et sans variation temporelle ; mais nous pouvons en même temps nous souvenir des circonstances sensibles dans lesquelles nous l'avons déjà pensé, de sorte que nous ne nous souvenons pas de l'intelligible lui-même mais de nous-mêmes en train de le penser, ce qui explique l'expression « par accident ». La mémoire d'un intelligible n'est donc possible que de cette façon, comme l'exprime la proposition « La mémoire, y compris des intelligibles, n'existe pas sans l'image » (450 a 13-14).

Le passage qui nous intéresse constitue une parenthèse dans cette problématique, qui rappelle une autre dépendance par rapport à l'image, celle de la pensée, qui avait déjà été signalée dans le traité *De l'âme*.

L'analogie entre le tracer et le penser s'établit comme suit :

- pour étudier, en géométrie, le triangle en général, on trace un triangle particulier ; autrement dit, pour étudier une quantité indéterminée, on trace une quantité déterminée ;
- pour penser une quantité en général, on imagine une quantité particulière ;
- pour penser un aspect non quantitatif d'une chose sensible, on imagine celle-ci avec sa quantité mais on ne pense pas la quantité.

L'universalité de l'association est affirmée très clairement : « il n'est pas possible de penser quoi que ce soit sans le continu ». Cela ne signifie pas que les continus (c'est-à-dire l'étendue ou la grandeur, le mouvement et le temps) soient eux-mêmes pensés en même temps que la forme pensée, mais que toute pensée a *besoin* (οὐκ ἐνδέχεται ἄνευ) de la représentation sensible d'un cas particulier, situé dans le temps et dans l'espace. Pour prendre un exemple d'objet non quantitatif, si l'on veut penser le rouge, il est nécessaire de se poser devant les yeux une certaine quantité de couleur rouge mais on pensera uniquement le rouge, pas la quantité. La notion de rouge, qui en elle-même n'a rien de spatial ni de temporel, reçoit ainsi indirectement (ou « par accident » dirait Aristote) une spatialisation et une temporalisation dans l'image figurée, et on pourrait ajouter que celles-ci sont à leur tour rendues possibles par le fait que le corps pensant et imaginant est spatio-temporellement déterminé.

Il est regrettable que ne nous soit pas parvenu (ou que n'ait jamais été développé) cet « autre raisonnement » auquel Aristote renvoie l'explication de la dépendance de la pensée par rapport au continu, car, malgré l'exemple du triangle, la thèse n'est pas sans difficultés. On pourrait douter, en effet, de l'universalité de l'affirmation et faire l'expérience de nombreuses pensées d'une notion qui ne s'accompagnent pas de l'image mentale correspondante. Sartre, par exemple, se pose cette

question dans *L'imaginaire* et il évoque l'expérience de la lecture, dans laquelle le sens de chaque mot est bien saisi alors qu'on ne se représente pas chacun d'eux par une image<sup>22</sup>.

Une réponse possible consiste à distinguer la pensée d'une notion de la simple saisie d'un mot avec sa signification. Comme le dit Aristote dans les *Analytiques Postérieures*, l'essence ne se réduit pas à la signification du nom car il n'y a d'essence que des réalités existantes<sup>23</sup>. Les notions atteintes au terme d'un processus d'induction et disponibles pour être pensées renvoient nécessairement à des réalités existantes et déterminées. Par conséquent, penser une notion c'est penser davantage qu'une signification qui pourrait n'être que linguistique, c'est penser quelque chose qui est. C'est pourquoi, nous ne pouvons qu'approuver Husserl lorsqu'il écrit : « Si je pense « hirondelle » par exemple, je puis n'avoir d'abord qu'un mot et une signification vide dans l'esprit. Si l'image apparaît, il se fait une nouvelle synthèse et la signification vide devient conscience pleine d'*hirondelle*. »<sup>24</sup>. Suivant cette distinction, il n'est pas nécessaire que, lorsqu'on parle ou lit ou pense des phrases, chacune des significations parcourues soit accompagnée de son image. En effet, la signification de chaque terme est immédiatement comprise et reliée à l'ensemble, sans qu'il faille s'arrêter à penser séparément chacune des notions exprimées. L'expérience évoquée dans le *De memoria* renvoie plutôt, semble-t-il, à une situation où l'on pense une notion pour elle-même, en s'y arrêtant pour prendre pleinement conscience de cette essence. Dans ce cas, en effet, si nous décidons de prêter à une notion connue une attention particulière, alors nous vient à l'esprit l'image d'un exemple de la chose ou de l'état de chose qu'elle signifie. Faut-il cependant en conclure que sans l'image il serait impossible de la penser ?

Pour Castoriadis c'est à l'évidence une nécessité lorsqu'il s'agit de penser une notion première, c'est-à-dire non analysable en d'autres notions : « Que l'un, par exemple (ou la *figure*), ne soit pas vraiment pensable (essayez donc de le « penser » et de dire ce que penser l'un veut dire), mais figurable/ imaginable/ représentable, condition impensable de toute pensée, qui n'est donnée que comme figure figurante, souffre à peine une discussion. »<sup>25</sup>

Cependant, l'affirmation aristotélécienne doit valoir pour toutes les notions simples, y compris celles que l'on peut définir par leur genre et leur différence. Ainsi, le rouge est certes définissable comme la couleur ayant telle longueur d'onde, mais il est clair que par cette seule expression nous n'avons pas la pleine conscience du rouge. La même chose peut être affirmée du chaud, du doux, du sucré, bref de tous les sensibles : pour avoir pleine conscience de ce qu'ils sont chacun en général, il faut ajouter à leur définition la représentation de ce que nous en donne une expérience sensorielle. Celle-ci peut être quelconque, n'importe quel degré ou exemplaire de la forme sensible étant suffisant pour que la notion soit réactualisée. Quant aux formes non sensibles, comme le rappelait Aristote au début de notre deuxième texte, puisqu'elles n'existent pas en dehors des sensibles, nous en faisons apparaître un cas particulier dans une représentation sensible ; par exemple, pour penser la justice, nous évoquons un homme juste, et plus précisément une action menée par lui, qui fait que nous le reconnaissons juste.

C'est probablement par sa liaison indissoluble avec une image que la pensée acquiert une puissance d'affecter similaire à celle de la sensation, comme on le lit dans le *De motu* : « L'imagination et la pensée ont la puissance des choses, car d'une certaine manière la forme pensée du chaud ou du

---

<sup>22</sup> J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, Paris, Gallimard, 1986, p.

<sup>23</sup> *Anal. Post.* II 7, 92 b 5-8, 26-31. Comme l'écrit E. Berti dans « The Intellection of 'Indivisibles' according to Aristotle, *De Anima* III 6 » (*Aristotle on Mind and the Senses. Proceedings of the 7th Symposium aristotelicum*, ed. G.E.R. Lloyd & G.E.L. Owen, Cambridge, 1978, p. 141-163, voir p. 144), les essences ne correspondent pas aux νοήματα sans connexion, dont on ne sait pas encore s'ils sont ou ne sont pas, dans *De Interpretatione* I, 16 a 9-18.

<sup>24</sup> Cité par Sartre, *L'imaginaire*, op. cit., p. 81 (*Logische Untersuchungen*, t. II, ch. I ; t. III, ch. I).

<sup>25</sup> *La découverte de l'imagination*, op. cit., p. 445-446.

froid, de l'agréable ou de l'effrayant, est précisément telle que chacune de ces choses, de sorte qu'on frissonne et qu'on s'effraie rien qu'en les pensant. » (7, 701 b 19-22)

Ce passage semble à première vue contredire l'affirmation du *De anima* selon laquelle l'imagination est autre chose que l'opinion car on peut imaginer des choses effrayantes sans en être affecté, comme si on les regardait en peinture (427 b 21-24). En fait, une telle distance n'est pas valable pour tous les cas d'imagination, mais il faut distinguer l'image que nous suscitons volontairement sans la croire donnée par la chose même, et l'image que nous croyons être l'apparition d'un objet réel indépendant de nous. Dans le deuxième cas, l'imagination provoque les mêmes effets que la sensation. La même opposition entre une certaine mise à distance et l'immersion totale de la conscience dans l'expérience permettait la distinction établie plus haut, à propos de l'hirondelle, entre la simple évocation de la signification d'un mot et la véritable pensée de la notion : si nous pensons pleinement, nous croyons à l'existence autant qu'à l'essence de la chose pensée ; en outre, l'apparition conjointe d'un exemplaire imagé fonde l'existence générale de la chose sur une existence particulière, déterminée sensiblement ; et c'est pourquoi un tel acte peut lui aussi produire en nous les mêmes effets que produirait la présence physique de l'objet.

## Conclusion

Dans un contexte pratique, la pensée intervient d'une part en tant que *dianoia*, pour accomplir la délibération à partir des éléments de la situation fournis par la sensation, par l'imagination ou par l'intellection, d'autre part en tant qu'intellection, pour fournir certains de ces éléments comme les notions générales ou les valeurs morales. En tant que raisonnante, elle est dépendante des images qui constituent l'objet sur lequel porte le raisonnement, car la situation pratique doit être donnée d'abord, et ce nécessairement par la faculté sensitive car elle est toujours de l'ordre du particulier et du sensible. En tant qu'intellection, la pensée pense ses formes dans les images, mais nous avons vu qu'il fallait comprendre cette relation ici au sens d'une causalité motrice : l'image suscite l'actualisation d'une notion qui a déjà été acquise par l'intellect et qui pourrait aussi être activée d'une autre façon ; il s'agit donc d'une condition suffisante mais pas nécessaire de la pensée. Le « jamais sans », dans la phrase « jamais l'âme ne pense sans image », est donc justifié par le fait que « penser » y signifie « produire un raisonnement pratique ».

Dans le contexte théorique, l'impossibilité de penser un concept déjà acquis sans se représenter en même temps une image correspondante, ne reçoit pas dans le texte aristotélicien de justification explicite. J'ai donc dû reconstituer ce qu'Aristote entendait exactement par « penser », en ajoutant à ses propres indications l'expérience que chaque homme peut mener et que d'autres philosophes ont décrite. Il m'a semblé cohérent de comprendre sa conception de la pensée d'une notion simple comme un acte non pas seulement linguistique, logique ou sémantique, mais ajoutant à ces déterminations la saisie d'une existence réelle, particulière et sensible soit directement soit indirectement, seule à même de fournir au sujet pensant une pleine conscience de la chose pensée. On n'appellera donc pas « pensée » la simple évocation, par le langage écrit ou parlé, d'une notion dont on connaît la signification, mais seulement l'attention portée au τί ἦν εἶναι en tant qu'il est effectivement réalisé dans un exemplaire quelconque représentable.

Il n'y a donc pas lieu d'amoindrir la portée de la formule, mais au contraire de la saisir dans ses implications les plus profondes, en accord avec les propositions principales de l'ontologie aristotélicienne.

