

COMMENTAIRE D'UN TEXTE PHILOSOPHIQUE

ÉPREUVE À OPTION : ÉCRIT

Frédéric de Buzon, Martine Pécharman

Coefficient : 3 ; durée : 4 heures

Commentaire de texte :

La science et la sensation sont divisées en fonction de leurs objets. Il y a la science en puissance qui concerne les objets en puissance, celle en entéléchie qui concerne les objets en entéléchie. Or, la faculté sensitive et la faculté cognitive de l'âme sont en puissance ces objets, à savoir l'objet de la science et l'objet de la sensation. Et il est nécessaire qu'elles soient ou les objets eux-mêmes, ou du moins leurs formes. Que ce soient les objets eux-mêmes, ce n'est pas possible ; car la pierre n'est point dans l'âme, mais bien sa forme ; de sorte que l'âme est comparable à la main ; car la main est instrument d'instruments, et l'intelligence est forme de formes, la sensation forme de sensibles. Mais puisque, de l'avis général, aucun objet n'existe séparé des grandeurs sensibles, c'est dans les formes sensibles que les intelligibles existent, comme ce qu'on appelle les abstractions et tout ce qui est états ou affections des objets sensibles. C'est pourquoi, si l'on n'avait pas la sensation on n'apprendrait rien, on ne comprendrait rien. Et même quand on pense, il est nécessaire d'avoir en même temps quelque représentation à penser. Les représentations, en effet, sont comme des objets sentis, étant toutefois sans matière. La représentation est, par ailleurs, autre chose que l'affirmation et la négation, car c'est dans une combinaison de concepts que consistent le vrai et le faux. Mais par quoi les concepts premiers se distingueront-ils, pour ce qu'ils ne sont pas des représentations ? Ils ne sont certes pas des représentations, mais ils ne sont pas non plus sans représentations.

Aristote, *De l'âme*

Livre III, ch. 8, 431b24-432a14

(trad. Pierre Thillet, Paris, Gallimard, 2005, p. 173-174)

L'extrait du *De anima* donné cette année à l'épreuve écrite de spécialité de philosophie constitue l'essentiel du court chapitre particulièrement connu du livre III, le chapitre 8, qui met un terme à l'étude de la faculté judicative de l'âme avant d'aborder celle de sa faculté motrice. Ne fût-ce qu'à l'égard de cette place-charnière, il devait être déjà tout à fait familier aux candidates et candidats ayant préparé sérieusement l'épreuve. Mais surtout, le chapitre III 8 offre ce privilège, pour l'interprétation, que sa fonction dans l'ensemble du traité se trouve clairement assignée par Aristote lui-même, en préambule au passage proposé. L'intention explicite, dans l'extrait à étudier, est de récapituler les conclusions déjà atteintes sur l'âme. Cette récapitulation, cependant, ne se veut pas exhaustive, mais sélective. De tout ce qui a été dit au sujet de l'âme, il faut retenir exclusivement ce qui compose le fondement de la thèse *l'âme est en quelque façon tous les êtres*, le propos étant maintenant d'élucider la

manière dont se réalise cette identité. Dans l'économie interne du *De anima*, le passage proposé apparaît ainsi à la fois comme un épilogue résumant ou recueillant l'acquis de toute une argumentation précédente, et comme une argumentation *sui generis*, chargée de décider une fois pour toutes du sens selon lequel il est légitime de soutenir qu'il y a identité entre l'âme et les choses existantes.

Pour conduire l'explication de cet extrait, il convenait donc d'éviter tout excès de description du contenu des livres I et II – défaut trop répandu dans les copies. S'étendre sur l'inventaire des anciennes opinions sur l'âme dans le livre I et sur la classification entière des fonctions de l'âme dans le livre II en insistant sur la gradation des formes de vie correspondantes, depuis celle à laquelle sont bornées les plantes, détournait d'une présentation pour laquelle il importait au contraire de resserrer les développements antérieurs du *De anima* aux seuls éléments servant à justifier la thèse d'une identité « en quelque manière » entre l'âme et ses objets. Les meilleures copies ont su utiliser cette thèse comme le critère des références introduites pour commenter ce passage, et ont vu par exemple l'intérêt de citer dans I 2 la thèse de la connaissance du semblable par le semblable, donnée par Aristote pour commune à presque toutes les anciennes doctrines définissant l'âme par « le connaître ». L'énoncé *l'âme est en quelque façon tous les êtres* recueille en effet dans III 8 les fruits d'une analyse récusant la confusion – à la façon d'Empédocle – de la similitude entre l'âme et ses objets avec une composition de l'âme par les éléments des choses.

Il n'est question dans le texte que de l'âme en tant que principe de connaissance, aussi l'arrière-plan le plus général se trouvait-il suffisamment circonscrit en rappelant que, d'après la méthodologie exposée au début de II 4 (dont la structure d'emboîtement progressif des définitions est déjà esquissée sur un mode problématique en I 1), pour définir ce qu'est chaque faculté de l'âme, il faut au préalable savoir ce qu'est la fonction assurée par l'acte de cette faculté, et la définition de cet acte suppose, à son tour, que l'on sache d'abord quels sont ses objets spécifiques : savoir ce que sont la « faculté sensitive » et la « faculté cognitive » requiert donc pour Aristote la connaissance de ce que sont l'acte de sentir et l'acte d'intelligence, laquelle, derechef, requiert que l'on sache faire la distinction entre ce qui est sensible et ce qui est intelligible. Ce rappel ne permettait pas seulement de marquer que le *De anima*, avant le texte proposé, a différencié la science de la sensation, contre les doctrines présocratiques assurant leur identité. La dualité des sensibles et des intelligibles sur laquelle ce schéma met l'accent va se trouver en outre reconsidérée dans le texte de façon à interdire la thèse platonicienne selon laquelle les intelligibles ont une existence séparée des sensibles. Enfin, le rappel de ce schéma méthodologique servait aussi à indiquer le statut problématique de la représentation ou imagination (*phantasia*) par rapport aux deux facultés de sensation et d'intellection définies relativement à leurs objets propres, les sensibles et les intelligibles. Le schéma d'antériorité logique des objets aux actes et des actes aux facultés est au fondement de la longue analyse de la sensation (II 5-III 2) et de l'analyse plus brève consacrée à l'intellect (III 4-7), alors que l'analyse de la représentation en III 3 possède un statut moins déterminé au regard de ce schéma directeur. En retraçant le cadre argumentatif précis dont le passage à étudier constitue l'aboutissement, il importait ainsi de marquer l'hétérogénéité de l'analyse précédente de la *phantasia* avec le modèle explicatif régissant les analyses de la sensation et de l'intelligence, car c'est en continuité avec ce statut méthodologiquement « à part » de la représentation qu'il faut prendre la mesure du rôle décisif qui lui est attribué dans cet extrait de III 8.

À la fois composition en une démonstration distincte de l'ensemble des raisons – sorte d'abrégé ou de conclusion des analyses antérieures – permettant d'établir en quel sens l'âme dans sa faculté judicative est tous les êtres, et restructuration originale, autour de la fonction spécifique dévolue à la représentation pour l'effectuation de la pensée, de ce rapport d'identité « en quelque manière » entre l'âme et ses objets, le texte s'articule en deux phases principales, conformément à ce double office. Sauf dans le cas des meilleurs devoirs, les copies ont trop souvent démembré et morcelé l'argumentation, au lieu de mettre en valeur la progression du raisonnement d'Aristote en fonction de cette construction d'ensemble en deux étapes - défaut entraînant par ailleurs l'absence de commentaire sur la manière dont la deuxième phase de l'argumentation est appelée par la première.

Dans la première étape de l'argumentation, l'analogie entre la sensation et la science en tant qu'elles se rapportent également à des objets, les uns sensibles, les autres intelligibles, se trouve placée strictement sous la considération de l'opposition *en puissance / en entéléchie*. Les bonnes et très bonnes copies ont bien montré toute la complexité que recouvre cette dualité apparemment simple de la puissance et de l'entéléchie, en évoquant notamment la distinction faite par Aristote en II 5 entre la pure puissance indéterminée, la puissance devenue une disposition habituelle, et l'actualisation de cette disposition. Ces copies-là ont su commenter, pour la science et pour la sensation, le double sens des deux expressions *être en puissance* et *être en entéléchie* découlant de cette gradation. Mais pourquoi importe-t-il, pour la démonstration visée dans III 8, de partir d'une homologie de la science et de la sensation avec la distinction, au niveau de leurs objets respectifs, entre ce qui est seulement potentiel et ce qui est déjà réalisé ? Pourquoi ce dédoublement de la potentialité et de l'actualité est-il nécessaire pour la science et la sensation comme pour les intelligibles et les sensibles ?

L'identité « en quelque manière » de l'âme avec ses objets suppose l'identité « en quelque manière » tant de la science avec les intelligibles, que de la sensation avec les sensibles, tous les objets de l'âme tombant dans l'un ou l'autre de ces deux ensembles. Mais cette « manière » doit être comprise dans les deux cas de façon à opposer, à la doctrine ancienne d'une similitude avec les choses qui serait constitutive de la nature de l'âme, la notion tant de la connaissance que de la sensation comme d'un *processus* dans lequel ce qui n'est d'abord qu'une potentialité dans l'âme (la capacité de connaissance, ou la capacité de sensation) *devient* semblable à son objet. Aussi faut-il se doter au départ d'un schéma analogique où la comparaison entre la relation de la science aux intelligibles et la relation de la sensation aux sensibles intègre une double modalisation, selon la puissance et selon l'acte (actualisation / accomplissement), de chacun des relatifs. C'est ce schéma qui permet de situer adéquatement l'identité « en quelque manière » de la sensation et de la science avec leurs objets, en affirmant que « la faculté sensitive et la faculté cognitive de l'âme sont en puissance ces objets, à savoir l'objet de la science et l'objet de la sensation ». C'est de la science en acte que l'on peut dire qu'elle est *telle que* l'intelligible en acte, et de même de la sensation en acte qu'elle est *telle que* le sensible en acte, alors que de la faculté sensitive, il faut dire seulement qu'elle est *en puissance* semblable au sensible *en entéléchie* (II 5), et de même de la faculté intellectuelle de l'âme, qu'elle est *en puissance* telle que l'intelligible (III 4). Ce n'est que lorsque l'acte de sensation se produit, que la faculté sensitive devient *en entéléchie* semblable au sensible *en entéléchie*. Comme l'a montré dans III 2 l'exemple du passage de l'ouïe à l'audition et du passage du corps sonore à la résonance, l'identité « en quelque manière » de la

sensation avec le sensible requiert la simultanéité de l'actualisation de la puissance sensitive et de l'actualisation du sensible : les deux actes se produisant en même temps constituent « un seul et même acte », ils ne font qu'un « dans le sujet sentant ». Il en va de même selon la noétique du livre III, exposée selon le principe que l'intellect entretient le même rapport avec les intelligibles que la faculté sensitive avec les sensibles, et que l'acte d'intelligence est l'analogie de l'acte de sentir. C'est seulement en puissance que l'intellect est semblable à l'intelligible actualisé, il « n'est en acte aucun des êtres avant de penser » (III 4), il ne devient en entéléchie semblable à l'intelligible en entéléchie qu'au moment de l'acte d'intellection (« l'intelligence est, en quelque manière, en puissance les intelligibles, mais aucunement en entéléchie, avant d'exercer l'intellection », *ibid.*). Plusieurs très bonnes copies ont développé à ce propos d'excellentes analyses de l'intellect patient (ce "non-écrit" sur une tablette qui est en puissance les intelligibles et devient dans l'acte d'intellection les intelligibles) et de l'intellect agent (qui convertit en intelligibles en acte les intelligibles en puissance).

Pourquoi, maintenant, la démonstration visant le *comment* de l'identité de l'âme avec ses objets se poursuit-elle en établissant à *quoi* exactement l'âme devient semblable quand elle devient semblable à ses objets, dans le processus d'intellection comme dans le processus de sensation ? Pour éliminer tout à fait le sens dans lequel l'identité entre l'âme et ses objets a pu être prise par un Empédocle, il faut montrer que les objets en entéléchie auxquels la faculté sensitive et la faculté cognitive sont en puissance identiques ne pourraient être dits les relatifs des actes de sensation et d'intellection s'ils étaient entendus non pas en tant qu'objets *pour l'âme*, mais en tant qu'objets *en eux-mêmes*. Les objets en entéléchie auxquels l'âme devient semblable ne sont pas les choses individuelles, les composés de matière et de forme, mais seulement leurs formes : dans l'actualisation de ses facultés concomitante de l'actualisation de ses objets, l'âme devient *telle que des formes, sans matière*. Ce ne sont pas les composés (le fameux exemple de la pierre dans le texte, ou celui tout aussi fameux de l'anneau sigillaire au début de II 12), mais les formes seules, qui sont dans l'âme au moment des actes de sensation et d'intellection.

Il faut donc revoir en ce sens le rapport double, quant à la puissance et quant à l'acte, de la science et de la sensation : ce rapport est toujours un rapport à des formes. La manière selon laquelle l'âme est tous les êtres est une manière immatérielle : l'âme est *immatériellement* tous les êtres, car elle est les formes de tous les êtres. La raison pour laquelle l'âme peut connaître une multiplicité d'objets, c'est que ces objets ne sont pas des objets pris pour eux-mêmes, mais des formes. La comparaison avec la main « instrument d'instruments » permet ainsi de conclure la démonstration en montrant que le rapport de l'âme avec ses objets est un rapport de forme à formes. Plusieurs copies ont, de façon tout à fait satisfaisante, évoqué dans le commentaire de cette comparaison le texte du *De partibus animalium* IV 10. Mais trop généralement, le commentaire s'est attardé sur une description du contenu de cette référence, au détriment d'une réflexion plus poussée sur la valeur de modèle, pour le rapport de l'âme à ses objets, du rapport entre l'unicité de l'organe-main et la pluralité ou même l'indéfiniété de ses utilisations possibles. Peu de copies ont noté l'apparent déséquilibre entre l'assertion introduisant la comparaison (« l'âme est comparable à la main »), et la leçon tirée du modèle de la main « instrument d'instruments » : quand il veut caractériser la manière dont les objets sont dans l'âme (c'est-à-dire non pas en tant qu'objets considérés en eux-mêmes, mais en tant que formes seulement), Aristote ne dit pas de l'âme, mais de l'intelligence, qu'elle « est forme de formes ». L'âme a bien été définie dans II 1 comme une forme, et partant, comme une entéléchie, mais la démonstration présente confirme ce qui

a été établi dans II 3 : il n'y a pas d'âme en dehors des différentes facultés examinées. Ainsi, quand il s'agit de la partie du *De anima* relative à la faculté judicative de l'âme, il n'y a pas davantage d'âme en dehors de cette faculté judicative elle-même, autrement dit, en dehors des facultés sensitive et intellective en lesquelles elle s'analyse : ce sont l'intellect et la faculté sensible qui sont eux-mêmes désignés comme formes, le premier « de formes », la seconde « de sensibles » (rares ont été les commentaires consacrés à ces deux formulations elliptiques, là où l'on attendrait pour l'intellect « forme de formes *intelligibles* » et pour la faculté sensitive « forme de *formes sensibles* »).

Préciser ce point permettait, à partir de (ou du dedans de) la comparaison entre l'âme et la main, de jeter une nouvelle lumière sur le rapport entre la science et la sensation et d'enraciner, dans la conclusion même de la démonstration que l'âme est d'une certaine manière tous les êtres, l'ouverture de la seconde phase de l'argumentation. En effet, la comparaison avec l'« instrument d'instruments » ne permet pas seulement d'affirmer le rapport de chaque faculté à une multiplicité indéfinie de formes, intelligibles pour la faculté intellective et sensibles pour la faculté sensitive. Elle permet aussi de souligner, derrière la juxtaposition entre ces deux rapports (de l'intellect aux intelligibles et de la sensation aux sensibles), la présence d'une autre relation, qui est une relation de dépendance de la saisie par l'intellect des formes intelligibles à l'égard de la saisie par la sensation des formes sensibles. Dire que « l'âme est comparable à la main », n'implique pas seulement, pour l'intellect, un rapport à tous les intelligibles, mais aussi un rapport à la sensation, en tant que celle-ci reçoit toutes les formes sensibles.

Nous insisterons moins sur la seconde phase de l'argumentation dans tout le détail de son contenu. Il importait d'abord de restituer le mouvement même de l'argumentation d'ensemble, et de marquer très nettement le type de rebondissement que ce second moment introduit par rapport au premier. Les copies qui ont réussi à rendre compte de la façon dont la réflexion se trouve relancée à la fois en continuité avec la conclusion de la première partie et de façon à interdire une interprétation erronée de l'argumentation précédente, ont reçu de bonnes, voire de très bonnes notes, même si elles n'allaient pas jusqu'au bout de l'explication et ne parvenaient pas à rendre compte des deux dernières phrases du texte, où Aristote introduit très succinctement une interrogation sur « les concepts premiers ».

Pour être à même d'interdire une fausse lecture, de type « idéaliste » ou platonicien, de l'actualisation des intelligibles dans l'intellect, il faut reprendre l'analyse des objets de la faculté intellective. Au terme de la première phase de l'argumentation, il est seulement établi que ce sont des formes qui sont connues par l'intellect. Cette conclusion ne suffit pas, car en se défaisant d'un Empédocle, on laisse la porte ouverte à un Platon, c'est-à-dire à la thèse d'une séparation dans l'existence des intelligibles par rapport aux sensibles – le « réalisme » platonicien des Idées. Il faut donc affronter le problème du statut de l'universel, objet de la science, par rapport à l'individuel, objet de la sensation. La question de savoir comment l'âme appréhende l'intelligible est la même que la question de savoir comment l'âme connaît l'universel.

Comme l'ont souligné plusieurs explications en s'appuyant notamment sur *Analytica posteriora* II 19 (plus rarement sur I 18 dans le même traité), une pré-existence dans l'âme de la connaissance de l'universel par l'intellect, indépendamment de toute sensation, est exclue : c'est la perception sensible qui fait accéder l'âme à l'universel. Cependant, il convenait ici de ne pas substituer un texte à un autre, et de ne pas confondre – ce fut trop massivement le cas –

les « abstractions » dont le texte du *De anima* dit qu'elles n'existent pas séparément des « grandeurs sensibles », avec ce qui est décrit dans le célèbre texte des *Analytica posteriora* II 19, à savoir, la formation d'un universel à partir de l'expérience des sensibles individuels. Les « abstractions », dans l'extrait proposé, ne sont pas les espèces et les genres qui se fixent dans l'âme comme autant d'unités conceptuelles venant s'opposer à la multiplicité des individus sensibles, ce sont les objets (ou « quasi-objets ») sur lesquels travaillent les mathématiciens en faisant mentalement abstraction, dans les corps, de propriétés qui sont réellement inséparables des propriétés qu'ils étudient. Comme l'a dit Aristote dans *De anima* I 1, le mathématicien considère des « propriétés qui, sans être séparées, ne sont pas cependant affections d'un corps déterminé », et la fin de III 7 – autre texte bien connu, trop rarement évoqué dans les copies – a comparé l'intellection de « ce qu'on appelle les abstractions » à l'intellection en acte du camus, quand celle-ci n'est pas intellection du camus en tant que camus, mais en tant que concave, « sans la chair dans laquelle se trouve la concavité ». Il s'agissait donc ici de souligner d'abord qu'Aristote gomme toute distinction entre les quasi-objets des mathématiques et les propriétés des choses naturelles (« états et affections des objets sensibles »), et confère ainsi la plus grande force à son assertion de la non-séparation de l'universel ou intelligible par rapport aux formes sensibles.

La suite de l'extrait déduit de cette inséparabilité dans l'existence de l'intelligible à l'égard du sensible la nécessité pour la science, tant pour son acquisition, que pour la compréhension de ce qui est déjà acquis, de tenir son principe de la sensation. Pour commenter cette inférence, l'évocation de la description, dans les *Analytica posteriora* II 19, du dépassement progressif (par répétition du processus de perception sensible pour un même objet ou pour des objets semblables) de la multiplicité individuelle par l'unité d'un universel qui « demeure un et le même dans tous les êtres singuliers », pouvait utilement se compléter de l'évocation de la fameuse assertion (dans le même chapitre) que la sensation est elle-même une première visée de l'universel – l'homme – dans le singulier – Callias. Quelques excellentes copies ont aussi rappelé à ce sujet *De anima* II 6 (la perception par accident d'un individu – le fils de Diarès) et II 12 (la sensation n'est pas sensation d'un objet sensible singulier en tant que chose particulière), pour souligner que les formes sensibles sont elles-mêmes des formes saisies sans la matière des sensibles, et qu'il ne faut pas prendre l'opposition, en II 5, entre la sensation en acte qui porte sur les objets individuels et la science qui porte sur les universels, pour la négation de tout rapport à l'universel dans la sensation.

La mise en évidence dans le commentaire de l'immatérialité des formes sensibles nécessaires à la réception des formes intelligibles par l'intellect permettait de mieux problématiser ce qui constitue dans l'extrait de III 8 la clé de voûte de l'argumentation sur la noétique, amplifiant une thèse déjà formulée par Aristote en III 7 : « l'âme ne pense jamais sans représentation », ce n'est que « dans les représentations » que la faculté noétique ou intellectuelle de l'âme a l'intellection des formes intelligibles. La démonstration que l'âme est en quelque façon tous les êtres trouve en III 8 un prolongement nécessaire (et même son accomplissement) dans la thèse que la formation d'une image (*phantasma*) accompagne toujours l'actualisation de la puissance intellectuelle. C'est avec cette thèse que se trouve définitivement prouvé le *comment* de l'identité entre l'âme et tous les êtres et en même temps complètement éliminé le risque de mésinterprétation du statut des intelligibles, alors qu'au terme de la première phase de l'argumentation, Aristote rendait compte de la manière dont l'âme est tous les êtres seulement en posant la saisie par l'intellect des formes intelligibles et la saisie par la faculté sensitive des formes sensibles.

L'enjeu philosophique de cette nouvelle argumentation est de taille, car, comme l'a souligné Aristote dans I 1, si l'intellection ne peut pas être sans la représentation, alors elle ne peut pas non plus « exister sans le corps » : la dépendance de l'intellection à l'égard de la représentation implique la dépendance de l'âme dans sa faculté judicative à l'égard du corps. Mais l'enjeu est aussi une redistribution ou réorganisation, autour de la représentation, de l'analyse de l'âme comme principe de connaissance. La doctrine de la représentation ou imagination exposée dans III 3, cette doctrine qui s'intercalait entre l'étude de la sensation et l'étude de l'intellect, et dont le mode de présentation posait le problème de son "alignement" sur l'analyse des deux facultés sensitive et intellectuelle, apparaît comme devant être réévaluée à l'aune de la dépendance de l'acte d'intellection à l'égard de la formation d'une représentation ou image. Cette dépendance, dans III 8, n'est pas cantonnée à une certaine espèce de la pensée. Alors que dans le chapitre précédent, la thèse que « l'âme ne pense jamais sans représentation » s'appliquait seulement dans le cadre d'une réflexion sur l'intellect pratique (Aristote disant alors que « pour l'âme discursive les représentations sont comme des objets sentis »), dans III 8 la même thèse vaut généralement pour toute pensée. C'est pour tout acte d'intellection, que les images se voient conférer la fonction de tenir lieu des « objets sentis », ceux-ci étant dépouillés de leur matière.

Est-ce que cette fonction est réductible à la description dans III 3 de l'acte de production d'une image dans l'âme – autrement dit, à la description de *la* représentation par laquelle se forme *une* représentation – comme un « mouvement » dérivé de la sensation et « nécessairement semblable à la sensation » ? Quelques excellentes copies ont essayé de répondre à cette question. Mais le commentaire devait aussi se donner pour objet la façon dont III 8 intègre, à un raisonnement qui porte d'abord sur la nécessité des formes sensibles pour l'appréhension des intelligibles, un nouveau développement sur la représentation ou imagination. Comment expliquer le passage, à l'intérieur du texte, de la thèse du caractère indispensable de la sensation pour l'acquisition de la science, à la généralisation (par rapport à III 7) de la nécessité des images pour l'intellection ? Pourquoi ne suffit-il pas de montrer que les intelligibles s'appréhendent dans les formes sensibles, pour que la démonstration du *comment* l'âme est tous les êtres soit absolument achevée ? Cette interrogation n'a été que trop rarement formulée, peu de candidats ayant essayé de rendre compte de la continuité entre l'argument final sur la représentation et la visée démonstrative de la seconde phase de l'argumentation. Des copies ont cependant obtenu de bonnes notes dans la mesure où elles s'efforçaient de montrer que le « sans matière » des images par rapport aux objets sentis dont elles tiennent lieu pour l'intellect n'est pas affirmé aux dépens du « sans matière » précédemment démontré pour les objets de la faculté sensitive : la dématérialisation des images par rapport aux objets sentis ne recouvre pas une rematérialisation de ces derniers, mais indique seulement que la représentation ne requiert pas, comme la sensation, la présence d'une chose matérielle.

De même, ont été particulièrement appréciés les devoirs qui ont analysé la façon dont Aristote procède, pour finir, à la différenciation entre la représentation et la pensée, d'abord la pensée propositionnelle (les assertions affirmatives ou négatives) puis la pensée non-propositionnelle (les « concepts premiers »). Plusieurs copies ont insisté sur le fait que différencier la représentation de l'affirmation et de la négation parce que seules celles-ci impliquent vérité ou fausseté, oblige à distinguer la vérité ou fausseté ainsi refusées à la représentation, de la vérité ou fausseté qui reviendraient aux images considérées en tant qu'apparences. Ce qui interdit, en III 8, d'attribuer la possibilité du vrai ou du faux à la

représentation, c'est que la représentation ne consiste pas en une « combinaison de concepts », alors que vérité et fausseté sont les propriétés de cette composition, par laquelle il faut donc entendre une *prédication*. Quant à la seconde différenciation opérée par Aristote entre la représentation et la pensée, la plupart des candidates et candidats ont à juste titre souligné la difficulté d'établir avec certitude l'identité de ces « concepts premiers » dont il est dit qu'« ils ne sont pas des représentations, mais ils ne sont pas non plus sans représentations ». Plusieurs copies, cependant, ont rapporté les deux distinctions successives entre la représentation ou imagination et la pensée à l'opposition établie un peu auparavant dans III 6 entre la « composition » d'objets pensés, qui est susceptible de fausseté comme de vérité, et les « indivisibles », qui ne peuvent pas être faux. Mais de très bonnes copies aussi ont construit leur commentaire de ce passage sur une comparaison de la « combinaison de concepts » avec la définition de la proposition dans le *De interpretatione* : ou bien le fait d'affirmer quelque chose de quelque chose (affirmation), ou bien le fait de nier quelque chose de quelque chose (négation). Les « concepts premiers » étaient alors interprétés comme les constituants ou composants de ces assertions : la double différenciation introduite par Aristote entre la pensée et la représentation revenait à une distinction entre les images d'une part, et d'autre part les assertions et leurs éléments.

Dans tous les cas, ce qu'il importait de signaler, c'est qu'Aristote a surtout à cœur de souligner que les pensées non-composées ne dérogent pas à la loi commune de toute pensée : elles ne sont pas sans images. C'est ce régime *sans exception* de la nécessité des représentations pour l'intellection – que celle-ci porte sur des objets combinés ou non-combinés – qui achève dans cet extrait du *De anima* la démonstration de la manière selon laquelle l'âme est tous les êtres. Après avoir établi que l'intellect ne saurait devenir semblable aux intelligibles sans devoir appréhender les intelligibles dans des représentations, le *De anima* peut passer à l'examen d'une autre faculté de l'âme, sa faculté motrice.

Un peu plus de deux cents candidats ont composé pour cette épreuve ; le pourcentage de copies notées 14 et plus approche les 16 % ; les meilleures copies ont obtenu les notes de 20 (une copie), 19 et 18 (deux copies) ou 17 (5 copies) ; la moyenne générale de l'épreuve est de 9,22. Le jury a des raisons d'être satisfait : d'une part, il a eu la joie de lire d'excellents travaux, manifestant des connaissances réelles issues d'une préparation assidue, un grand souci d'analyse et de problématisation et la mise en œuvre d'une bonne méthode de commentaire ; d'autre part, il a aussi apprécié un grand nombre de copies qui, sans être au même niveau que les premières, ont su tirer très honorablement parti du texte. Il n'y a eu que très peu de copies totalement indigentes (notées entre 0 et 2) qui représentaient visiblement des erreurs d'orientation, et le nombre habituel de copies qui, en dépit de certains éléments pertinents d'analyse ou de connaissance d'Aristote, ne sont pas absolument au niveau des exigences du concours ; en général, les copies de ce genre sont celles qui n'ont pu identifier le problème tel qu'il était posé. Comme cela a été rappelé dans les rapports précédents, la nature de l'épreuve a pour but de faire ressortir les capacités d'analyse et de problématisation d'un passage, éclairées, dans le cas de l'étude d'une œuvre dont la préparation a été continue, par la connaissance du contexte du passage.