



HAL
open science

Le rôle du corps dans la constitution des connaissances chez Aristote

Syrine Snoussi

► **To cite this version:**

Syrine Snoussi. Le rôle du corps dans la constitution des connaissances chez Aristote. Actes de Corps et Savoir Colloque pluridisciplinaire 2008, Marie Tholon; Alexandre Coutté; Sébastien Poinat, Oct 2008, Nice, France. hal-03441030

HAL Id: hal-03441030

<https://hal.science/hal-03441030>

Submitted on 22 Nov 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le rôle du corps dans la constitution des connaissances chez Aristote

Syrine Snoussi

Doctorante, CRHI, UNICE

Les rapports qu'entretiennent le corps et le savoir font l'objet de réflexions dès l'émergence des premières philosophies dont nous avons connaissance. Le rôle de la sensation dans l'accès à la connaissance y est central. La place éminente d'Aristote dans ce débat est due au fait qu'il est le seul philosophe de l'Antiquité à accorder à la fois au corps et à la sensation un rôle positif dans le processus de connaissance, et à proposer dans le même temps une théorie de la connaissance fondée sur la possibilité d'atteindre à un savoir vrai. Sa position épistémologique ne prend véritablement sens que lorsqu'on la confronte à celle de ses prédécesseurs. Les différentes thèses en jeu s'articulent autour des réponses apportées à deux questions : les sensations sont-elles vraies ? En ce cas, dispose-t-on d'un critère du vrai, et si oui lequel ? A cette dernière question, s'ajoute une réflexion sur l'existence d'une faculté indépendante du corps permettant d'accéder à un savoir vrai. On examinera donc ici la façon dont ces différentes théories répondent à ces questions, en tentant de souligner la manière dont la réflexion d'Aristote est liée à son refus des thèses proposées par les Présocratiques et par Platon et portant sur les rapports du corps et du savoir. On étudiera donc d'abord le scepticisme auquel conduit la thèse de Démocrite ainsi que le sensualisme et le conventionalisme de Gorgias et de Protagoras, avant d'examiner ce qui conduit Héraclite et Platon à postuler un dualisme du corps et de l'âme, pour enfin mettre en relief le rôle privilégié accordé au corps dans le processus de connaissance chez Aristote.

antiquité grecque, Aristote, théorie de la connaissance, sensation, corps

Since the beginning of philosophy, the problem of the relation between body and knowledge has been an object of great reflection. The part of sensation in the access to knowledge is central in this issue. Aristotle's eminent place is due to the fact that he is the only ancient philosopher who acknowledges to the body and the sensation a positive part in the process of knowledge, and who in the same time offers a theory of knowledge based on the possibility to achieve a true knowledge. His epistemological position only makes sense if compared to those of his predecessors. The different thesis can be classified according to the answers of two questions : Are the sensations true ? If so, is there a criterion of the truth, and if the answer is yes, which one ? A reflection on the existence of a faculty which does not depend on the body, and which can enable us to have an access to a true knowledge is also linked with the last question. We shall look into the way the different theories answer these questions, trying to emphasize that Aristotle's answer is related to his rejection of the first thesis of the Presocratics and Plato about the relation between body and knowledge. We shall then present Democritus's scepticism and the sensualism and conventionalism of Gorgias and Protagoras, before looking into what has led Heraclitus and Plato to dualism. Finally, we will bring out in relief the part of the body in the process of knowledge in Aristotle's thought.

Greek Antiquity, Aristotle, theory of knowledge, senses, body

Aux alentours du VI^e siècle avant J-C, le temps de l'analyse philosophique des rapports entre corps et savoir succède à l'ère des récits mythiques. Le questionnement philosophique tend alors à se défaire des exposés symboliques. Les premières recherches portent sur la cosmologie : ce sont d'abord des phénomènes météorologiques ou géologiques que l'on cherche à expliquer, en prenant appui sur les sens. La sensation, celle de la vue et de l'ouïe en particulier, conduit à s'interroger, par exemple, sur les causes de l'orage, et à postuler l'existence d'un principe premier, l'air par exemple chez Anaximène. Ce principe premier produit d'autres éléments, et engendre le monde. Au bout de la chaîne causale, l'ultime cause n'est plus à proprement parler sensible. Néanmoins, la tentative de constitution d'un savoir rationnel et en quelque sorte systématique, c'est-à-dire visant à exposer tous les aspects du réel, et leur origine, est intrinsèquement et génétiquement, depuis l'origine, liée à la faculté de sentir.

Cependant, les premiers philosophes grecs, dits présocratiques, remarquent évidemment que nos sens ne sont pas absolument fiables. Les sculpteurs représentant Athéna sur une haute colonne sont bien amenés à grossir sa tête par rapport au reste de son corps situé plus près du sol. De près, elle paraît avoir une taille, à proprement parler, démesurée, mais vue du pied de la colonne, lieu naturel où tout observateur se tient, elle est de parfaite proportion. Le problème physique des illusions d'optique n'est bien sûr pas une découverte de la modernité. La question de la possibilité et des moyens d'atteindre à une connaissance valable se pose d'emblée aux Présocratiques et à leurs successeurs, Aristote et Platon, pour se limiter aux plus illustres. Comment se fier aux sens pour constituer un savoir véritable ? Aristote apporte une nouvelle réponse qui n'a cessé de susciter l'admiration des lecteurs du *Traité de l'âme*.

Le *De Anima* est un traité de psychologie, au sens où la psyché, en grec, désigne l'âme. L'âme est pour Aristote, « l'entéléchie première d'un corps naturel ayant la vie en puissance » (412 a 28), c'est-à-dire que la psyché est l'actualisation de la vie dans un corps qui possède en lui-même un principe de mouvement et de repos. L'âme est donc pour Aristote, un principe de mouvement et de vie en acte et non plus en puissance pour le corps. Les êtres animés, c'est-à-dire doués d'une âme, ont au moins une âme végétative, responsable de la croissance, comme c'est le cas pour les végétaux. L'âme des animaux a une fonction supplémentaire : la sensation. Les animaux rationnels ont, pour leur part, une âme douée d'une fonction de plus, l'intellection. Dans le *Traité de l'âme*, Aristote mentionne souvent les opinions, au sens de thèses, de ses prédécesseurs. Elles abordent toutes la question de la place à accorder aux sensations dans le processus de connaissance. C'est pourquoi avant d'en venir à l'exposé de la conception aristotélicienne, nous proposons un détour par l'analyse des conceptions antérieures, la psychologie d'Aristote ne prenant sens que par rapport aux thèses présocratiques et platoniciennes.

I – Du scepticisme au sensualisme, les thèses présocratiques

On peut distribuer les solutions à la question de la place à accorder au corps et à la sensation dans la connaissance selon la combinaison des réponses apportées à ces deux questions : 1) Les sensations sont-elles vraies ? 2) En ce cas, dispose-t-on d'un critère du vrai, et si oui lequel ?

1 – Récusation de la sensation comme critère de vérité

Si nos sens ne sont pas fiables (1), ils ne peuvent être un critère de vérité (2), et nous ne pouvons rien connaître, par eux. Cette thèse peut conduire à une position sceptique. Est-ce à dire que le corps ne joue aucun rôle dans la connaissance ?

Démocrite (v. 500 av JC - 359 av. JC), fondateur de la première physique corpusculaire, défend une thèse originale et célèbre. Il récuse les sensations :

« la couleur est par convention, par convention le doux, par convention l'amer et, en réalité, il n'y a que les atomes et le vide, assure Démocrite »¹.

L'atome pour Démocrite est un principe. Une idée est, dans la conception matérialiste qui est la sienne, un atome. Les atomes ont forme, poids et vitesse. Cela explique qu'ils composent, par leur assemblage, des qualités secondes. C'est par la rencontre des atomes que sont produites toutes les qualités sensibles que nous sentons. Par nature, rien n'est blanc, ni noir, ni jaune... En effet, les atomes sont dépourvus de qualités sensibles. Que la couleur soit par convention, cela signifie que la couleur est relative à nous, à notre perception. En réalité, toutes les choses sont faites d'étants et de néant, d'atomes et de vide. La sensation, purement conventionnelle, n'a donc aucun rôle dans la constitution des connaissances. Il doit y avoir une autre faculté de connaissance.

Démocrite considère que l'intellect, ou âme, est composé des corps primordiaux et indivisibles. C'est en raison de la petitesse de ses parties et de sa figure qu'il est moteur. La forme sphérique étant la plus apte à mouvoir, telle est donc la figure de l'intellect et du feu (Aristote, *Traité de l'âme*, 405 a 5). L'âme est un composé igné dont les idées sont sphériques et de puissance ignée. L'âme est donc corporelle. L'atomisme conduit à poser une seule faculté de connaissance. La sensation n'est pas immédiatement valable mais pourtant Démocrite affirme que concevoir et sentir sont une seule et même chose. Cela s'explique par le fait que ce que l'on nomme des idées est de même nature que ce qui compose les choses perçues par la sensation, c'est-à-dire de nature atomiste. Mais alors, l'objection d'Aristote est la suivante, ou bien il n'existe rien de vrai, ou bien le vrai échappe à notre vue (Aristote, *Métaphysique*, G, 5, 1009 b 7). Démocrite affirme cependant que l'intellect est plus à même de connaître légitimement que la seule sensation. Il s'agit d'une autre manière de percevoir. Il est probable que Démocrite pense qu'une vision intellectuelle est possible. Mais Les fragments conservés de son œuvre ne nous renseignent pas plus sur cette question. C'est pourquoi les interprétations ultérieures de Démocrite feront de lui un sceptique.

Ainsi, une théorie matérialiste peut considérer que la sensation est affaire de convention. L'intellect n'est pas une substance distincte du corps, il est composé d'atomes, mais les sens ne sont pas fiables. Le vrai nous échappe alors en partie. La place accordée au corps dans l'atomisme conduit paradoxalement à déprécier la possibilité d'accéder à une véritable connaissance.

2 – Vérité et privilège absolu de la sensation

Une réponse affirmative à notre première question peut, en revanche, conduire à la position suivante : nos sens sont fiables (1) et constituent le seul critère possible de vérité (2). Mais la limite est alors que la vérité n'est plus que ce qui apparaît à chacun par ses sens.

Protagoras (mort v. 461 av JC) professe que « l'homme est la mesure de toute chose, pour celles qui sont, de leur existence, pour celles qui ne sont pas de leur non-existence »². Le critère de la vérité est propre à l'homme. Seuls existent pour chacun les phénomènes, ce qui lui apparaît. Tous les phénomènes sont matériels ; la matière, quant à elle, est instable. Protagoras semble incarner la position relativiste par excellence. La réalité se réduit au sensible. Le corps a par là un rôle éminent dans la connaissance, mais cette connaissance est relative à chacun. Platon interprète la thèse de Protagoras comme un subjectivisme. Il lui reproche d'engendrer une conception d'une vérité relative à chacun. Néanmoins, Protagoras professe une théorie de la valeur. Sa position n'est pas si intenable qu'il y paraît. Il reprend le concept démocritéen de convention. C'est par convention que l'homme sert de référent aux choses. La mesure est fondée non en nature mais en droit. En effet, pour lui, rien n'est par

¹ Galien, *Les éléments selon Hippocrate*, I, 2, in J-P. Dumont, *Les écoles présocratiques*, Folio, Gallimard, 1991, p. 428.

² Cité par Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, in Dumont, op. cit. p. 670.

nature mais tout est par convention. Toutes les choses sont établies par l'homme. Il n'y a pas, pour Protagoras, de société de la nature. Une valeur n'est pas fondée en vérité, mais ce qui fonde une valeur est le fait qu'elle est voulue. La valeur procède des choix des hommes. Le droit n'est pas fondé en nature mais par le fait qu'il est accepté par telle société. L'éducation est alors ce qui permet l'acceptation de valeurs admises par plusieurs, mais qui demeurent toujours susceptibles de variation. La science et la morale sont donc fondées sur l'accord des hommes. Il n'y a pas de valeur de référence qui serait extérieure à l'homme et immuable.

Protagoras reconnaît une valeur maximale à la sensation dans la connaissance. Elle constitue l'unique accès possible à la connaissance de ce qui existe, c'est-à-dire les phénomènes. Mais la sensation semble se réduire à la sensation individuelle de chacun. Cependant, la théorie de la valeur que professe Protagoras permet de garantir une communauté de vues fondée sur un critère commun : l'homme, qui sert de référent à tous. Le critère n'est pas absolu. Sa valeur est modulée par l'être social de l'homme : l'éducation garantit à la communauté le partage d'un savoir qui est de ce fait commun et non individuel. Protagoras précise le sens de la convention, qui de cette façon, peut mieux s'adapter aux circonstances. Le savoir n'est pas absolument statique.

Gorgias (v. 460 av JC) renverse complètement l'argumentation de Protagoras. S'il accorde, comme Protagoras, que nos sens sont fiables, il réfute la possibilité d'en faire un critère de la vérité. Pour lui, rien n'existe. Même si quelque chose existait, on ne pourrait l'appréhender. Même si on pouvait l'appréhender, on ne pourrait le formuler ni l'expliquer aux autres. En effet, Gorgias montre que si quelque chose existe, cette chose est inconcevable pour l'homme : les pensées n'ont pas l'être pour objet, sinon tout ce qu'on pense existerait. Je peux penser « homme volant ». Des non-êtres peuvent être pensés, ils n'existent pourtant pas. C'est pourquoi Gorgias refuse de reconnaître l'existence des intelligibles.

Seuls existent les sensibles, c'est-à-dire ce qui est senti en tant qu'il est senti. Les êtres visibles sont saisis par la vue, les audibles par l'ouïe, ces sens ne peuvent échanger leurs rôles. On ne peut donc révéler ces êtres à autrui. En effet, le discours par lequel nous pouvons révéler quelque chose, n'est en lui-même ni la substance, ni l'être. Nous ne révélons donc aux autres que des discours, qui sont autres que les substances. L'être qui subsiste extérieurement à nous ne peut devenir discours, de même que l'audible ne peut devenir visible. L'être ne peut donc être manifesté à autrui. Gorgias définit ainsi le discours :

« Quant au discours, sa constitution résulte des impressions venues des objets extérieurs, c'est-à-dire des objets de la sensation : de la rencontre avec leur saveur naît en nous le discours qui sera proféré concernant cette qualité, et, de l'impression de la couleur, le discours concernant la couleur. »³.

Un sens saisit le visible, un autre le discours. Entre les corps visibles et les paroles, il y a la plus grande différence. Le discours ne peut être démonstratif mais l'art du discours est alors bien celui de la rhétorique. Aucun critère de la vérité n'est possible. Toute science est impossible. Gorgias refuse toute ontologie afin de faire place à une théorie du discours débarrassée du questionnement sur les choses.

Pour ces sophistes, maîtres du discours, la connaissance peut seulement provenir du corps par la sensation. La relativité de la connaissance alors induite est tempérée par une théorie de la convention sociologique chez Protagoras, tandis que Gorgias professe un solipsisme sensualiste, débarrassé de tout critère de connaissance.

³ Gorgias, *Du non-être, ou de la nature*, cité par Sextus Empiricus, dans *Contre les mathématiciens*, in J-P. Dumont, op. cit. p.702.

II – Le dualisme héraclitéen et platonicien

1 – Cette raison céleste que nous respirons

Si la réponse à la question de la vérité de la sensation (1) est négative, la possibilité d'atteindre à la connaissance n'en est pas moins préservée si l'on admet l'existence d'une faculté distincte (2). Héraclite (v. 504 av JC) est l'un des premiers à admettre un certain dualisme. Selon lui, nos sens nous trompent car tout est en mouvement. Seule la raison peut nous permettre d'accéder à la vérité.

« Les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins pour les âmes sourdes à leur langage. »⁴

Les âmes parlent le langage de la raison et non celui de la sensation. Cette raison ne correspond pas à ce que nous appelons raison, dont on pourrait dire que le siège est un organe corporel comme le cerveau ou comme d'autres l'ont cru, le cœur ou le sang. La raison dont parle Héraclite semble plutôt désigner ce qui nous enveloppe, qui est dit rationnel et doué d'intelligence. Nous attirons à nous cette raison divine par la respiration et participons ainsi à elle. C'est grâce à elle que nous recouvrons nos sens quand nous nous réveillons, car pendant le sommeil nous sommes coupés de la communauté que nous entretenons avec l'enveloppe céleste. Les phénomènes communs sont donc dignes de foi, car ils sont dispensés par la raison commune et divine.

Avec Héraclite, la récusation de la sensation conduit à postuler l'existence d'une raison divine, céleste, qui nous enveloppe. La représentation de cette raison chez Héraclite doit sans doute encore beaucoup aux représentations mythologiques anciennes. On atteint cependant là cette idée d'une langue distincte de celle des sens pour la raison : il y a de l'intelligible.

2 – Ces vérités immuables que seule l'âme connaît

Avec le *Phédon* de Platon, une analyse plus précise de la nature du processus de l'intellection apparaît. Le *Phédon* est parmi les textes de Platon traitant de la sensation, celui qui présente la position la plus tranchée sur cette question. Nos sensations ne sont pas vraies, ou du moins, elles ne nous offrent pas un accès total à la réalité (1), car les sensibles ne sont pas la réalité :

74 b : « toutes les propriétés sensibles à la fois aspirent à une réalité du genre de celle de l'égal en soi, et restent pourtant passablement déficientes par rapport à cette réalité. »

Dès lors, la connaissance ne peut procéder uniquement des sens. Il y a ainsi des choses que nous ne saisissons pas par les sens. Nous ne les percevons pas mais nous les concevons. Elles ne sont pas sensibles mais intelligibles (2) :

73 c : « Toutes les fois que voyant une chose ou l'entendant, ou la saisissant par une sensation quelconque, non seulement on perçoit cette chose, mais on conçoit en plus une autre chose, – qui est objet non pas du même, mais d'un autre savoir –, n'est-il pas légitime de dire qu'en ce cas on s'est ressouvenu de la chose qu'on a conçue ? »

Ce que nous savons d'une chose, mais qui ne correspond pas à ce que nous en percevons, provient de la faculté de réminiscence dont nous sommes dotés dès la naissance. Dans l'apprentissage de l'homme, il y a ce moment où son âme se remémore toutes les connaissances qu'elle a apprises par le passé.

Parmi les choses auxquelles nous avons accès, certaines ne peuvent donc être perçues par les sens :

79 a : « Or les unes, tu peux les percevoir à la fois par le toucher, la vue, et tous les autres sens ; mais les autres, celles qui restent mêmes qu'elles-mêmes, absolument impossible de les saisir autrement que par l'acte de raisonnement propre

⁴ Cité par Sextus Empiricus, dans *Contre les Mathématiciens*, in Dumont, op. cit. p. 90.

à la réflexion ; car elles sont invisibles, les réalités de ce genre, elles ne se donnent pas à voir. »

Ces véritables réalités ne sont pas susceptibles de changement. Platon rompt avec les théories tributaires d'un mobilisme universel, tout en rejoignant la métempsychose des pythagoriciens. L'intellect n'est plus, comme chez Héraclite, séparé du corps. Il perçoit ces réalités immobiles :

78 d : « L'égal en soi, le beau en soi, le « ce qu'est » chaque chose en soi-même, le véritablement étant, est-ce que jamais cela peut accueillir en soi un changement, quel que soit d'ailleurs ce changement ? »

Mais le rôle du corps dans la constitution des connaissances s'en trouve minoré et déprécié. Un célèbre passage du *Phédon* rend compte de cette position extrême :

79 c : « toutes les fois que l'âme a recours au corps pour examiner quelque chose, utilisant soit la vue, soit l'ouïe, soit n'importe quel autre sens (par « avoir recours au corps » j'entends : « utiliser les sens pour examiner quelque chose ») alors elle est traînée par le corps dans la direction de ce qui jamais ne reste même que soi, et la voilà en proie à l'errance, au trouble, au vertige, comme si elle était ivre, tout cela parce que c'est avec ce genre de choses qu'elle est en contact. »

81 b : « l'âme est infectée, (...) et ensorcelée par lui, ses appétits et ses plaisirs, au point de tenir exclusivement pour vrai ce qui a forme corporelle. Tandis que ce qui, pour les yeux, est obscur et invisible tout en étant objet pour l'intelligence et saisissable par la philosophie, elle s'est habituée à le détester, à trembler devant lui, à le fuir. »

Socrate propose une autre méthode pour expliquer les choses. Il suppose qu'existe un Beau en soi, un Bon en soi, un Grand en soi. Ce sont les Idées. Si une chose est belle sans être le Beau en soi, elle participe néanmoins au Beau en soi. C'est par une intuition intellectuelle directe, *noésis*, que l'on sait que cette hypothèse par laquelle on remonte à une condition première n'est plus une hypothèse. Mais il convient de noter que l'hypothèse de la participation mise en place dans le *Phédon* est remise en cause dans le *Parménide*.

Pour résumer, le corps, par la sensation, nous donne accès au monde qui nous entoure. Donc, il semble qu'il faille, soit dénier au corps tout rôle dans le processus de connaissance pour fonder la science soit, admettre la relativité de nos connaissances ou l'impossibilité de tout critère ou bien encore suspendre son jugement comme le font les sceptiques tel Sextus Empiricus. Démocrite semble considérer que les sens, sont à la fois le seul moyen d'atteindre les choses qui nous sont extérieures, et qu'ils ne sont pas fiables. Il ne nous est pas possible de connaître grâce à eux, ni grâce à aucun autre moyen. Telle semble être la conséquence de sa position si on lui reconnaît ce propos que « concevoir et sentir sont une même chose ». Afin que la constitution d'un savoir soit envisageable, en dépit de la faillibilité de la sensation comme critère de connaissance, il faut poser l'existence d'une autre faculté permettant de constituer un savoir : la raison ou l'intellect, conçu comme distinct de la sensation. Pour Démocrite, l'intellect semble plus à même d'accéder à la vérité. L'intellect pour lui, c'est l'âme ; elle est corporelle et composée d'atomes. Pour Héraclite, la raison est incorporelle et constitue le milieu dans lequel nous évoluons. Pour le Platon du *Phédon*, l'âme est incorporelle et c'est elle qui permet d'atteindre aux vérités immuables que sont les Idées.

Si, par contre, on considère que nos sens sont fiables, ce qui existe est ce qui paraît à chacun, et toute connaissance est convention d'origine corporelle. Telle est la position de Protagoras. À une telle conception on peut aussi rattacher celle des Cyrénaïques, pour qui les affections sensibles ont valeur de critère. Ils conduisent ainsi la thèse de Protagoras vers un nominalisme clair : les objets n'ont de commun que les noms que nous leur donnons. Le relativisme induit par la position de Protagoras conduit chez Gorgias à la réfutation de tout critère de connaissance. Toute science est impossible. Seules existent des connaissances d'origine sensible mais individuelles, incommunicables et donc non-conventionnelles. La possibilité d'un savoir universalisable apparaît ruinée.

III – La place du corps dans le processus d’acquisition du savoir chez Aristote

Tel est donc en résumé le paysage intellectuel dans lequel Aristote évolue. Il propose une autre solution, tirant profit des constats des autres écoles et ne se satisfaisant pleinement d’aucune. Pour Aristote, nos sens sont fiables (1) et il existe aussi une autre faculté qui permet de valider, de confronter les témoignages divergents de nos sens (2).

1 – La validité de la sensation et les causes des erreurs

En effet, Aristote considère que nos sens ne nous trompent pas. Le mécanisme général de la sensation est exposé dans le *Traité de l’âme* (II, 12, 424 a 16) :

« D’une façon générale, pour toute sensation, il faut comprendre que le sens est le réceptacle des formes sensibles sans la matière, comme la cire reçoit l’empreinte de l’anneau sans le fer ni l’or, et reçoit le sceau d’or ou d’airain, mais non en tant qu’or ou airain ; il en est de même pour le sens : pour chaque sensible, il pâtit sous l’action de ce qui possède couleur, saveur ou son, non pas en tant que chacun de ces objets est dit être une chose particulière, mais en tant qu’il est de telle qualité et en vertu de sa forme. »

En l’organe sensoriel, réside une faculté : celle d’appréhender la forme sans la matière. L’organe est sentant, il a une étendue. Mais le sens désigne la faculté sensible. Elle est distincte de l’organe. Ils sont identiques en tant qu’ils constituent un composé de matière et forme, mais le sentant a une certaine étendue, tandis que le sens et la faculté sensible sont une certaine puissance et une certaine forme du sentant. Par sa faculté sensible, l’organe perçoit le sensible de l’objet perçu, par exemple, la douceur du miel. Le goût pâtit : il s’agit d’une puissance passive rendue active par le contact avec l’aliment. La forme sensible composée avec la matière en réalité est donc appréhendée dans le processus de sensation sans la matière de l’objet. D’ailleurs, les plantes n’ont pas la sensation puisque, selon Aristote, lorsqu’elles pâtiennent, elles reçoivent aussi la matière composée avec la forme, ce qui ne permet pas de distinguer la forme sensible de la matière.

Chaque sens a une fonction spéciale : il reçoit un seul genre de sensibles à l’exclusion des autres. Un sens n’est affecté que par ses sensibles propres. L’acte et la passion sont dans le patient, c’est-à-dire dans l’organe et non dans l’agent. L’ouïe et le son en acte existent en même temps et disparaissent en même temps. Mais les sensibles en puissance, existent indépendamment. Aristote rejette les thèses relativistes qui considèrent qu’il n’y a de blanc que quand il y a vue, comme le pense les Mégariques.

Si nos sens ne nous trompent pas, c’est donc que l’erreur se situe à un autre niveau. Puisque chacun des cinq sens appréhende ce qui lui est propre, la vue le visible, l’ouïe l’audible, le toucher le tangible, etc., chaque sens perçoit de manière exacte. La sensation ne repose donc plus sur une théorie de la convention. Il existe un sens commun qui est responsable de la mise en relation des diverses formes sensibles perçues par chaque sens. C’est seulement à ce niveau de composition que peut déjà se loger l’erreur. L’imagination intervient ensuite pour constituer des images, à partir des informations des divers sens. Là encore, dans ce processus de combinaison, peut se loger l’erreur. L’imagination peut en effet utiliser les sensibles propres à chaque sens pour composer des images, et dans ce cas, les risques d’erreur sont minimes. Mais elle peut aussi faire usage des sensibles issus du sens commun, dans lequel l’erreur peut déjà se loger. De plus, on peut bien percevoir que ceci est blanc, mais on ne peut, au niveau de la sensation, percevoir avec exactitude que ce blanc est telle chose donnée. La perception est perception d’accidents.

Mais c’est surtout au niveau du discours, dans le jugement qui est le fait d’attribuer un prédicat à un sujet, et qui consiste en une activité de composition, que se constituent les erreurs. Il convient donc de prêter grande attention à la construction des discours. C’est

pourquoi le préalable à toute science est la logique, conçue comme un instrument à l'usage de la production de connaissances fiables. L'*Organon*, qui signifie instrument, est le nom donné par la tradition à l'ensemble des traités logiques d'Aristote. Le traité *De l'Interprétation*, expose la théorie des propositions. Il traite notamment du discours vrai. Les *Analytiques* et notamment les *Seconds Analytiques*, présentent la théorie de la démonstration. La définition de la vérité comme adéquation du discours à la réalité, est rendue possible par l'interprétation de la sensation comme vraie. Cette définition de la vérité ainsi que la théorie logique des propositions, permettent à Aristote de surmonter les difficultés rencontrées par les théories reposant sur la convention.

2 – Connaître les causes et la nature

La communication du savoir repose sur des bases plus solides. Connaître quelque chose pour Aristote, c'est connaître sa cause, et connaître sa cause revient à pouvoir l'enseigner. Le savoir est, de ce fait, d'emblée communicable. Le discours parlé ou écrit symbolise les états de pensée, il les signifie. Du fait que ceux-ci sont identiques chez tous, la possibilité de communiquer est maintenue. Le solipsisme qui paraît avoir été celui de Gorgias n'est pas tenable, pas plus que sa négation de toute existence. Le discours parle du réel. Il dit quelque chose du monde. L'explication du mécanisme de la démonstration, dans les *Seconds Analytiques*, permet de fonder un savoir vrai rendant compte des choses.

Aristote admet cependant l'existence de la contingence dans le monde sublunaire. Le changement affectant les choses ne relève pas d'une régularité absolue. Cependant, Aristote refuse le mobilisme universel d'Héraclite. Le fait que les choses naturelles ne soient pas toujours identiques, n'annihile pas la possibilité d'une connaissance. La science de la nature est possible car l'incertitude n'est pas due à notre ignorance, mais est un trait de la nature. Pour Aristote, la nature est le règne de ce qui arrive le plus souvent. Il y a une régularité à l'œuvre qui permet d'en avoir une connaissance scientifique, mais cette régularité n'est pas systématique. Cela permet de justifier du changement que les tenants d'Héraclite et de Protagoras opposent à toute tentative de fonder un savoir qui ne soit pas basé sur la convention.

3 – De la sensation au langage et à la science

Aristote s'en prend également aux théories de Platon, qui font des Idées des réalités existantes. Il l'accuse d'avoir professé un réalisme des idées : « il a séparé les idées ». L'argument du troisième homme montre la difficulté que pose la théorie de la participation d'une réalité, sensible, à l'autre, intelligible. Pour justifier de la participation d'un sensible à l'intelligible qui lui correspond, il faudrait qu'il y ait un troisième terme commun aux deux premiers permettant de les lier. Entre ce troisième terme et l'intelligible, il faudrait encore justifier du lien et postuler l'existence d'un quatrième terme, etc... Les universaux dont Platon semble faire des réalités ne sont pas selon Aristote des substances. Ils n'existent pas à part, en eux-mêmes. Ce sont des attributs, des prédicats. Les Idées platoniciennes, sont en fait des universaux et appartiennent à l'ordre du discours. La réalité est sensible : « toute essence [substance] signifie un ceci », individuel et numériquement un (*Catégories*, 5). L'emploi du déictique « ceci » indique aussi qu'une réalité est quelque chose que l'on peut désigner, comme on désigne un objet du doigt. Ce que l'on désigne est susceptible d'être perçu. Le réel est donc immédiatement perceptible. Cette substance, transposée dans l'ordre du discours peut être sujet dans une proposition. Deux propositions sont requises comme prémisses dans un syllogisme, démonstratif par exemple. La connaissance semble donc provenir en définitive de la sensation. Il n'y a pas de réalité qui puisse être appréhendée par une autre faculté, qui serait totalement indépendante de la sensation. Il y a unité de la pensée et de la perception. Aristote affirme dans le traité *De l'Interprétation* :

« ce qui énonce, c'est donc une seule et même faculté, de sorte que, de même qu'elle prononce, de même aussi elle pense et elle perçoit. »

Dans le chapitre 1, Aristote expose le mécanisme du langage, dont l'explication est requise pour la constitution des connaissances :

« Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix »

Pour Aristote, les états de l'âme sont des images des choses. Les images sont le produit de l'imagination, qui n'est pas pour Aristote cette folle du logis, mais au contraire l'imagination désigne simplement « cette faculté en vertu de laquelle une image se produit en nous ». Elle a part à la sensation et à la pensée, sans se confondre pour autant avec l'une ou l'autre. Sans la sensation, il ne peut y avoir d'imagination. Sans imagination, il ne peut y avoir d'assentiment, qui est le résultat de la *dianoia* (ou pensée). Elle est donc « cette faculté par quoi nous jugeons ». Le langage symbolise donc ces représentations psychiques. Ces états de l'âme, images des choses sont identiques en tous les hommes. On le comprend, si l'on se souvient que pour Aristote, nos sens sont fiables et que les images sont issues des données perçues par les sens. Les choses elles-mêmes sont en nombre infini. Les états psychiques, sont immédiats et identiques chez tous. Le mouvement des choses, leur multiplicité et leur diversité, qu'Aristote reconnaît, n'implique pas ici de relativisme psychologique, à la différence de Protagoras.

La constitution des connaissances peut s'honorer avec Aristote du nom de science. Or, la possibilité de la science est ordonnée au sensible, comme le rappelle l'incipit de la *Métaphysique*, A, 1 :

« Tous les hommes ont, par nature, le désir de connaître ; le plaisir causé par les sensations en est la preuve, car, en dehors même de leur utilité, elles nous plaisent par elles-mêmes, et plus que toutes les autres, les sensations visuelles. »

La connaissance fait l'objet d'un désir naturel, provoqué par cette puissance qu'est la sensation. Aristote considère, en outre, que si une perception manque, c'est-à-dire qu'une connaissance sensible manque, un savoir scientifique aussi manquera, car nous apprenons soit par démonstration, soit par induction. La démonstration procède d'inductions qui lui sont antérieures, tandis que l'induction part des particuliers. Or, la perception procède exactement de la même source : des particuliers (*Seconds Analytiques*, I, 18), et est de nature inductive. Aristote détaille donc la manière dont se produit cette induction, ou comment un universel est abstrait à partir de la sensation. La démonstration dont procède la science ne relève en effet pas directement de la sensation. Il n'y a pas de démonstration par la perception mais la perception fournit des inductions tandis que la démonstration est l'œuvre de la *dianoia*, qui est une faculté intellectuelle, non sensible. Mais quel est le lien entre la sensation et les facultés intellectuelles ?

4 – Un continuum de facultés

Il faut bien comprendre que pour Aristote, il ne s'agit pas de facultés distinctes, mais d'un continuum de facultés qui viennent se surajouter les unes aux autres. Deux textes en rendent bien compte, le premier chapitre de la *Métaphysique* et le dernier chapitre des *Seconds Analytiques*, que nous allons présenter ici. En *Métaphysique*, A, 1, Aristote propose une nouvelle définition de la perception :

« [les animaux] ont une capacité innée de discernement, que l'on appelle perception. Et alors qu'ils possèdent une perception, chez certains animaux se produit une persistance du perçu, alors que chez d'autres elle ne se produit pas. [...] Mais, à ceux chez qui cette persistance existe, il est possible après avoir perçu de continuer à posséder le perçu dans l'âme. Quand cela arrive souvent, alors se produit une différence : chez certains se produit une notion à partir de la persistance de telles perceptions, chez d'autres cela ne se produit pas. »

Tous les animaux ont une capacité naturelle de discernement (*critikon*, d'où critère). Il s'agit d'une capacité naturelle à distinguer les différences des choses entre elles. Telle est la fonction de la perception. Percevoir, c'est percevoir les différences. Selon les espèces animales, la sensation va donner lieu à la mémoire. Cette persistance du perçu, Aristote en fait, dans le *Traité de l'âme*, l'œuvre de l'imagination. Il y définit l'imagination comme un mouvement engendré par la sensation en acte. La persistance des images dans l'imagination est responsable des illusions sensibles, et des erreurs de jugement.

Chez certains animaux, une expérience se constitue, qui naît du souvenir de la même chose se produisant un grand nombre de fois, (*Seconds Analytiques*, II, 19) :

« A partir de l'expérience, autrement dit de l'universel tout entier au repos dans l'âme, de l'un à côté des choses multiples, qui est contenu un et le même en elles toutes, est produit un principe de l'art et de la science (...) »

Autrement dit, l'art chez l'homme naît de ce que, d'une multitude de notions expérimentales, se dégage un seul jugement universel applicable à tous les cas semblables. Aristote présente la constitution de cet universel ainsi, dans les *Seconds Analytiques*, (II, 19) :

« Effectivement, ces états ne sont pas présents en nous sous une forme distincte, et ils ne sont pas non plus produits à partir d'autres états qui nous donnent une connaissance supérieure, mais de la perception ; comme dans une bataille, quand il y a déroute, si un homme s'arrête, un autre s'arrête, puis un autre, jusqu'à ce qu'on en revienne au point où l'on en était au début <de la déroute>. Et l'âme se trouve être telle qu'elle peut éprouver cela »

C'est la même faculté animale, l'âme sensible, mais sous un autre mode que la sensation, qui va juger de ce qu'est la chose sentie.

« Lorsque parmi les choses indifférenciées l'une s'arrête, il y a un premier universel dans l'âme (et en effet, il est vrai que l'on perçoit l'individuel, mais la perception porte sur l'universel, par exemple sur l'homme et non sur l'homme Callias). »

La perception, ici évoquée, désigne la sensation au sens large. Il n'est pas ici question d'un sens en particulier. Par l'homme Callias, il faut entendre, tel individu singulier sensible. La perception est liée à l'imagination, dont il est plus question dans le *Traité de l'âme* qui est un traité psychologique, tandis que les *Seconds Analytiques* portent sur la logique et la constitution des démonstrations. Mais l'imagination a partie liée avec la pensée. Le « nous », ou capacité d'intellection, semble être une résultante ultime en l'homme de l'âme. L'intellection est ainsi le résultat de la même faculté animale, qui en l'homme est capable de produire un universel intelligible. L'intellect est ainsi capable de saisir la chose dépouillée de tous ses éléments matériels, (*Traité de l'âme*, livre I, 1, 403 a 8) :

« Il apparaît que, dans la plupart des cas, il n'est aucune affection que l'âme puisse, sans le corps, subir ou exercer : telle la colère, l'audace, l'appétit, et, en général, la sensation. S'il est pourtant, une opération qui semble par excellence propre à l'âme, c'est l'acte de penser ; mais si cet acte est lui aussi une sorte d'imagination, ou qu'il ne puisse exister indépendamment de l'imagination, il ne pourra pas davantage exister sans un corps. »

En fait, la suite du texte va montrer que l'intellect a une activité plus spécifique, et assez distincte de la sensation/imagination, qui lui permet d'abstraire les intelligibles de la matière. Par l'intellection, il « intuitionne » des objets individuels et donc non composés. Par là, l'intellection est exempte d'erreur : « la science et l'intellection sont toujours vraies » (*Seconds Analytiques*, II, 19). La science dont il est ici question est la science démonstrative. L'intellection se distingue de la science puisqu'elle ne procède pas par démonstration et donc par déduction, mais par intuition. La place qu'accorde Aristote à l'intellection dans le processus de connaissance est assez difficile à déterminer. Mais certains interprètes ont pu penser que l'intellection prolonge le travail de la sensation en déterminant ce qu'est le perçu, par intuition intellectuelle.

Conclusion

Ainsi, Aristote parvient à concilier le rôle que joue le corps dans la perception avec la possibilité de constituer un savoir universalisable, sans postuler un accord conventionnel des hommes sur la connaissance, ni déprécier la sensation. La logique qu'il propose s'appuie sur la psychologie pour fonder une théorie positive de la connaissance, évitant ainsi le scepticisme ou le relativisme des Anciens. Aristote parvient à relier sensation corporelle, pensée discursive et intellection.

Dumont, J-P. (éd.), *Les Ecoles présocratiques*, Paris, Folio, Gallimard, 1991.

Platon, *Phédon*, trad. Dixsaut, M., Paris, GF, 1991.

Aristote, *Catégories*, trad. Ildefonse, F., Lallot, J., Paris, Seuil, 1999.

Aristote, *De l'interprétation*, trad. Pellegrin P., Paris, GF, 2007.

Aristote, *Seconds Analytiques*, trad. Pellegrin, P., Paris, GF, 2005.

Aristote, *De l'âme*, trad. Tricot, J., Paris, Vrin, 1992.

Aristote, *Métaphysique*, trad. Tricot, J., Paris, Vrin, 1953.