

## Laval théologique et philosophique



# « De l'expérience... ». Un examen de quelques propos d'Aristote sur ἡμεῖρα

Paolo C. Biondi

Volume 57, Number 3, octobre 2001

L'oeuvre de Jean Ladrière

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/401378ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/401378ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Biondi, P. C. (2001). « De l'expérience... ». Un examen de quelques propos d'Aristote sur ἡμεῖρα. *Laval théologique et philosophique*, 57(3), 495–511.  
<https://doi.org/10.7202/401378ar>

## « DE L'EXPÉRIENCE... »

### UN EXAMEN DE QUELQUES PROPOS D'ARISTOTE SUR L'ΕΜΠΕΙΡΙΑ

Paolo C. Biondi

Département de philosophie  
Université de Sudbury

**RÉSUMÉ :** Dans toute tentative de comprendre l'expérience (ἐμπειρία) telle qu'elle est présentée dans le corpus aristotélicien, un passage des Seconds analytiques : II, 19, 100 a 6-8, a toujours été une pierre d'achoppement pour les philosophes. Ce passage semble contredire ce qu'Aristote affirme ailleurs quant à l'expérience. Par un examen des diverses traductions ainsi que des commentaires faits du passage à travers l'histoire du commentaire aristotélicien, l'auteur offre une interprétation du texte permettant une compréhension plus élargie de la nature de l'expérience humaine qu'une lecture « empirique » en donnerait.

**ABSTRACT :** In any attempt at coming to an understanding of experience (ἐμπειρία) as it is presented in Aristotle's writings, Posterior Analytics II, 19, 100 a 6-8, has always been a stumbling block for philosophers. This passage seems to contradict what Aristotle says elsewhere about experience. The author examines different translations and comments made of this passage throughout the history of Aristotelian commentary, offering an interpretation of the passage which will permit a wider understanding of the nature of human experience than an "empirical" reading of it would.

---

#### INTRODUCTION

Dans l'introduction de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>1</sup>, Aristote exige que le lecteur dudit traité ne soit pas une personne sans expérience (ἄπειρος) dans l'agir humain, c'est-à-dire manquant de vécu « pragmatique ». L'expérience (ἐμπειρία) qui donne aux personnes ayant cette expérience « une vue exercée permettant de voir correctement les choses<sup>2</sup> » devient donc la mesure de ce qui est dit sur le sujet<sup>3</sup>. De même, on peut penser que ce qui est valable dans le cas de la science politique, une science pratique selon Aristote, l'est également pour les sciences théoriques. En effet, l'importance de l'expérience pour toute connaissance intellectuelle ne doit jamais être

---

1. Voir *Éthique à Nicomaque*, I, 3.

2. *Éth. Nic.*, VI, 11, 1143 b 13 ; trad. J. Tricot (troisième édition, Paris, Vrin, 1972) légèrement modifiée.

3. Même si cette expérience est affaire de temps quant à l'acquisition, une personne jeune pourra, par la maturité que permet l'observation, posséder l'expérience. Voir *Éth. Nic.*, I, 3, 1095 a 2-10 et VI, 8, 1142 a 12-19.

sous-estimée puisque c'est grâce à l'expérience que l'homme accède à l'art et à la science<sup>4</sup>. Permettant l'acquisition des principes de l'art et de la science<sup>5</sup>, elle guide ainsi l'intelligence dans sa quête de la vérité pratique ou théorique.

Vu l'importance de l'expérience dans la construction des savoirs humains, on devrait pouvoir trouver, quelque part dans le corpus aristotélicien, un examen de sa nature et de la connaissance qu'elle nous fournit. Or, mises à part quelques indications que l'on trouve ici et là, Aristote n'en parle nulle part de manière soutenue et détaillée. Contrairement à la connaissance intellectuelle examinée dans les traités logiques, et à la connaissance sensible examinée dans plusieurs traités naturels (ainsi que les capacités cognitives respectives), le Stagirite nous laisse sur notre faim lorsqu'il s'agit de développer sa pensée à l'égard de la connaissance propre à l'expérience. Les commentateurs contemporains touchant rarement à l'expérience, font de même, semble-t-il<sup>6</sup>.

Saisir la nature de l'expérience et de la connaissance qu'elle livre est difficile. On trouve l'esquisse d'un développement de la pensée d'Aristote à ce sujet dans deux passages complémentaires, soit la *Métaphysique*, I, 1 et les *Seconds analytiques*, II, 19<sup>7</sup> ; mais ces passages posent plusieurs problèmes. Dans les deux textes, il s'agit d'indiquer les différents niveaux de connaissance humaine : l'un, les *Seconds analytiques*, cherche à montrer de quelle manière les principes de la science sont acquis, tandis que l'autre, la *Métaphysique*, présente les connaissances humaines selon un ordre hiérarchique, ayant au sommet la sagesse, la connaissance des principes et des causes. En dépit de cette différence de point de vue, l'ordre général dans les deux cas reste le même : partant de la connaissance sensible, la première forme de connaissance, Aristote monte progressivement vers la mémoire, l'expérience, l'art et la science (et la sagesse, dans le cas de la *Métaphysique*). Quant à l'expérience elle-même, le Stagirite lui attribue, semble-t-il, trois caractéristiques principales, qui se retrouvent dans les deux textes et sont présentées sensiblement dans le même ordre : 1) l'expérience est propre à l'homme, à cause de la présence de l'intellect ; 2) l'expérience provient de la mémoire plusieurs fois répétée d'une même chose ; et 3) l'art et la science proviennent de l'expérience, laquelle s'en distingue<sup>8</sup>. Malgré toutes ces ressemblances, il reste une certaine confusion quant à la nature de la connaissance acquise par l'expérience.

4. *Métaphysique*, I, 1, 981 a 1-3.

5. *Seconds analytiques*, II, 19, 100 a 6-9. Aristote précise que l'expérience fournit surtout les principes propres à une science donnée. Ceux-ci se distinguent des principes qui sont communs à plusieurs ou à toutes les sciences. Voir *Premiers analytiques*, I, 30, 46 a 18.

6. D'après nos recherches, il n'y a pas de publication récente traitant de l'ἐμπειρία chez Aristote. Il y a, néanmoins, des analyses du sujet dans un cadre plus large, tels que des commentaires de certains traités ou des livres examinant la méthode scientifique aristotélicienne.

7. Pour les propos d'Aristote portant uniquement sur l'expérience, voir *Métaph.*, I, 1, 980 b 24-981 b 13 et *Sec. anal.*, II, 19, 99 b 39-100 a 9.

8. Les références pour les trois sont : 1) *Métaph.*, 980 b 26-28 ; *Sec. anal.*, 100 a 1-3 ; 2) *Métaph.*, 980 b 28-29 ; *Sec. anal.*, 100 a 4-6 ; et 3) *Métaph.*, 981 a 1-12 ; *Sec. anal.*, 100 a 6-9.

D'après les propos tirés de la *Métaphysique*, l'expérience exprime une connaissance des singuliers ; par exemple, savoir que telle plante aura soulagé Socrate atteint de telle maladie, puis soulagé Platon, puis d'autres individus sans que ce fait puisse être défini comme proposition universelle (c'est-à-dire *Tout homme atteint de telle maladie sera soulagé par telle espèce de plante*) est affaire d'expérience. C'est pourquoi Aristote dit de l'homme d'art, celui-ci ayant une explication rationnelle (λόγον ἔχειν), qu'il a une connaissance universelle des incidences et des causalités alors que l'homme d'expérience aura une connaissance plus restrictivement singulière et pratique. Bien que l'homme d'expérience soit un exécutant plus efficace, l'homme d'art sera plus apte à transmettre la connaissance. Ainsi l'expérience se révèle-t-elle inférieure à l'art et à la science, mais n'en demeure pas moins essentielle à l'acquisition de la connaissance universelle. La position d'Aristote sur la nature de l'expérience et sur la manière dont elle se différencie de l'art et de la science apparaît plus claire. D'ailleurs, ce passage tiré de la *Métaphysique* trouve des appuis dans plusieurs autres textes du corpus aristotélicien<sup>9</sup>, avec une exception capitale : le texte important des *Seconds analytiques*, II, 19.

En effet, lorsqu'on tient compte des propos tirés des *Seconds analytiques*, la confusion gagne notre esprit. Dans ce texte, Aristote semble affirmer non seulement que l'expérience elle-même est une connaissance universelle, mais aussi qu'elle sert de principe universel d'une science donnée. La différence entre l'expérience d'une part, et l'art et la science d'autre part, semble s'effacer. Un tel énoncé surprend non seulement lorsqu'on le compare au texte de la *Métaphysique*, mais même dans son propre contexte. Aristote veut montrer dans le tout dernier chapitre des *Analytiques* — dont le sujet est le syllogisme et la démonstration — de quelle façon le principe de la science peut être engendré à partir de la connaissance sensible, ayant écarté la possibilité de son acquisition par voie démonstrative<sup>10</sup>. Or, puisqu'Aristote ne parle jamais dans le traité d'une sorte de connaissance universelle autre que celle des principes de la science, qu'une expérience dite universelle survienne est pour le moins inattendu et énigmatique.

Faut-il choisir entre ces deux descriptions de l'expérience ? S'agit-il d'une véritable contradiction dans la pensée du Stagirite en ce qui concerne la nature de cette connaissance ? Ou est-ce une contradiction en apparence seulement ? Il se peut que l'expérience indique une connaissance qui est à la fois des singuliers et de l'universel. Et si l'expérience fournit, d'une certaine manière, une connaissance universelle, comment cette connaissance se distinguera-t-elle de la connaissance universelle propre aux principes de la science et de l'art ? Comment le principe universel pourra-t-il provenir de l'expérience universelle ? De plus, la connaissance universelle renvoie à l'intellect qui la possède et, si l'expérience exprime une connaissance universelle, elle sera le fruit de l'intellect ; cependant, l'expérience étant engendrée, selon Aristote, par plusieurs souvenirs d'une même chose, elle sera le fruit des facultés sensibles

9. Voir la note sur l'ἐμπειρία, dans H. BONITZ, *Index Aristotelicus*, Graz, Akademische Druck- U. Verlagsanstalt, 1955, p. 242. Voir aussi *Éth. Nic.*, III, 8, 1116 b 3-5 et VI, 7, 1141 b 15-20.

10. Voir les arguments dans *Sec. anal.*, I, 3 montrant l'impossibilité de tout démontrer.

dont, ultimement, celle de la mémoire. L'expérience est-elle essentiellement le fruit de l'intellect ou celui des facultés sensibles ? Si l'on privilégie les capacités sensibles, l'expérience exprimera une connaissance sensible plutôt qu'universelle. Et l'expérience issue de la perception sensitive peut être, dans sa nature, commune à l'espèce humaine et aux animaux, tandis que l'expérience acquise par l'activité intellectuelle désignerait une connaissance propre à l'être humain, tel que le soutient Aristote. Tels sont les questionnements sur la nature de l'expérience qu'inspirent les propos d'Aristote. C'est pourquoi nous pensons bénéfique de revoir quelques traductions du passage litigieux des *Seconds analytiques*, II, 19, 100 a 6-8, et surtout les commentaires qui s'y réfèrent. En analysant les diverses réponses apportées dans le but de résoudre l'aporie posée par le texte, nous aurons l'occasion toute désignée pour voir une diversité de conceptions de l'expérience, de sa nature et de la connaissance qu'elle fournit.

### I. ANALYSE DE *SECONDS ANALYTIQUES*, II, 19, 100 a 6-8

Dans le texte grec tel que légué par la tradition, les philologues ne remarquent aucune anomalie significative :

(100 a 6) ἐκ δ' ἐμπειρίας ἢ ἐκ παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ

(7) καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ, τοῦ ἐνὸς παρὰ τὰ πολλὰ, ὃ ἂν ἐν ἅπασιν

(8) ἐν ἐνῇ ἐκείνοις τὸ αὐτό, τέχνης ἀρχὴ καὶ ἐπιστήμης, κτλ<sup>11</sup>.

Tout en reconnaissant les difficultés dues à la forme des textes d'Aristote, soit le style et la brièveté des notes de cours, il semble y avoir entente générale sur la structure de la phrase. Parmi les traductions consultées en langues modernes, celle de Tricot pourra servir de modèle :

c'est de l'expérience à son tour (c'est-à-dire de l'universel en repos tout entier dans l'âme comme une unité en dehors de la multiplicité et qui réside une et identique dans tous les sujets particuliers) que vient le principe de l'art et de la science<sup>12</sup>.

- 
11. La phrase se termine ainsi (à la l. 9) : ἐὰν μὲν περὶ γένεσιν, τέχνης, ἐὰν δὲ περὶ τὸ ὄν, ἐπιστήμης. W.D. ROSS, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, Revised text, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 87, établit le texte à partir des cinq plus vieux mss : Urbinas 35 ; Marcianus 201 ; Coislinianus 330 ; Laurentianus 72.5 ; et Ambrosianus 490. En cela, il suit T. WAITZ, *Aristotelis Organon Graece*, Leipzig, 1846. I. BEKKER, *Aristotelis Opera*, Berlin, 1960, pour sa part, suit les trois premiers. Tous les trois établissent d'ailleurs un texte identique. Les quelques variations notées par Ross se trouvent surtout entre ce texte fondé sur les mss et les copies du texte présentes chez certains commentaires grecs, les mss eux-mêmes montrant peu de variation.
12. *Loc. cit.*, trad. J. Tricot (nouvelle édition, Paris, Vrin, 1970). Les autres traductions consultées sont les suivantes : (en français) J. Barthélemy SAINT-HILAIRE, *Logique d'Aristote*, t. III, *Derniers Analytiques*, Paris, Librairie Philosophique de Ladrangue, 1842 ; (en anglais) G.R.G. MURE, dans W.D. ROSS, éd., *The Works of Aristotle Translated into English*, vol. I, Oxford, University Press, 1928 ; J. BARNES, éd., *The Complete Works of Aristotle*, Princeton, University Press, 1984 ; J.L. ACKRILL, éd., *A New Aristotle Reader*, Princeton, University Press, 1987 ; J. WARRINGTON, éd., *Aristotle Prior and Posterior Analytics*, London, Dent, 1964 ; H.G. APOSTLE, *Aristotle's Posterior Analytics*, Iowa, The Peripatetic Press, 1981 ; T. TAYLOR, *The Works of Aristotle translated from the Greek*, vol. I, *The Organon*, London, Robert Wilks, 1812 ; (en allemand) H. SEIDL, *Aristoteles Zweite Analytiken*, Umschlaggestaltung, Bernard Vandemeulebroecke, 1984 ; E. ROLFES, *Aristoteles Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik (Organon IV)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990.

Mise à part la différence évidente dans le choix du vocabulaire d'une traduction à l'autre, il y a deux points importants à signaler en ce qui concerne la construction grammaticale communément acceptée. Premièrement, la plupart des traductions lisent un verbe implicite dans la phrase juste avant τέχνης ἀρχή (« le principe de l'art ») à la ligne 100 a 8 et souvent le rajoutent, tel que Tricot qui y rajoute « que vient<sup>13</sup> ». Dans les quelques cas où le verbe implicite reste inexprimé, s'il y a un commentaire accompagnant ces traductions, on s'aperçoit que chacun des auteurs y voit un verbe<sup>14</sup>. Selon la plupart des traductions le verbe sous-entendu est γίνεται, lequel est placé au même endroit que lui accorde Tricot. Le texte grec n'ayant aucun verbe correspondant, du moins explicitement, on peut se demander si cela est justifiable. Le deuxième point à retenir concerne le ἢ suivant immédiatement le mot ἐμπειρίας à la ligne 100 a 6 : il est unanimement compris comme une conjonction explicative introduisant une autre description de l'expérience. Il s'agit du « c'est-à-dire » dans le texte de Tricot, et comme on peut le voir dans sa traduction, la description introduite par ce mot est la partie de la phrase mise entre parenthèses et qui se termine juste avant le verbe implicite. Or, si une telle lecture du texte est justifiable, il semble difficile d'éviter l'identification de l'expérience à l'universel dans l'âme, lequel est décrit en termes d'une unité à part la pluralité des singuliers qui est l'aspect identique qui se trouve dans chacun des singuliers<sup>15</sup>.

Pour en revenir au premier point, la plupart des traducteurs lisent et traduisent le texte comme si le verbe γίνεται était sous-entendu. Il y en a cependant quelques-uns qui le lisent autrement et rajoutent un verbe correspondant au verbe εἶναι<sup>16</sup>. Quoi qu'il en soit, le verbe εἶναι pose problème. Considérons, à titre d'exemple, le commentaire qu'en fait saint Thomas. Le texte devant lui se lit comme suit :

*Ex experimento autem, aut ex omni quiescente universali in anima, uno praeter multa, quod cum in omnibus unum sit et idem, illud est artis principium et scientiae*<sup>17</sup>.

13. Tel est le cas dans toutes les traductions consultées en langues modernes.

14. On voit cela dans les traductions latines de D. SOTO, *In Porphyrii Isagogen, Aristotelis Categorias, librosque de Demonstratione Commentaria* (Venedig, 1587), Frankfurt, Minerva GmbH, 1967 ; et de J. ZABARELLA, *Opera Logica*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966.

15. Pour d'autres traductions en langue latine qui respectent ces deux points quant à la structure, on peut consulter celles de J. PACIUS, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum. Commentarius analyticus* (Reprography Frankfurt, 1597), Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966 ; S. MAURO, *Aristotelis opera omnia quae extant, braevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata*, Paris, F. Ehrle, 1885 ; et la traduction qui se trouve dans A.F. DIDOT, éd., *Aristotelis Opera Omnia : Graece et Latine cum indice nominum et rerum absolutissimo*, New York, Georg Olms Verlag, 1973.

16. Parmi toutes les traductions consultées, le verbe εἶναι est traduit (par *est*) seulement dans des traductions latines, soit celles de Guillaume DE MOERBEKE et de GERARDI, dans Laurentius MINIO-PALUELLO et B.G. DOD, éd., *Aristoteles Latinus Analytica Posteriora. Translationes Iacobi, Anonymi sive 'Ioannis', Gerardi et Recensio Guillelmi De Moerbeka*, Bruges, Paris, Desclée de Brouwer, 1968 ; THOMAS D'AQUIN, *In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, Editia secunda, Turin, Marietti, 1964 ; AVERROËS, *In librum Aristotelis de Demonstratione maxima exposito*, [...] in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis* (Venetiis 1562-74, I, 2), Frankfurt a. M., 1962 ; et GROSSETESTE, *In Aristotelis Posteriorum Analyticorum Libros* (Venedig 1514), Frankfurt a. M., Unveränderter Nachdruck, 1966.

17. *In Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum Expositio*, L. II, I. 20.

Dans son commentaire il écrit : « [...] *ex sensu fit memoria* [...] *ex memoria fit experimentum, ita ex experimento* », puis il se lance dans une longue digression sur la nature de l'universel avant de reprendre ces propos, « *ex hoc igitur experimento, et ex tali universali per experimentum accepto, est in anima id quod est principium artis et scientiae*<sup>18</sup> ». Par la répétition du *ex experimento* (ou son équivalent), on a l'impression qu'il tient absolument à dire « *ex experimento fit principium* » tel qu'il le dit au sujet de la transition de la sensation à la mémoire, puis de celle-ci à l'expérience ; pourtant, le texte ne lui permet pas de le faire. La digression sur l'universel, quant à elle, tente de montrer que l'expérience semble fournir une connaissance de l'universel dans les singuliers, ce qui est l'universel « *secundum esse* », mais l'universel dans sa nature propre est « *unum praeter multa, non quidem secundum esse, sed secundum considerationem intellectus* ». C'est une explication qui est tout à fait plausible et qui pourrait sauver les apparences du texte, sauf qu'il nous paraît que ce ne fut pas facilement concédé.

Il y a, par ailleurs, un véritable danger à penser que le verbe sous-entendu est εἶναι, à savoir celui d'ouvrir la porte à une triple identification entre l'expérience, l'universel dans l'âme et le principe de la science et de l'art. C'est justement ce que fait Le Blond, lorsqu'il soutient qu'il n'y a pas de justification pour comprendre l'universel de deux façons, comme le fait saint Thomas. Selon lui, l'universel n'a qu'un sens, celui d'être l'identité qui se retrouve dans la multiplicité des singuliers et qui se retrouve, au moment de l'acquisition de l'expérience, en repos dans l'âme comme une unité<sup>19</sup>. Le verbe *suit* que Le Blond rajoute à la phrase sert à traduire l'εἶναι, avec l'identité que ce verbe permet d'exprimer, qu'il y lit. Ce n'est pas le même verbe qu'il utilise pour les deux transitions antérieures : il dit en effet que la mémoire « naît » de la sensation et de même l'expérience « naît » de plusieurs souvenirs. Même s'il est difficile de voir une différence entre *naître* et *suivre* dans la seule traduction, le commentaire qui l'accompagne montre clairement que Le Blond conçoit une identification entre les trois, l'expérience, l'universel et le principe. Cependant, l'universel dans l'âme dont il s'agit n'est plus une unité distincte de la multiplicité des singuliers. Sa traduction ne tient même pas compte du ἐνὸς παρὰ τὰ πολλὰ à la ligne 100 a 7. L'universel dans l'âme n'est qu'une « image générique », un « pur dépôt alluvionnaire », de dire Le Blond, le produit d'un processus d'acquisition dans lequel l'âme joue le rôle d'un réceptacle passif<sup>20</sup>. Si tel est le cas, il devient évident que le principe universel acquis de cette façon n'exprimerait plus un concept-terme universel ou une proposition universelle, ni même une explication rationnelle d'un fait pouvant servir de cause dans une démonstration. En effet, nous avons devant

18. *Ibid.*, L. II, l. 20, n. 592 (les caractères romains sont de nous).

19. *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1970, p. 128-140. Voici sa traduction (p. 129-130) du passage : « De l'expérience, ou de ce fait, qui s'arrête et demeure dans l'âme l'universel, ou l'un dans le multiple qui se retrouve le même dans chaque objet, suit le principe de l'art ou de la science, [...] »

20. Dans son commentaire, LE BLOND, *op. cit.*, p. 134, tient compte du ἐνὸς παρὰ τὰ πολλὰ lorsqu'il décrit ce processus passif d'acquisition : « C'est ainsi, par accumulation et condensation des sensations semblables qu'est produit en nous l'universel spécifique, καθόλου, ἐν παρὰ τὰ πολλὰ, image résiduelle où les particularités individuelles, en se recouvrant, se sont neutralisées, et laissent seulement perceptibles les notes communes, qui ont été renforcées. »

nous une interprétation « empirique » du processus de l'acquisition des principes, une interprétation qui réduit l'intellect aux sens et le concept à l'image sensible.

D'une part, nous considérons l'interprétation « empirique » du processus cognitif comme boiteuse (nous y apporterons nos objections plus loin) ; d'autre part, nous jugeons que la traduction de Le Blond est fautive car elle dénature la structure grammaticale de la phrase qui adopte la même symétrie des phrases qui la précèdent. C'est-à-dire que si l'on reprend le texte grec à partir de la ligne 100 a 3<sup>21</sup>, on constate qu'Aristote emploie une structure symétrique pour reprendre ses propos précédents relatifs à l'acquisition du principe de la science. Cette structure symétrique se trouve dans la répétition de la forme ἐκ... γίνεται... (de... provient...) pour décrire chaque transition d'une étape à l'autre dans le processus de cette acquisition : ainsi, de la sensation provient la mémoire ; de plusieurs souvenirs d'une même chose provient l'expérience ; et finalement, de l'expérience provient le principe de l'art et de la science. Même si, dans le texte grec, le verbe γίνεται n'est pas explicitement exprimé dans les deux dernières transitions, il s'y trouve implicitement, s'imposant à l'esprit du lecteur par l'élan donné par le mouvement *terminus a quo-terminus ad quem* présent dès le premier moment<sup>22</sup>. En effet, la présence de ce mouvement dans l'esprit des traducteurs est très manifeste<sup>23</sup>. Ainsi, la symétrie syntaxique nous permet de lire, à bon droit et en accord avec la plupart des traductions consultées, le verbe γίνεται dans le texte.

Même s'il est justifiable de lire un γίνεται sous-entendu dans la phrase, on peut toujours se demander s'il est à la bonne place. Il y a deux commentaires qui laissent entrevoir une autre possibilité quant à la position du verbe dans la phrase. D'abord, il y a celui de Philopon :

ἐκ δὲ τῆς ἐμπειρίας καὶ ἐκ παντὸς αἰσθήματος τοῦ ἡρεμήσαντος ἐν τῇ ψυχῇ καὶ ἐδραιωθέντος γίνεται ἡ γνῶσις τοῦ καθόλου τοῦ ἐνὸς ὄντος παρὰ τὰ πολλὰ, [...] τὸ δὲ τοιοῦτον καθόλου τὸ ἕτερον μὲν ὄν παρὰ τὰ μερικά ἐν τοῦτοις δὲ θεωρούμενον γίνεται ἀρχὴ τέχνης καὶ ἐπιστήμης<sup>24</sup>.

Ensuite il y a celui de Zabarella qui réinterprète le passage en question comme suit :

21. 100 a 3-5 : ἐκ μὲν οὖν αἰσθήσεως γίνεται μνήμη, ὥσπερ λέγομεν, ἐκ δὲ μνήμης πολλάκις τοῦ αὐτοῦ γινομένης ἐμπειρία. Aristote enchaîne, immédiatement après, que plusieurs souvenirs constituent une expérience, avant d'affirmer le passage cité plus haut.
22. Le verbe γινομένης qui se trouve dans la deuxième transition (à la ligne 100 a 4) est la forme participiale, apposé à μνήμης, du même verbe γίνεται. Ainsi, ce verbe sert à indiquer que c'est la répétition de l'acte de mémoire qui prépare l'expérience ; partant, la phrase sous-entend toujours le verbe γίνεται.
23. À titre d'exemple, les traductions de Tricot (*vient*), Saint-Hilaire (*vient*), Apostle (*there arises*), Taylor (*is produced*) et Seidl (*entsteht*), utilisent le même verbe dans les trois transitions, alors que les traductions de Barnes et Ackrill (*there comes*) utilisent le même verbe qui est explicitement donné dans la première et la troisième transitions mais reste implicite dans la deuxième. (Les références sont fournies à la note 12.)
24. In *Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum Anonymo in Librum II*, éd. par Maximilian WALLIES, Berlin (coll. « Commentaria in Aristotelem graeca (CAG) », 13, 3), 1909, p. 436, 2-8. Nous comprenons le verbe γίνεται qui apparaît deux fois dans la citation de la manière suivante : le premier γίνεται accompagné de ἐκ est pris au sens fort de *provient (de)*, alors que la deuxième occurrence sans ἐκ signifie le sens plus faible du verbe : *devient*.



*ideo Aristoteles quasi corrigens interponit illa alia verba (aut ex omni universali quiescente in anima) ex ipsa enim experientia singularium gignitur universale in intellectu, quod est principium artis, et scientiae : ideo sensu verborum est, ex experientia vero, seu ex ipso universale fit principium artis, et scientiae*<sup>25</sup>.

Selon ces deux textes, on s'aperçoit que le verbe γίνεται (*gignitur*) s'insère entre les singuliers de l'expérience et l'universel dans l'âme comme unité séparée. Même si Zabarella n'en saisit pas l'importance puisque la suite de son commentaire montre qu'il conçoit toujours l'expérience en soi en termes d'une certaine connaissance universelle (*ex ipso universale*), il est tout de même poussé à lire le verbe à cette place. Philopon semble mieux saisir le sens de la phrase, malgré un manque de précision dans son cas aussi, car il décrit l'expérience en termes de « sensations en repos dans l'âme » (plutôt que l'universel en repos dans l'âme) dont proviendrait la connaissance de l'universel en soi séparé des cas singuliers. C'est cette connaissance universelle qui deviendra par la suite un principe de science. Une telle lecture du texte d'Aristote paraît prometteuse parce qu'elle évite de placer le verbe γίνεται dans la phrase de manière à signifier que l'expérience elle-même est une connaissance universelle, comme c'est le cas de l'interprétation précédente.

Admettons donc l'hypothèse suivante : au lieu de placer γίνεται juste avant τέχνης ἀρχή à la ligne 100 a 8 du texte d'Aristote, il faudra le placer juste avant τοῦ καθόλου ἐν τῇ ψυχῇ et tout de suite après παντὸς ἡρεμήσαντος à la ligne 100 a 6, c'est-à-dire juste avant la première occurrence de l'universel. Ainsi le passage se lira littéralement comme suit :

de l'expérience, c'est-à-dire du tout en repos, *provient* (γίνεται) l'universel dans l'âme, l'unité à part de la multiplicité, lequel est un dans tous, étant le même pour tous, le principe de l'art et de la science.

La répétition de l'article τοῦ sans le substantif καθόλου à la ligne 100 a 7 indique qu'Aristote veut définir davantage l'universel dans l'âme en ajoutant un complément du nom dans la phrase<sup>26</sup>. Ainsi, la répétition de cet article immédiatement après ἐν τῇ ψυχῇ indique le véritable complément de l'universel dans l'âme et, par conséquent, le παντὸς ἡρεμήσαντος, qui ne se trouve ni entre l'article τοῦ et le substantif καθόλου, ni après le substantif en répétant l'article, mais bien avant la première occurrence de l'article, ne sera pas pris comme adjectif de l'universel. N'ayant plus de rapport à l'universel, et en suivant immédiatement ἡ ἐκ, cette partie de la phrase indiquera plutôt les clarifications d'Aristote sur la nature de l'expérience : l'attribut « tout en repos » fera écho, semble-t-il, à ce qui a été dit plus tôt dans le chapitre sur l'expérience, soit qu'elle est composée de « plusieurs souvenirs d'une même chose ». L'expression semblera donc insister sur la nécessité de collectionner chacun des souvenirs qui se réfèrent à une même chose pour que l'expérience s'exprime dans sa réalité.

25. *Opera Logica*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p. 1270B (les caractères romains sont de nous).

26. En grec, l'adjectif épithète ou le complément du nom peut se placer, soit entre l'article et le nom, soit (si on veut le mettre plus en relief) après le nom, dans quel cas la répétition de l'article introduit l'adjectif ou le complément. Voir M. BIZOS, *Syntaxe grecque*, Paris, Librairie Vuibert, 1981, p. 14, 29.

Cette hypothèse est très attirante sur le plan philosophique. Elle élimine dans le contexte des *Seconds analytiques* toute confusion créée par l'identification de l'expérience à l'universel en repos tout entier dans l'âme, confirmant que seulement l'universel dans l'âme peut servir de principe de la science ou de l'art, l'expérience n'étant pas elle-même universelle mais plutôt une collection de tous les souvenirs en repos. Elle écarte conséquemment toute contradiction entre ce texte et celui de la *Métaphysique*. Dans les deux cas, l'expérience se définit clairement comme une connaissance sensible des singuliers, de plusieurs souvenirs d'une même chose, alors que la connaissance universelle appartient en propre à l'art et à la science. De plus, cette différence de valeur cognitive établit, avec netteté et précision, l'ordre hiérarchique entre l'expérience d'un côté, et l'art et la science, de l'autre. Cette clarté sur le plan philosophique n'est malheureusement pas aussi évidente sur le plan textuel que notre explication pourrait laisser entendre à première vue.

D'abord, la construction de παντὸς modifiant ἡρεμήσαντος pris substantivement n'est pas du tout évidente. Contrairement à ce que notre exposé initial pourrait laisser entendre, la présence de παντὸς avant l'article est tout à fait possible en langue grecque, dans quel cas παντὸς (ἡρεμήσαντος) sera bel et bien un adjectif qualifiant τοῦ καθόλου<sup>27</sup>. Le fait de prendre le participe ἡρεμήσαντος substantivement sans recourir à un article pour l'indiquer paraît également, nous l'avouons, un peu recherché et peut-être même impossible<sup>28</sup>. Ensuite, la référence de παντὸς ἡρεμήσαντος aux souvenirs pose problème puisque μνήμη commande le genre féminin, ce qui n'est pas le genre dans le texte : il est au masculin ou au neutre. Cette difficulté peut néanmoins être facilement contournée si la référence est au καθ' ἑκάστων, chaque souvenir étant un particulier<sup>29</sup>. Une dernière objection est la suivante : si τοῦ καθόλου est déterminé par le verbe γίνεται, il faudra modifier l'article du cas génitif au cas nominatif, soit τό. En fin de compte, cette interprétation résout plusieurs apories sur le plan philosophique au prix d'en créer d'autres sur le plan grammatical. Il faudra donc écarter cette hypothèse et admettre avec la plupart des traducteurs que le verbe γίνεται doit avoir comme sujet ἀρχή (qui est au nominatif dans le texte) et se placer en rapport avec lui.

Le verbe γίνεται étant à la bonne position dans la phrase, nous pouvons regarder le deuxième point, soit le ἢ explicatif. Il est question ici de déterminer quelle partie de la phrase est régie par cette conjonction. Presque toutes les traductions et tous les commentaires indiquent que la conjonction introduit la partie de la phrase allant jusqu'au verbe γίνεται sous-entendu. Si tel est le cas, il devient difficile de ne pas

27. M. BIZOS, *op. cit.*, p. 58-59. Le mot πᾶς peut avoir des connotations diverses selon qu'il est pronom ou adjectif et selon qu'il est au singulier ou au pluriel. En tant qu'adjectif, sa position par rapport à l'article et au substantif qu'il modifie peut aussi varier le sens. Le παντὸς du texte grec étant au cas génitif singulier (masculin ou neutre) et pris comme adjectif aura deux sens possibles : s'il modifie le substantif ἡρεμήσαντος sans article, παντὸς signifiera tout, toute espèce de, chaque ; s'il modifie le substantif καθόλου précédé de l'article, il signifiera tout entier. On s'aperçoit que ce dernier sens est celui qui se retrouve dans la traduction de Tricot alors que le premier se retrouve dans notre hypothèse.

28. M. BIZOS, *op. cit.*, p. 198.

29. Aristote décrit la connaissance propre à l'expérience en termes de connaître le καθ' ἑκάστων plus loin dans le chapitre à la ligne 100 a 17. Il y fait référence aussi dans *Métaph.*, I, 1, 981 a 5-24.

conclure que l'expérience est identifiée à l'universel dans l'âme, tel que nous le disions déjà. On évite cette conclusion seulement en admettant, avec saint Thomas, que l'universel est équivoque. Il y a néanmoins une autre possibilité déjà soupçonnée lors de l'examen de l'hypothèse précédente. Il nous paraît possible de lire παντὸς ἡρεμήσαντος τοῦ καθόλου de la façon suivante : tout particulier en repos de l'universel dans l'âme, c'est-à-dire que le cas génitif de l'article τοῦ qui s'y trouve exprime la possession et non pas le génitif d'origine déterminé par la préposition ἐκ<sup>30</sup> ; par conséquent, τοῦ καθόλου ne sera pas déterminé par la préposition ἐκ tel que cela s'est produit dans l'interprétation précédente. De plus, si l'on invertit les rôles grammaticaux pour les mots παντὸς ἡρεμήσαντος, c'est-à-dire que παντὸς est pris substantivement alors que ἡρεμήσαντος est pris comme adjectif, on pourra éviter l'obstacle rencontré dans l'interprétation précédente. Bien que le participe doive toujours être précédé d'un article — qu'il joue le rôle d'un adjectif épithète ou d'un substantif n'y change rien, cette exigence sera levée si ἡρεμήσαντος modifie παντὸς car παντὸς, en tant que pronom, n'a pas et ne requiert pas d'article<sup>31</sup>. Ainsi, la phrase signifiera que chacun des souvenirs composant une expérience d'une même chose est un cas de l'universel, lequel, une fois acquis en soi, peut être prédiqué de chaque particulier.

En somme, nous pensons que la juste lecture du texte grec est celle qui place le γίνεται sous-entendu juste avant τέχνης ἀρχή à la ligne 100 a 8 et qui comprend le l'article τοῦ à la ligne 100 a 6 comme génitif de possession. Ainsi on respecte le texte tel qu'il nous a été légué tout en permettant de séparer τοῦ καθόλου du παντὸς ἡρεμήσαντος tel que suggéré par les commentaires de Zabarella, de Philopon ainsi que celui d'Eustrate. On aura les retombées philosophiques de l'interprétation précédente sans quelque modification que ce soit au texte. Enfin, on peut interpréter la phrase de la manière suivante : puisque l'expérience contient tous les particuliers de l'universel mais pas l'universel même, c'est donc de la collection de tous les souvenirs en repos, de chacun d'eux, que proviendrait le principe universel de la science (parce que celui-ci est l'universel dans l'âme en tant qu'unité séparée de la multiplicité). L'expérience exprimera une connaissance des singuliers seulement lorsque l'universel sera connaissable et connu séparément de la pluralité des particuliers. Ainsi, la connaissance universelle n'est pas, à proprement parler, donnée dans l'expérience mais à travers l'expérience, comme Aristote le soutient dans la *Métaphysique*. On pourra conclure l'analyse en disant que la contradiction entre les deux textes principaux en est une en apparence seulement.

30. Cette idée semble présente chez EUSTRATE, *In Librum Secundum Analyticorum Posteriorum Commentarium*, éd. par Michael HAYDUCK, Berlin (coll. « CAG », 21, 1), 1907, p. 264, 12, qui écrit ἐκ παντὸς τοῦ καθόλου ἡρεμήσαντος, la formule courante pour exprimer la possession en grec.

31. En tant que pronom, παντὸς au singulier aurait le sens de chacun et au neutre il signifierait tout, donc tout et chacun (ce qui donne le même sens que celui dans l'hypothèse ci-dessus lorsqu'il est un adjectif modifiant un substantif sans article).

## II. CONSÉQUENCES DE L'ANALYSE

La première conséquence qu'on peut en tirer touche la place de l'induction (ἐπαγωγή) dans l'acquisition des principes de la science et de l'art dont Aristote fait mention dans ce chapitre. L'induction définissant le chemin allant du singulier (ou du particulier) à l'universel par le moyen d'une énumération des cas singuliers<sup>32</sup>, on pourra soutenir que l'induction exprime le mouvement cognitif qui a son point de départ dans l'expérience des singuliers et son point d'aboutissement dans l'acquisition de l'universel par l'intellect (νοῦς). Il faut que l'induction se situe entre les sens et l'intellect, entre la connaissance sensible des particuliers et la connaissance universelle propre à l'intellect. Le mouvement allant de la perception sensible à l'expérience ne pourra désigner, à strictement parler, une induction puisqu'il n'aboutit pas à une connaissance intellectuelle de l'universel.

Le rapport de l'expérience à l'induction entraîne une deuxième conséquence : il éclaire davantage la nature de la connaissance propre à l'expérience ; celle-ci exprimera surtout une connaissance des singuliers pouvant servir de fondement adéquat à l'acquisition de l'universel. De ce point de vue, l'expérience exprime une haute forme de connaissance sensible, puisque les singuliers sont ordonnés et organisés selon diverses similitudes, ce qui est « similaire et indifférent » exprimant, selon Aristote, le point de départ de l'induction<sup>33</sup>. L'organisation selon diverses similarités pourrait s'expliquer de la façon suivante : lorsqu'on reconnaît une chose par un acte de mémoire, le sujet connaissant établit une relation entre le souvenir et la chose perçue. Cette relation en est une de ressemblance puisque le souvenir étant une image qui ressemble à l'apparence originale, la chose perçue maintenant fait rappeler l'original à travers le souvenir qu'il incite chez le sujet connaissant<sup>34</sup>. Le sujet perçoit, par le biais de cette relation, une chose singulière dans sa particularité sensible. L'expérience, par contre, permet d'établir une relation de plusieurs souvenirs ressemblant à la chose perçue. Ainsi, la chose singulière est perçue moins dans sa particularité sensible et plus selon des similarités non sensibles. À ce moment-là on peut changer de perspective et dire que l'expérience exprime également une forme inférieure de connaissance intelligible, puisque l'organisation des singuliers dans un groupe pourrait s'effectuer de plus en plus par l'intellect lui-même. En effet, ce n'est que par la perception noétique de la substance universelle (homme) que le sujet connaissant peut rassembler les singuliers (Socrate, Platon, etc.) selon des similarités dépassant les différences sensibles. Il est à remarquer aussi que le rapport de plusieurs souvenirs à une

32. *Topiques*, I, 12, 105 a 13-14. Il y a plusieurs études relativement récentes qui portent sur l'ἐπαγωγή aristotélicienne. Voir, parmi d'autres, D.W. HAMLYN, « Aristotelian Epagoge », *Phronesis*, 21, 2 (1976), p. 167-184 ; T. ENGBERG-PEDERSON, « More on Aristotelian Epagoge », *Phronesis*, 24 (1979), p. 301-319 ; L. COULOUBARITSIS, « Y a-t-il une intuition des principes chez Aristote ? », *Revue Internationale de Philosophie*, 34, 133-134 (1980), p. 440-471 ; et D.K.W. MODRAK, *Aristotle : The Power of Perception*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987, p. 161-176.

33. Voir *Sec. anal.*, II, 13, 97 b 7, où Aristote affirme que le point de départ de l'induction se fait, ἐπὶ τὰ ὅμοια καὶ ἀδιάφορα. Le même terme ἀδιάφορα apparaît à *Sec. anal.*, II, 19, 100 a 16 lors de la clarification offerte par Aristote du processus d'acquisition des principes.

34. *Mémoire*, I, 450 b 12-451 a 3 et I, 451 a 15-18.

chose qui existe dans une expérience s'approche de la perception de tous les cas que l'intellect seul est capable d'effectuer. Bref, on pourrait soutenir que l'intellect en quête de l'universel lors de l'activité inductive regroupe des singuliers semblables, dans un premier temps, pour former l'étape de l'expérience et, dans un deuxième temps, perçoit l'universel de ce groupe.

L'expérience signifiera ainsi une connaissance sensible impliquant les débuts d'une connaissance intellectuelle de l'universel. Il s'agit sûrement d'une connaissance des particuliers, sauf qu'ils sont connus dans leur universalité intelligible ; et encore là, l'intelligibilité en question n'en est pas une de clarté. Dans l'expérience on a une connaissance vague et confuse de l'universel<sup>35</sup> parce qu'il n'est pas connu par le biais des relations conceptuelles ; par exemple, on ne connaît pas encore l'espèce humaine par le genre et la différence spécifique mais seulement comme quelque chose qui est semblable et indifférencié entre plusieurs êtres humains singuliers. Ainsi au niveau de la connaissance expérientielle la compréhension de l'intellect dépend toujours des singuliers<sup>36</sup>.

Nous pensons que telle est l'idée que les commentateurs cherchent à exprimer lorsqu'ils distinguent plusieurs sens à l'universel et parlent en termes de connaître l'universel dans la pluralité des individus semblables au niveau de l'expérience<sup>37</sup>. Au sens propre l'universel est celui qui est connu par l'intellect séparément des singuliers (ἐπὶ τοῖς πολλοῖς ou *praeter multa*), mais on peut dire que l'expérience connaît l'universel en un sens plus large puisqu'elle donne une connaissance des singuliers dont provient l'universel proprement dit (ἐν τοῖς πολλοῖς ou *in multa*). Dans ce sens bien limité on pourra également soutenir qu'il y a une sorte d'induction jusqu'à l'expérience. L'origine de cette ligne de pensée semble être Aristote lui-même qui explique dans les *Seconds analytiques*, II, 19 (à la ligne 100 a 17), que l'acte de la perception porte sur un particulier (Callias) mais son objet est l'universel (homme). Si certains commentateurs doutent de l'affirmation, d'autres l'acceptent comme une

35. Ou dans les mots de CAJETAN, *Commentaria In Posteriora Analytica Aristotelis* [textus ex editione Lugdunensi 1579 excerptus], Québec, Les Presses Universitaires Laval, 1952, I, 2, c. 13 (p. 201) : « *quod universale confusum possumus appellare* ».

36. M. MIGNUCCI, *La Teoria Aristotelica della Scienza*, Firenze, Sansoni Editore, 1965, p. 309-311.

37. C'est surtout chez des commentateurs grecs et latins que l'équivoque de l'universel est reconnue. PHILOPON, *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum Anonymo in Librum II*, éd. par M. WALLIES, Berlin (coll. « CAG », 13, 3), 1909, p. 435, 28-35, reconnaît trois sens au mot *universel* : τὸ πρὸ τῶν πολλῶν, τὸ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς et τὸ ἐν τοῖς πολλοῖς. En cela, il est suivi par EUSTRATE, *In Librum Secundum Analyticorum Posteriorum Commentarium*, éd. par M. HAYDUCK, Berlin (coll. « CAG », 21, 1), 1907, p. 264, 14-15. Un commentateur anonyme, *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum Anonymo in Librum II*, éd. M. WALLIES, Berlin (coll. « CAG », 13, 3), 1909, p. 600, 26-30, n'en admet que deux sens : τὸ ἐπὶ τοῖς πολλοῖς et τὸ ἐν τοῖς πολλοῖς. Pour sa part, J. PACIUS, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum. Commentarius analyticus* (Reprography Frankfurt, 1597), Hildesheim, Georg Olms Verlagbuchhandlung, 1966, p. 347, n. 5, admet ces trois sens pour l'universel : 1) *unum praeter multa* ; 2) *unum in multis* ; et 3) la collection des singuliers formant une expérience. La plupart des commentateurs reconnaissent d'ailleurs les deux premiers sens donnés par Pacius, lesquels correspondent aux deux derniers offerts par Philopon.

explication valable<sup>38</sup>, et pour ceux-ci il devient évident que la collection de souvenirs dans une expérience indique la collection de l'universel ἐν τοῖς πολλοῖς et dont pourra provenir l'universel ἐπὶ τοῖς πολλοῖς.

Comme nous l'avons vu, on décrit parfois l'universel connu dans l'expérience en termes d'image générique, à savoir que l'universel est l'image commune formée par la surimposition de toutes les images semblables<sup>39</sup>. Il faut cependant prendre bien soin de souligner que l'image générique ne sert que de matière, de condition *sine qua non* à la perception et à la connaissance de l'universel au sens propre. C'est le cas de Philopon qui, en parlant de l'image commune acquise par l'expérience, semble nuancer ses propos en disant d'elle plus souvent qu'autrement qu'elle donne une connaissance de l'universel (ἡ γνῶσις τοῦ καθόλου), plutôt que de donner l'universel lui-même<sup>40</sup>. Cela paraît être confirmé plus loin dans son commentaire lorsqu'il affirme explicitement, « ὁ νοῦς ἐπισυνάγει τὸ καθόλου<sup>41</sup> », c'est-à-dire que l'intellect perçoit l'universel intelligible dans l'image commune. La distinction se fait certainement sentir chez Thémistius qui, tout en reconnaissant que l'universel indique ce qui est similaire aux singuliers, affirme qu'il est définissable en soi, à part les singuliers, par une faculté autre que les sens, à savoir l'intellect (νοῦς<sup>42</sup>). Les autres commentateurs qui font de même évitent ainsi de réduire l'universel intelligible à l'image générique, tel que le fait à tort Le Blond. L'image commune ne sert au fond que de représentation dans laquelle se trouve l'intelligible et sans laquelle il n'y a pas de pensée possible<sup>43</sup>.

Il est préférable, d'ailleurs, de concevoir l'expérience comme une collection de singuliers semblables et d'éviter toute référence à l'image générique. Aristote lui-même s'exprime en termes de collection des particuliers. La conception de l'expérience humaine en tant que collection de singuliers semblables colle mieux aussi à notre conception du processus inductif où l'activité de l'intellect prédomine. Le rôle de l'intellect se retrouve plus développé chez les commentateurs de langue latine que chez les commentateurs grecs. Dans la plupart des cas, il y a une référence à l'abstraction (*elicere, abstractio*) de l'universel *praeter multa* par l'intellect. Même dans la formation de la connaissance propre à l'expérience, on interpelle l'intellect, ce que

38. Parmi ceux qui en doutent, voir l'analyse de J. BARNES présentée dans M. WEDIN, *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, Yale University Press, 1988, p. 156-157. Wedin, par ailleurs, est contre Barnes et accepte les propos d'Aristote, mais non sans difficultés.

39. J.M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1970, p. 134, réclame qu'il trouve l'idée de l'image générique déjà chez Philopon. Voir PHILOPON, *In Aristotelis Analytica Posteriora Commentaria cum Anonymo in Librum II*, éd. par M. WALLIES, Berlin (coll. « CAG », 13, 3), 1909, p. 435, 23-27. Cette notion se retrouve également chez G.G. GRANGER, *La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. 22.

40. Voir *op. cit.*, p. 436, 4 et p. 437, 30.

41. *Loc. cit.*, p. 438, 22.

42. *Analyticorum Posteriorum Paraphrasis*, éd. par M. WALLIES, Berlin (coll. « CAG » 5, 1), 1900, p. 63, 14-64, 28. Thémistius admet la nécessité d'une faculté autre que les sens afin de connaître l'universel à la p. 64, 9, et la définit un peu plus loin : τὴν δὲ καθόλου ἐπιφορὰν ὁ νοῦς ποιῆσεται (p. 64, 18) ; et ὁ νοῦς ἐξ αὐτῶν τὸ καθόλου συμπεραίνεται (p. 64, 25).

43. C'est ce qu'Aristote soutient à propos de l'image en général. Voir *De l'âme*, III, 7, 431 a 15 et III, 8, 432 a 10.

nous disions déjà. Dans ce cas-ci, on parle d'une *collatio*, d'une *ratio circa particularis*, par lequel l'intellect compare, collectionne et organise (*comparare, colligere*) des souvenirs dans un groupe selon une quelconque similarité ou affinité<sup>44</sup>. Bref, si la notion d'une image générique exprimée chez les Grecs tend à voir l'être humain comme un joueur passif dans l'acquisition de la connaissance de l'universel, les notions de *collatio* et d'abstraction qui se retrouvent dans la tradition des commentateurs de langue latine tendent à donner à l'homme, et à sa faculté intellectuelle surtout, un rôle plus actif dans l'acquisition de l'universel ainsi que de l'expérience.

L'importance que nous accordons à l'intellect dans la formation de l'expérience et dans l'induction nous permet de montrer une autre conséquence : la ressemblance entre ce chapitre des *Secunds analytiques* et le chapitre II, 23 des *Premiers analytiques* où il est question de l'induction des propositions immédiates. Dans les deux cas — les seuls textes, il est à noter, où Aristote parle de l'induction en détail — il dit que l'induction doit se faire à partir de tous les particuliers<sup>45</sup>. Le Stagirite fait référence, de plus, au *voûs*-intellect dans les deux cas, et dans celui des *Premiers analytiques* c'est très explicite que le *voûs* doit saisir (*Δεῖ δὲ νοεῖν*) l'universel de tous les singuliers. Certains pensent que l'acte noétique dont il s'agit en est un d'imaginer comme si tous les cas étaient énumérés<sup>46</sup>. Qu'il s'agisse d'un acte d'imagination ou d'une saisie noétique dans le sens d'un acte d'intuition ou de perception intellectuelle est secondaire pour nos propos ; l'importance se trouve dans l'idée que le *voûs* doit agir pour achever l'induction. Si, dans l'extrait des *Secunds analytiques*, l'acte noétique n'est pas aussi évident, il est tout de même présent. Il est sous-entendu que le *voûs*-intellect lui-même doit saisir les concepts-termes et les propositions qui serviront de principes de la connaissance scientifique. Certains commentateurs vont jusqu'à faire une distinction entre l'universel *praeter multa* et le principe de la science : l'universel signifie un concept-terme tandis que le principe de la science qui s'exprime dans une proposition est une composition de deux concepts-termes<sup>47</sup>. Une telle interprétation nous offre la possibilité de réconcilier ces deux textes qui portent sur l'induction et fait valoir, par conséquent, le rôle si crucial de l'intellect dans tout ce processus inductif qui précède l'activité démonstrative : celui des *Secunds analyti-*

44. Sur ces propos voir, entre autres, ALBERT LE GRAND, *Commentaria In Posteriora Analytica Aristotelis* [copie de l'original, édition Vivès, 1890], Québec, Michel Doyon, 1955, L. II, tr. V, c. 1 ; et SAINT THOMAS, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, Editio Tertia, Turin, Marietti, 1820, L. I, l. 1, n. 15-18.

45. C'est le même mot *πᾶς* qui se retrouve dans le passage des *Premiers analytiques*, II, 23 68 b 28 : *Δεῖ δὲ νοεῖν τὸ Γ τὸ ἐξ πάντων τῶν καθ' ἕκαστον συγκεῖμενον* : ἡ γὰρ ἐπαγωγή διὰ πάντων.

46. Voir V. KAL, *On Intuition and Discursive Reasoning in Aristotle*, New York, E.J. Brill, 1988, p. 29. Cf. ALBERT LE GRAND, *Commentaria In Priorum Analyticorum* (copy of the original, Vivès edition, 1890), Québec, Michel Doyon, 1952, L. II, tr. 7, c. 4, p. 147.

47. Voir CAJETAN, *Commentaria In Posteriora Analytica Aristotelis* [textus ex editione Lugdunensi 1579 excerptus], Québec, Les Presses Universitaires Laval, 1952, L. II, c. 13, n. 1 ; E. TRÉPANNIER, « La connaissance des premiers principes : une interprétation », *Laval théologique et philosophique*, IV, 2 (1948), p. 289-310 ; et J.S. STROMBERG, « An Essay on Experimentum », *Laval théologique et philosophique*, part I, XXIII, 1 (1967), p. 76-115 ; part II, XXIV, 1 (1968), p. 99-138. Nous avons quelques réserves quant à cette interprétation sur ce qui compte parmi les principes de la science, et sans vouloir entrer dans une longue digression sur le sujet, disons qu'Aristote accepte la définition (un concept-terme) en tant que principe de la démonstration à *Sec. anal.*, I, 10, 76 a 40 sq. et II, 10, 94 a 10.

ques montre l'induction des concepts-termes nécessaires à la formation des propositions, alors que celui des *Premiers analytiques* décrit la formation, par un syllogisme provenant d'une induction, des propositions immédiates qui sont nécessaires à la formation des démonstrations.

Dès qu'on admet que l'intellect joue un rôle dans la formation de l'expérience, on peut comprendre pourquoi Aristote affirme qu'elle se trouve surtout chez l'être humain. On peut également voir pourquoi il fait référence au λόγος, un terme qui est réservé pour l'intellect et ses activités et produits rationnels. On peut donc admettre trois niveaux d'expérience. D'abord, il y aura l'accumulation de plusieurs souvenirs d'une même chose formant quelque chose comme une image générique (si cela est possible) en renforçant les qualités sensibles semblables. Cette connaissance serait uniquement sensible et présente chez tout animal doué d'une bonne mémoire, ce qui explique pourquoi des animaux autres que l'homme peuvent avoir un peu d'expérience. Ensuite il y aura deux niveaux propres à l'être humain qui font appel à l'intellect. Il y aura, d'une part, une organisation initiale des souvenirs, une *collatio* primitive qui pourrait se produire par l'influence de la raison sur la capacité de la mémoire — tout comme la raison peut influencer et ordonner les appétits sensibles. Cette expérience manifesterait une connaissance à la fois sensible et intellectuelle. D'autre part, il y aura une expérience vraiment intellectuelle lorsque la raison devient consciente de l'expérience acquise aux niveaux inférieurs et y réfléchit. Le niveau de compréhension reste pourtant limité à l'expérience antérieure et se manifeste dans les énoncés des faits singuliers, comme le montre l'exemple de l'expérience médicale qu'Aristote fournit dans la *Métaphysique*. On peut inclure aussi les opinions et les croyances communes exprimées en des termes et des concepts très généraux tels que le similaire, la différence, l'opposition, bref, les lieux communs de la dialectique<sup>48</sup>. Celle-ci a pour but d'ouvrir le chemin qui débouche sur l'acquisition des principes d'une science donnée, un point souvent oublié dans le contexte des *Seconds analytiques*, II, 19, et qui mérite d'être rappelé. L'examen dialectique des opinions et des croyances communes ne se fondera donc que sur une expérience qui soit à la hauteur de cette tâche. Enfin, cette explication pourra rendre compte de la complexité de l'expérience humaine<sup>49</sup>.

Nous sommes bien conscient des critiques qu'on pourrait nous faire, surtout aujourd'hui où le climat intellectuel se prête à des interprétations plus empiriques du passage litigieux et de la nature de l'expérience humaine. L'idée d'un νοῦς actif ou agissant qui effectue une abstraction de l'universel à partir des singuliers est mise en doute par plusieurs commentateurs contemporains, puisque le texte des *Seconds*

48. D.K.W. MODRAK, *Aristotle : The Power of Perception*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987, p. 167, n. 27, remarque que l'expérience lui semble être composée des souvenirs et des δόξα.

49. Cf. les trois sens d'expérience offerts par J.S. STROMBERG, « An Essay on Experimentum », *Laval théologique et philosophique*, part I, XXIII, 1 (1967), p. 76-115 ; part II, XXIV, 1 (1968), p. 99-138 : 1) en rapport avec les débuts de la connaissance humaine où la connaissance des sens externes est dite « expérimental » (par exemple, un acte d'entendre un son est une expérience du son) ; 2) le produit de plusieurs expériences (au premier sens) ou observations faites sur une période de temps qu'on peut qualifier de collection passive des données sensibles ; 3) l'organisation et la mise en ordre de l'expérience (au deuxième sens). Noter la notion du développement consécutif de l'expérience.



*analytiques*, II, 19, ne fait aucune référence expresse à l'intellect<sup>50</sup> ; pourtant notre interprétation peut faire place à une telle activité noétique et peut même compter sur l'appui du seul autre texte significatif portant sur l'induction. Un rôle actif du νοῦς est nié par des commentateurs qui font valoriser les dires d'Aristote, « que l'âme pâtit ainsi<sup>51</sup> » ; mais comprendre le mot « πάσχειν » au sens strict et passif est erroné. Aristote nous avertit dans *De l'âme*<sup>52</sup> que ce mot acquiert une autre signification analogique lorsqu'il est employé pour décrire l'activité des capacités cognitives. Il ajoute que l'analogie tient encore moins lorsqu'il s'agit de l'intellect-νοῦς (auquel le mot « âme » réfère sans doute). Il y a, finalement, ce mot « λόγος » qui fait référence à la raison et dont nous rendons compte en soutenant qu'il indique la *collatio* des particuliers en vue de préparer le terrain et de faciliter la perception intellectuelle, la saisie noétique. Pour les tenants d'un processus purement empirique, c'est-à-dire un processus qui s'effectue uniquement par les capacités sensibles, ce λόγος doit leur paraître bien étrange et difficile, voire impossible, à justifier.

Au fond, c'est l'interprétation empirique dans son principe qui crée l'abîme infranchissable entre les sens et l'intellect, la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle. Si on les sépare d'entrée de jeu, tous les problèmes soulevés par la thèse empirique ne peuvent que surgir. La conséquence la plus malheureuse de cette thèse est la réduction de l'intellect aux sens, qui signifie l'abolition de l'intellect et de ses connaissances. Il n'y a pas de séparation si l'on prend bien soin de voir que la perception sensible dont il s'agit dans le contexte des *Seconds analytiques*, II, 19, est la perception par accident<sup>53</sup>, ce qui signifie que l'intellect perçoit en lien avec les sens le particulier dont il abstrait l'universel afin d'acquérir les principes universels qui serviront de point de départ à la connaissance scientifique. C'est cette compréhension qui nous permet de voir la présence de l'intellect même dans la formation de l'expérience, une connaissance qui est essentiellement humaine.

## CONCLUSION

La difficulté de saisir le sens des *Seconds analytiques*, II, 19, 100 a 6-8, où Aristote parle de l'expérience, nous a donné l'occasion d'examiner ce sujet par le biais des traductions et des commentaires portant sur ce passage problématique. L'étude des diverses tentatives de résoudre l'obstacle posé par le texte nous a permis de voir les différentes manières de concevoir la nature de la connaissance propre à l'expérience. Elle est tantôt définie en termes de connaissance sensible, tantôt en termes de

50. Cette position est tenue, entre autres, par C. KAHN, « The Role of nous in the Cognition of First Principles in *Posterior Analytics* II.19 », dans Enrico BERTI, éd., *Aristotle on Science : The Posterior Analytics*, p. 385-414 ; J. BARNES, *Aristotle's Posterior Analytics*, Second edition, Oxford, Clarendon Press, 1994, p. 270 ; et J.M. LE BLOND, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, Vrin, 1970, p. 135, n. 1.

51. *Sec. anal.*, II, 19, 100 a 13-14. Voir une fois encore les remarques de J.M. LE BLOND, *op. cit.*, p. 134-135.

52. *Loc. cit.*, II, 5, 417 b 2-28 et III, 4, 429 a 13-18.

53. Voir C. KAHN, « Aristotle on Thinking », dans Martha C. NUSSBAUM et Amélie OKSENBERG RORTY, éd., *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992, p. 367 ; H.G. APOSTLE, *Aristotle's Posterior Analytics*, Iowa, The Peripatetic Press, 1981, p. 298 ; et M. DE CORTE, *La doctrine de l'intelligence chez Aristote*, Paris, Vrin, 1934, p. 129.

connaissance intellectuelle, ce qui, loin d'être un signe de confusion, reflète bien sa place unique dans la hiérarchie des connaissances humaines. À mi-chemin entre la connaissance sensible et la connaissance intellectuelle, l'expérience partage des qualités propres aux deux types de connaissance, mais selon un ordre consécutif allant du plus sensible au moins sensible, ou inversement, du moins intelligible au plus intelligible. Ainsi l'expérience, qui est une connaissance essentiellement humaine, fournit le milieu continu unifiant les deux extrêmes.