



HAL
open science

Aristote et la science comme état d'âme

Gweltaz Guyomarc'h

► **To cite this version:**

| Gweltaz Guyomarc'h. Aristote et la science comme état d'âme. 2025. hal-04925056

HAL Id: hal-04925056

<https://hal.science/hal-04925056v1>

Preprint submitted on 1 Feb 2025

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

GWELTAZ GUYOMARC'H

ARISTOTE ET LA SCIENCE COMME ETAT D'AME

Pluralité et unité

Aristote est connu pour avoir découpé le champ de savoir scientifique en disciplines distinctes, en vertu d'un principe de spécialisation du savoir. Le terme de science (*epistèmè*)¹ recouvre ainsi les sciences productrices, qui visent une œuvre distincte de la science elle-même², comme une maison pour l'architecture, ou bien la santé du patient pour la médecine, et dont le principe se trouve dans le producteur³. Les sciences pratiques, comme la science politique, visent la réalisation de l'action humaine et leur principe se trouve dans l'agent. Enfin, les sciences théoriques visent le savoir pour lui-même et leur principe se trouve dans les objets indépendants de l'être humain. Elles se subdivisent en mathématiques, physique et philosophie première. Ce découpage répond à un principe de spécialisation des savoirs, en fonction de leur type d'objets et de méthodes appropriées à cet objet. La spécialisation trouve en définitive sa justification dans une description du monde comme formé de genres d'êtres irréductiblement distincts – selon la thèse dite de l'« incommunicabilité des genres »⁴ –, et dans une conception de la science comme définie par son genre-objet⁵.

1. Je conserve cette traduction courante en français, qui a pour elle le poids de l'histoire et du fil de la tradition. Du reste, elle est sans doute meilleure en français que ne l'est « science » en anglais, parce qu'elle laisse davantage entendre l'état mental de celui qui a une connaissance. Cet usage (au singulier) est cependant aujourd'hui considéré comme vieilli. Une traduction plus lourde par « connaissance scientifique » pourrait sembler légèrement préférable, entre autres parce qu'elle permet la forme verbale « connaître scientifiquement ».

2. Aristote, *Du ciel* III 7, 306a16 et *Éthique à Eudème* I 5, 1216b16-18.

3. *Métaphysique* E 1, 1025b22-23.

4. *Premiers Analytiques* I 30, 46a17-24 ; *Seconds Analytiques* I 7 et 10 ; *Métaphysique* I 4, 1055a6-7.

5. Voir en particulier *Seconds Analytiques* I 28.

Cette description classique se heurte pourtant à deux séries de remarques. En premier lieu, maints passages du corpus montrent que les frontières des sciences⁶ sont moins imperméables que ne le suppose la description classique. Parmi ces passages figurent tous ceux témoignant d'une étroite contiguïté des savoirs, telle qu'elle permet, pour filer la métaphore, des échanges d'une province du savoir à l'autre⁷. Ces textes viennent interroger l'interprétation de la séparation des sciences si l'on y entend la position de limites closes et l'impossibilité pour un objet en tant que tel⁸ de relever de deux sciences distinctes. En second lieu, la description classique de la séparation des sciences fait courir au terme de science le risque d'un éclatement – ou, en vocabulaire technique, d'une homonymie. À ce compte, le terme n'aurait absolument pas le même sens dans les expressions « sciences productives », « sciences pratiques » et « sciences

6. J'entends donc ici des sciences portant sur des genres-objets distincts, et j'exclus le cas de sciences se trouvant dans une relation de subordination ou appartenant au même genre, par exemple celui des sciences mathématiques.

7. Par exemple, en *Éthique à Nicomaque* I 4, quand Aristote discute la conception platonicienne du Bien, il renvoie l'examen plus détaillé de l'unité des divers biens à une « autre philosophie », comme lui étant « plus approprié » (*Éthique à Nicomaque* I 4, 1096a30-31). Il ne s'interdit pas d'en dire un mot dans ce chapitre du traité et si la question de l'unité des biens est « plus appropriée » à l'autre philosophie – on suppose généralement qu'il s'agit de la philosophie première –, elle n'est pourtant pas hors-sujet en éthique. De même, plusieurs passages du corpus associent étroitement la physique (science théorique) et la médecine (science productive), qui ont en commun l'étude de la santé et de la maladie, que la physique effectue « jusqu'à un certain point » (*De la vie et de la mort*, 480b22-24). Les exemples de tels chevauchements sont assez nombreux. Voir aussi L. Judson, « Aristotle and Crossing the Boundaries between the Sciences », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2019, 101, 2, p. 177- 204. Sur le sens de la règle de l'incommunicabilité des genres et des sciences au sein des *Seconds Analytiques*, voir notamment R.J. Hankinson, « Aristotle on Kind-Crossing » dans R.W. Sharples (ed.), *Philosophy and the Sciences in Antiquity*, London, Routledge, 2005, p. 23- 54 ; P. Steinkrüger, « Aristotle on Kind- Crossing », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2018, 54, p. 107- 158.

8. Cette précision vise à suggérer qu'on peut comprendre différemment la thèse de la séparation des sciences en fonction de leur objet, en assouplissant la règle de sorte à autoriser qu'un même objet puisse relever de deux sciences distinctes, mais en tant que x et en tant que y.

théoriques », voire, au sein de ces dernières, entre les sciences mathématiques, la science physique et la science de l'être en tant qu'être ou la science théologique. Or Aristote ne semble jamais avoir envisagé une telle situation et il ne répugne pas, tant s'en faut, à parler de « la » science. Sans aller jusqu'à l'homonymie, certains commentateurs, par exemple Alexandre d'Aphrodise, ont tout au moins envisagé une plurivocité des sciences théoriques, ordonnées selon un ordre sériel, correspondant à la plurivocité de l'être⁹. Mais, aussi scrupuleux Aristote soit-il à l'égard des différentes sortes de polysémies, il n'a pas jugé bon, quant à lui, de faire du terme de science un terme homonyme, ni même seulement plurivoque. La question d'une unité conceptuelle minimale de la « science » mérite donc d'être examinée.

La réponse que je voudrais, après d'autres, apporter à cette question consiste à soutenir que la science aristotélicienne trouve son unité dans sa détermination comme état de l'âme. Autrement dit, en dépit des différences qui peuvent séparer telle science de telle autre, toutes ont en commun de consister en un type déterminé d'état mental chez le « savant » (*epistēmôn*). Si cette réponse est assez largement partagée par les commentateurs, la nature-même de cet état mental, pris en tant que tel, n'a paradoxalement pas reçu toute l'attention qu'elle mérite. Je voudrais ci-dessous rassembler quelques-uns des éléments du corpus susceptibles de caractériser cet état mental d'un point de vue psychique et cognitif. Cet examen me paraît pouvoir offrir un second bénéfice, celui d'une autre unification, une unification non plus en extension, mais en intention, à l'intérieur de la notion d'*epistēmè*. Il est, de fait, fréquent de soutenir que, dans le corpus aristotélicien, le terme se prend en deux acceptions¹⁰ :

9. Par exemple dans son *Commentaire à la Métaphysique*, 245.20-33 et 250.21-251.38.

10. Voir entre autres J.H. Lesher, « On Aristotelian ἐπιστήμη as "Understanding" », *Ancient Philosophy*, 2001, 21, 1, p. 47 ; M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote : le philosophe et les savoirs*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 38 ; R. Bolton, « Science and Scientific Inquiry in Aristotle: A Platonic Provenance » dans Christopher Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 46- 47 ; J.V. Allen, « Practical and theoretical knowledge in Aristotle » dans Devin Henry et Karen Margrethe

- d'une part au sens de l'état de l'âme qui a telle connaissance scientifique ;
- d'autre part au sens d'un domaine déterminé du savoir, pris comme l'ensemble idéal des connaissances qu'on peut avoir à propos de tel genre d'objets.

On considère couramment que le lecteur doit supposer ce second sens dans le corpus, par exemple dans les *Seconds Analytiques*, lors du chapitre soutenant l'impossibilité de passer d'un genre à un autre :

Il n'est pas possible non plus de démontrer ce qui relève d'une science par une autre science, à moins qu'elles soient dans une relation telle que l'une soit subordonnée à l'autre, comme l'optique l'est par rapport à la géométrie et l'harmonique par rapport à l'arithmétique (*Seconds Analytiques* I 7, 75b14-17, traduction P. Pellegrin).

Ce passage ne présente pas une véritable exception à la règle de l'incommunicabilité : l'optique et l'harmonique sont des sciences mathématiques, quoique ce soient « les plus physiques des mathématiques »¹¹. Si donc elles se distinguent de la géométrie et de l'arithmétique, elles y sont néanmoins apparentées en tant qu'elles appartiennent au même genre de science. Mais l'ensemble du passage paraît reposer sur une métaphore spatialisante, comme l'indique le terme employé un peu plus tôt pour dire le « passage » d'un genre ou d'une science à l'autre¹². Une science peut être décrite comme un domaine, lequel est régi par ses principes propres et peut être plus ou moins proche de tel autre, ou compris dans un domaine plus vaste. Cet usage d'*epistèmè* semblerait en particulier se faire jour dans tous les passages qui distinguent les différentes sortes de science¹³.

Nielsen (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 49- 50.

11. *Physique* II 2, 194a7-8. Sur les sciences subordonnées, voir aussi *Seconds Analytiques* I 13.

12. C'est le verbe *metabainô*, qui signifie d'abord le fait de passer d'un lieu à un autre.

13. Outre les passages déjà mentionnés, voir aussi le début de *Métaphysique* Γ 1, sur la science qui étudie l'être en tant qu'être et qui ne se confond avec « aucune des autres sciences qu'on dit "partielles" » (1003a22-23).

Mais d'autres passages sont simplement inintelligibles si l'on y entend cette acception, et ne font sens qu'à condition de comprendre « science » comme l'état mental de celui qui sait. Ainsi, au livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, sur les vertus intellectuelles :

Soit alors les moyens qui permettent à l'âme d'énoncer la vérité sous forme d'affirmation ou de négation. Ils sont au nombre de cinq, c'est-à-dire : la technique, la science, la sagacité, la sagesse, l'intelligence (*Éthique à Nicomaque* VI 3, 1139b15-17, traduction R. Bodéüs).

De même, la science, disent en passant les *Topiques*, réside « dans l'âme », parce qu'elle est une « disposition de l'âme » (*diathesis psukhès*, 145a35-36). Cet emploi du terme est celui qui se rapproche de l'usage ordinaire du terme en grec : chez Homère déjà, le verbe *epistamai*, d'où vient *epistèmè*, se construit ou bien avec un verbe à l'infinitif pour dire ce qu'on sait faire parce qu'on en a une compétence reconnue (savoir combattre, fabriquer des choses, bien parler...¹⁴) ; ou bien avec un nom d'objet (le javelot, la lyre¹⁵...) dans lequel on est expert ou entraîné. Si le verbe peut prendre pour objet le nom d'un domaine (comme les « travaux » manuels¹⁶), c'est bien qu'il désigne donc, non pas ce domaine, mais l'habileté ou la compétence elle-même de quelqu'un qui, comme on dit en français, sait y faire. Comme en témoigne encore le *Théétète* (146c-d), est objet de « science » tout ce qui peut être appris et enseigné, toute connaissance théorique ou pratique, aussi bien la géométrie que la cordonnerie. C'est d'ailleurs là un critère qu'Aristote conserve aussi : le signe visible du savoir, c'est la capacité d'enseigner¹⁷.

Cette acception d'*epistèmè* comme connaissance acquise et transmissible, possédée par une âme, peut être considérée comme le sens premier du terme pour Aristote : les passages où il l'emploie en ce sens sont souvent ceux où s'esquisse comme une définition de la science, notamment en la classant sous une catégorie plus vaste, celle des états de l'âme

14. Respectivement : *Iliade* II, v. 611 et XIII, v. 223 ou 238 ; V, v. 60 ; XIV, v. 92.

15. Respectivement : *Iliade* XV, v. 282 ; *Odyssée* XXI, v. 406.

16. *Iliade* XXIII v. 705.

17. *Métaphysique* A 1, 981b7-8 (avec le verbe *eidēnai*), mais repris ensuite avec *epistèmè* en A 2, 982a12-14.

permettant la connaissance. Or, puisque les compétences cognitives se disent au pluriel et que le travail du philosophe consiste à opérer des distinctions, il convient d'abord de tenter de cerner davantage, comme par cercles concentriques, l'état mental propre à celui qui connaît scientifiquement (*epistêmôn*). De là, je voudrais montrer qu'en réalité le sens de la science comme domaine du savoir et corps de connaissances peut se réduire, sans perte, à ce sens premier. Un domaine du savoir représente en réalité l'ensemble des connaissances à propos de tel genre-objet qu'un sujet idéal pourra apprendre et maintenir en son âme, sous la forme d'un « état » au sens strict de l'*hexis*.

Cerner la science comme état de l'âme

Plus que la traduction traditionnelle d'*epistêmè* par « science », celle par « connaissance » fait davantage entendre ce sens d'état mental. Mais il faudra alors compléter par un adjectif comme « scientifique » : Aristote dispose d'un autre terme pour la connaissance, *gnôsis*, qu'il utilise de façon beaucoup plus générique. Mon propos ne nécessite pas d'entrer ici plus avant dans la discussion concernant le champ lexical de la connaissance chez Aristote, qui mobilise au moins quatre verbes (*eidenai*, *gnôrizein*, *gignôskein*, *epistasthai*)¹⁸ et il suffit d'indiquer que la science se lit comme

18. Il n'est pas évident que les verbes *eidenai* et *gignôskein*, en particulier, aient des sens très stabilisés et soient l'objet de distinctions conceptuelles fortes dans le corpus. Voir la rétractation de J. Barnes, *Aristotle. Posterior Analytics*, Second Edition, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 84. L'origine du débat remonte à l'article de M.F. Burnyeat, « Aristotle on understanding knowledge » dans Enrico Berti (ed.), *Aristotle on Science: the Posterior Analytics; Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum Held in Padua From September 7 to 15, 1978*, Padua, Antenore, 1981, p. 97- 139. L'article est repris dans M.F. Burnyeat, *Explorations in Ancient and Modern Philosophy, Vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 115- 144. Voir aussi M.F. Burnyeat, « *Episteme* » dans Ben Morison et Katerina Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 3- 29 ; G. Salmieri *et al.*, « *Episteme*, demonstration, and explanation : A fresh look at Aristotle's *Posterior Analytics* », *Metascience*, 2014, 23, 1, p. 1- 35 ; D. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 16- 21.

un type de connaissance. La sensation, en effet, est elle aussi une puissance de l'âme qui permet la connaissance¹⁹, ou, pour le dire en terme plus moderne, la cognition²⁰. Il arrive même à Aristote de résumer que nous pouvons connaître une chose de deux façons : ou bien par la sensation, ou bien par la science²¹.

À ce titre, le cercle le plus large dans lequel situer *epistèmè* est celui des puissances par laquelle l'âme connaît, ce que le traité *De l'âme* appelle les puissances « critiques », c'est-à-dire de discernement. Le traité distingue en effet à plusieurs reprises les puissances par lesquelles l'âme cause le mouvement de l'animal (par exemple le désir) et celles par lesquelles il « discerne », autre verbe générique qui recouvre l'activité cognitive en général. L'activité cognitive de l'animal humain comprend la sensation, l'opinion, la science et l'intellection²². Ces activités relèvent de différentes parties de l'âme et de diverses puissances (ou facultés) de l'âme. Il arrive certes à Aristote de parler d'une partie proprement « scientifique » de l'âme²³ mais, dans la logique même du traité, la connaissance scientifique représente certainement l'une des activités emblématiques de la partie intellectuelle et de la puissance de penser en général²⁴.

19. Voir entre autres *Génération des animaux* II 23, 731a33-34 (« la sensation est une sorte de connaissance (*gnôsis*) ») ou *Seconds Analytiques* II 19, 99b38-39 à propos de ceux des animaux qui n'ont pas d'autre « connaissance » en dehors de la sensation.

20. Sur le terme de *gnôsis* voir notamment D. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, *op. cit.*, p. 16- 21. La traduction par « cognition » ne vaut que si l'on entend une cognition vraie ; j'y reviens ci-dessous.

21. *Métaphysique* I 1, 1053a31-32.

22. *De l'âme* I 2, 404b26-27 ; voir aussi III 3, 428a4-5. Aristote qualifie également la sensation de puissance « critique » en *Seconds Analytiques* II 19, 99b35 et il s'en explique plus longuement en *De l'âme* II 11, 424a5-10, en expliquant que la sensation est une puissance de discernement au sens où elle discrimine entre les qualités sensibles, par exemple en termes d'intensité. Voir aussi III 2, 426b8-14 et l'idée, plus généralement, que les qualités sensibles sont des « différences ».

23. Par exemple en *De l'âme* III 8, 431b27 ; voir aussi *Éthique à Nicomaque* VI 2, 1139a12, qui la rattache à la partie « rationnelle » de l'âme, un vocabulaire notoirement absent du *De l'âme*.

24. C'est ce que confirme le fait qu'au moment de clore l'étude des puissances de discernement, en III 8, Aristote examine principalement deux activités, celle de

En tant qu'activité de discernement, la science se caractérise d'abord par son intentionnalité²⁵ : quand il rappelle ces puissances « critiques » de l'âme, Aristote développe en disant qu'elles « discernent, c'est-à-dire qu'elles acquièrent la connaissance d'un être quelconque »²⁶. Dans les *Catégories*, la science, comme la sensation, tombe sous la catégorie des « relatifs », parce que « la science est science de quelque chose »²⁷. Ainsi, à la façon de ce qui se produit dans l'acte de la sensation, dans l'acte de connaissance, cette relativité va jusqu'à se résoudre en une relation d'identité à l'objet : « La science en acte est identique à son objet. »²⁸ Cette proposition illustre encore combien certains passages sont plus intelligibles si l'on entend par *epistèmè* un état mental, puisque ce qui est ici en jeu, c'est l'identité entre le contenu de connaissance et ce qu'il y a connaître dans l'objet. Examiner la nature exacte de cette identité (numérique ? spécifique ?) outrepasserait le présent propos ; il suffit de souligner que la proposition témoigne aussi de l'optimisme épistémologique d'Aristote. Pour parler de science, l'état mental du sujet connaissant doit encoder²⁹ exactement le contenu connaissable de l'objet visé. Même dans le cas des sciences productrices, par exemple, la connaissance de l'objet à produire est

sentir et celle de connaître scientifiquement, lesquelles portent respectivement sur les sensibles et les intelligibles, et mentionne ensuite deux facultés, la sensation et l'intellect.

25. Voir plus généralement V. Caston, « Aristotle and the Problem of Intentionality », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1998, 58, 2, p. 249- 298.

26. *De l'âme* III 3, 427a20-21.

27. *Catégories* 7, 6b2-6. Plus loin, Aristote précise : cette proposition n'est valable que de la science en général et pas des sciences particulières, car on ne saurait dire de la grammaire qu'elle est grammaire-de (8, 11b24-36). Voir aussi *Métaphysique* Δ 15, 1021b3-6.

28. *De l'âme* III 5, 430a19-21 et III 7, 431a1-2. Voir aussi III 8, 431b22-23 et *Métaphysique* Λ 9, 1074b38-1075a5. La proposition fait écho avec ce qui est dit de la sensation en *De l'âme* III 2, 425b25-27.

29. Pour l'usage de ce verbe voir C. Shields, « Colloquium 9 : Intentionality and Isomorphism in Aristotle », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1995, 11, 1, p. 307- 330 ; V. Caston, « Aristotle's Argument for Why the Understanding is Not Compounded with the Body », *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 2000, 16, p. 135- 175.

connaissance de sa forme immatérielle : la médecine est la connaissance de la définition de la santé ; l'art de bâtir, celle de la maison³⁰.

Cette propriété d'intentionnalité ne vaut pas seulement pour la science en sens d'état mental, mais aussi pour les sciences au sens de domaines du savoir. Par là, on ne veut pas dire seulement que toute science se caractérise par sa visée d'un objet, mais qu'elle se *définit* par cet objet, lequel est logiquement premier par rapport à la science³¹. La science prend littéralement le nom de son objet – la science physique porte sur la nature (*phusis*), les sciences pratiques sur l'action (*praxis*), etc. Plus que cela, chaque science doit être méthodologiquement appropriée à son objet. C'est pourquoi Aristote fustige assez souvent l'importation, dans tel domaine scientifique, de méthodes et de normes épistémiques issues d'un autre domaine scientifique³². La pluralisation des sortes de sciences (comme domaines) qu'on a mentionnée en commençant résulte ainsi d'une propriété essentielle de la science comme état mental.

Mais puisque toutes les fonctions critiques de l'âme, c'est-à-dire toutes ses opérations cognitives, ont cette propriété d'intentionnalité, cette dernière ne saurait donc suffire en tant que telle à circonscrire la spécificité de la science. L'intentionnalité de la science diffère de celle propre à la sensation en raison du type d'objet visé : si sensation et pensée ont en commun de saisir des formes sans la matière³³, il reste que la sensation a par définition affaire à des objets initialement dotés de matière, et qu'elle a besoin, pour les saisir, d'une infrastructure organique. La science, en revanche, n'est pas dépendante d'un organe en particulier et porte sur des objets sans matière, puisqu'elle vise l'universel et non les particuliers de l'expérience sensible.

30. Par exemple *Métaphysique* Λ 3, 1070a28-20 ; Λ 4, 1070b33-34 ; Λ 9, 1074b38-1075a5.

31. *Catégories* 7, 7b22-35.

32. De façon remarquable, c'est souvent l'importation de normes et de méthodes issues des mathématiques qui est visée, par exemple *Éthique à Nicomaque* I 1, 1094b12-14 et 23-27 ; *Métaphysique* α 3, 995a14-16. Sur l'invasion de « toute la philosophie » par les mathématiques, voir *Métaphysique* A 9, 992a32-b1.

33. Voir notamment *De l'âme* II 12 (pour la sensation) et III 4 (pour la pensée).

La raison en est que la sensation en acte porte sur les particuliers tandis que la connaissance scientifique (*epistèmè*) porte sur les universaux. Ces derniers sont en un sens dans l'âme elle-même. C'est pourquoi il dépend de soi³⁴ de penser (*noètai*), chaque fois qu'on le veut, tandis que sentir ne dépend pas de soi, car il est nécessaire que le sensible soit présent (*De l'âme* II 5, 417b22-26).

Ainsi un esprit peut-il librement convoquer telle de ses connaissances scientifiques, indépendamment de ce qui se présente à lui dans l'expérience sensible. À ce titre, la science peut se rattacher à celles de ces activités de l'âme qui sont sans lien direct (ce qui ne veut pas dire sans lien du tout³⁵) avec la corporéité. Elle s'apparente aux opérations propres à l'âme prise en elle-même, par distinction d'avec les opérations communes à l'âme et au corps, comme sentir ou désirer. Il reste que la question de la distinction entre sentir et penser en général est une question proprement problématique pour Aristote³⁶. Le traité *De l'âme* travaille à exhausser la sensation au rang d'activité cognitive au sens fort, en lui attribuant des opérations complexes, qui font l'objet des deux premiers chapitres du livre III du traité ; mais au début du chapitre III 3, Aristote s'oppose tout autant à ceux de ses devanciers qui ont réduit la pensée à une modalité du sentir. Dans ce chapitre crucial³⁷, la science est alors classée parmi certains états mentaux d'ordre supérieur, référés de façon générique à l'activité de penser (*noein*).

34. Littéralement : « de lui », au sens de « celui qui pense ».

35. Le lien avec le corps est maintenu parce que l'âme ne pense jamais sans images (*phantasmata*), ce qui vaut raisonnablement pour la pensée scientifique, et que l'imagination est une puissance liée au corps ; voir *De l'âme* I 1, 403a3-10 ; III 7, 431a14-17 ; III 8, 432a7-14.

36. En témoignent les désaccords entre ses successeurs au sein du Lycée, entre ceux qui tendront à réduire l'intellect à une certaine disposition de la sensation (Straton de Lampsaque, notamment) et ceux qui en feront une faculté autonome, divine et quasi extérieure à nous (Cratippe de Pergame, par exemple).

37. Cette lecture doit beaucoup à Michel Crubellier et à sa conception de la progression du traité *De l'âme*. Une partie de son interprétation peut se lire dans M. Crubellier, « L'âme comme la main : traduction et commentaire du chapitre III 8 » dans Gweltaz Guyomarc'h, Claire Louguet et Charlotte Murgier (eds.), *Aristote et l'âme humaine : lectures de De anima III offertes à Michel Crubellier*, Leuven, Peeters, 2020, p. 221- 253.

Celle-ci comprend ainsi les activités de l'*hupolèpsis*, qui recouvre « la science, l'opinion, la prudence et leurs contraires » (427b25-26)³⁸.

Le terme d'*hupolèpsis* a été diversement traduit par « supposition », « conception » ou « jugement », mais des arguments convaincants ont été récemment avancés pour préférer la traduction par « croyance »³⁹, comme l'avait déjà proposée Richard Bodéüs. En effet, l'*hupolèpsis* doit d'abord être distinguée de la sensation pour des raisons d'extension : tous les animaux ont, par définition, la sensation (427b6-8), mais tous ne sont pas capables de penser et donc de croire, parce que tous ne possèdent pas le *logos* (428a21-24). De même, l'*hupolèpsis* doit être distinguée de l'imagination, parce que les bêtes ne sont pas capables de conviction (*pistis*, 428a21), alors que nombre d'entre elles possèdent l'imagination. Les différences d'extension sont déjà, pour Aristote, des indications suffisantes de ce que ces différents états mentaux demandent à être conceptuellement distingués. Mais il ajoute un autre argument, à savoir le conflit entre imagination et croyance, prise dans ce cas comme son espèce de l'opinion : nous pouvons avoir la représentation sensible du soleil vu comme petit, tout en ayant l'opinion vraie qu'en réalité il est plus grand que la terre (428b2-10). Par conséquent, les opérations de la croyance sont distinctes de la sensation et de l'imagination en ce qu'elles impliquent une capacité de conviction, c'est-à-dire un « tenir pour vrai », donc une activité et un engagement de l'esprit, et non une simple réceptivité passive. Sensation, imagination et croyance ont certes en commun d'avoir une valeur de vérité (la sensation des sensibles propres est toujours vraie ; l'imagination peut être fautive, etc.), mais la croyance a ceci de propre qu'elle suppose l'adhésion involontaire⁴⁰ à la vérité de ce qui est cru.

38. D'autres passages confirment le classement de la science sous l'*hupolèpsis*, par exemple *Seconds Analytiques* I 33, 88b36-89a4 ; *Éthique à Nicomaque* VI 6, 1140b31-32. Aristote le dit aussi de l'art, dans un passage où art et science sont traités de concert en *Métaphysique* A 1, 981a5-7.

39. J. Moss et W. Schwab, « The Birth of Belief », *Journal of the History of Philosophy*, 2019, 57, 1, p. 1- 32. Moss et Schwab ne semblent pas avoir eu connaissance de la traduction française de R. Bodéüs.

40. Voir *De l'âme* III 3, 427b14-21. Sur ce passage, cf. Moss et Schwab, *Ibid.*, p. 17- 18.

Quelles différences, alors, entre ces divers types de croyances ? Aristote remarque ailleurs que le degré de conviction subjective n'est pas suffisant pour distinguer entre science et opinion, puisque « certains ne sont pas moins convaincus par ce dont ils ont une opinion, que d'autres par ce dont ils ont une connaissance scientifique » (*Éthique à Nicomaque* VI 5, 1146b29-30). Néanmoins, la science au sens strict requiert bien une conviction relativement forte⁴¹. Les nuances sont ici de mise puisqu'il arrive à Aristote d'accepter qu'on puisse avoir la science sans vraiment l'avoir : on peut réciter des démonstrations comme on récite des vers, sans vraiment comprendre⁴². Encore faut-il, dit Aristote en une formule frappante, que la connaissance soit devenue comme innée ou connaturelle (*sumphuènai*), ce qui demande du temps⁴³. Le verbe employé par Aristote donne l'adjectif qui sert ailleurs à qualifier la connaissance « innée » de la théorie platonicienne de la réminiscence⁴⁴. Or la science aristotélicienne a une histoire linéaire, qui n'est pas l'odyssée de la réminiscence, laquelle doit revenir à découvrir un savoir déjà présent. Mais la métaphore platonicienne a ceci de vrai que la véritable connaissance est celle que l'âme s'assimile et fait sienne, d'où découle le critère d'une conviction relativement forte. À nouveau, il convient de nuancer. Au cours de la recherche scientifique, Aristote met en garde contre une conviction trop forte, qui empêche la révision des croyances sans laquelle on ne saurait progresser⁴⁵. Et dans la science elle-même, toutes les connaissances n'emportent pas également la conviction. Celle-ci peut varier suivant la proximité avec les principes et le scientifique doit être plus convaincu par les principes que par ce qui en découle⁴⁶.

Mais, de façon générale, dit Aristote : « il faut que celui qui a une connaissance scientifique au sens absolu soit inflexible (*ametapeistos*) » (*Seconds Analytiques* I 2, 72b3-4). L'adjectif *ametapeistos* désigne littéralement celui qu'on ne peut faire changer de conviction. D'origine platonicienne, il est employé dans les *Topiques* à titre d'exemple, pour

41. Par exemple *Seconds Analytiques* I 2, 72a25-26.

42. *Éthique à Nicomaque* VI 5, 1147a12-13 et 19-22.

43. *Éthique à Nicomaque* VI 5, 1147a22.

44. En *Métaphysique* A 9, 993a1.

45. Par exemple *Du ciel* II 13 293a25-27 ou III 7, 306a11-17 et, sur ces passages, M. Gasser-Wingate, *Aristotle's Empiricism*, Oxford, Oxford University Press, 2021, p. 35- 40.

46. *Seconds Analytiques* I 2, 72a37-b4.

désigner une qualité propre au savant, qui possède une « croyance inflexible sous l'effet d'une raison »⁴⁷. Aristote s'efforce de donner une consistance à cette inflexibilité. Ainsi, dans le cas de la science, à la force de la conviction doit s'adjoindre une « fermeté », qu'on peut comprendre temporellement, comme le fait que la conviction persiste. La connaissance scientifique au sens strict est fiable parce qu'en tant qu'état mental, elle est stable. Que cette stabilité ait un sens temporel est confirmé par un passage des *Catégories* qui classe, cette fois-ci, la connaissance scientifique non plus sous la catégorie des relatifs, mais sous celle des états acquis :

L'état (*hexis*), cependant, diffère de la disposition (*diathesis*) parce qu'il est plus stable et dure plus longtemps. Telles sont les connaissances scientifiques et les vertus ; en effet, on estime que la connaissance scientifique est parmi les états les plus stables et les plus difficiles à modifier, dès lors que quelqu'un a acquis ne fût-ce qu'un peu de connaissance scientifique, et à moins que ne survienne un profond changement du fait d'une maladie ou de quelque autre événement de cette sorte (*Catégories* 8, 8b27-32, traduction M. Crubellier).

Comme on l'a vu, Aristote souligne que, dans l'acquisition des connaissances scientifiques, le processus d'assimilation demande du temps ; mais il est ensuite récompensé par un état mental durable, qui subsiste dans la mémoire intellectuelle⁴⁸. La confiance subjective qu'on peut avoir dans des connaissances scientifiques est dès lors fondée dans la nature de cet état mental qu'est la science, à savoir une *hexis*. Aristote place ici les vertus aux côtés des connaissances scientifiques mais ailleurs, il hiérarchise en faveur des premières qui seraient plus « fermes » encore⁴⁹. Pour notre propos, il importe surtout de voir que la fermeté en question n'est pas un trait

47. *Topiques* V 2, 130b15-16 ; V 4, 133b28-134a4 ; V 5, 134a34-b1. On trouve aussi la forme proche *ametaptôtos* en VI 2, 139b32-33. L'idée est d'origine platonicienne, voir *Timée* 29b (avec *ametaptôtos*), comme l'indique J. Brunschwig *ad loc.*, d'où la critique de la métaphore. Voir aussi le traité académicien des *Définitions*, 414c. Pour la dette d'Aristote à l'égard de Platon sur ce point, voir R. Bolton, « Science and Scientific Inquiry in Aristotle », art. cit., p. 52- 53.

48. C'est la mémoire des intelligibles dont parle Aristote en *De memoria et reminiscentia* 1, 450a12-13. Voir déjà 449b15-23.

49. Voir, avec le terme de *bebaiotès*, *Éthique à Nicomaque* I 11, 1100b12-14.

subjectif, mais une propriété inhérente au type d'être que sont les vertus et les connaissances scientifiques, à savoir des *hexeis*. Plus loin dans le chapitre des *Catégories*, Aristote s'en sert comme d'un critère pour distinguer celui qui sait au sens strict, de ceux « qui n'ont pas entièrement *assimilé* les connaissances scientifiques et qui peuvent facilement changer », comme ceux, déjà rencontrés, qui ont la science sans vraiment l'avoir. De ceux-là, poursuit Aristote, « on ne dit pas qu'ils possèdent <la science comme> un état »⁵⁰. Le verbe que Michel Crubellier traduit par « assimiler » (*katekhô*) désigne le fait de tenir fortement, de conserver et, par suite, de maîtriser. Cette description rejoint l'idée de l'*Éthique à Nicomaque* d'après laquelle une connaissance scientifique doit devenir comme « connaturelle » à l'âme de celui qui la possède. Connaître scientifiquement au sens strict, c'est à la fois (i) être convaincu par ce qu'on sait, et (ii) pouvoir s'y fier parce que cette réserve de connaissance est durablement ancrée en l'âme en ce qu'elle relève de la catégorie de l'*hexis*. L'autre situation, celle de la science qui n'est pas encore assimilée et devenue comme innée, est celle où la science n'est pas possédée « comme un état », mais comme une « disposition » fluctuante.

La contradiction apparente avec la possibilité pour l'opinion d'être dotée d'une conviction forte peut dès lors être dissipée. On pourrait en effet objecter que la fermeté semble pouvoir se trouver aussi chez l'obstiné, qui refuse de changer d'avis même quand on lui montre qu'il a tort⁵¹. Pourquoi donc réserver l'inflexibilité – qui signifie littéralement, comme on l'a dit, l'impossibilité de changer de conviction – à la science ? Pourtant, Aristote décrit bien l'opinion comme dépourvue de la « fermeté » propre à la science⁵². Comment concilier alors, dans l'opinion, la force de conviction et l'absence de fermeté ? C'est qu'en réalité, comme on a commencé de le voir, la fermeté en question qualifie non pas une attitude subjective à l'égard d'un état mental, mais son statut en tant qu'état mental. Or la disposition

50. *Catégories* 8, 9a5-7, traduction M. Crubellier.

51. Aristote envisage une situation de ce type dans le domaine pratique en *Éthique à Nicomaque* VII 10, 1151b4-17.

52. L'opinion est « quelque chose d'instable (*abebaion*) », *Seconds Analytiques* I 33, 89a5-6. Il faut ici laisser de côté des emplois plus larges de *doxa*, comme à propos du Principe de Non-Contradiction (*Métaphysique* Γ 6, 1011b13-14), lequel est le plus ferme de tous (1011b13 ; voir déjà Γ 3, 1005b22, etc.).

propre à celui qui opine est objectivement instable. La raison en est que la valeur de vérité de l'opinion est variable. L'opinion peut être vraie ou fausse⁵³. La science, au contraire, est factive⁵⁴. Cela ne veut pas dire qu'un scientifique ne saurait se tromper, mais qu'on n'appellera « science » qu'une connaissance vraie. Par suite, il n'y a pas de « forme correcte » de la science, pas plus qu'il n'y en a de forme incorrecte, parce que la science est vraie ou n'est pas⁵⁵. La science relève assurément des formes correctes de la pensée, comme l'opinion vraie⁵⁶. Mais elle relève surtout des états par lesquels l'âme est *nécessairement* dans le vrai, « sans jamais se tromper », et au nombre desquels l'opinion ne saurait être comptée :

Soit alors les moyens qui permettent à l'âme d'énoncer la vérité sous forme d'affirmation ou de négation. Ils sont au nombre de cinq, c'est-à-dire : la technique, la science, la sagacité, la sagesse, l'intelligence. En effet, la croyance (*hupolēpsis*) et l'opinion admettent l'erreur (*Éthique à Nicomaque* VI 3, 1139b15-18, traduction R. Bodéüs).

Or les moyens qui nous permettent d'énoncer la vérité sans jamais nous tromper sur les choses (que celles-ci ne puissent pas être autrement ou même qu'elles le puissent) sont la science, la sagacité, la sagesse et l'intelligence (*Éthique à Nicomaque* VI 6, 1141a3-5, traduction R. Bodéüs).

Pour expliciter cette différence entre science et opinion, Aristote tend parfois à retrouver une veine platonicienne⁵⁷, en attribuant à chacune d'elles des objets séparés. À la science seraient dévolus les êtres nécessaires et éternels ; à l'opinion, les êtres contingents, qui peuvent être autres qu'ils ne

53. *Métaphysique* Z 15, 1039b27-34 ; *De l'âme* III 3, 427b10, 20-21.

54. D. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, *op. cit.*, p. 17- 18. C.M. Coho, « Knowing in Aristotle part 1: *Epistēmē*, *Nous*, and non- rational cognitive states », *Philosophy Compass*, 2022, 17, 1, p. 1- 2.

55. *Éthique à Nicomaque* VI 10, 1142b10.

56. *De l'âme* III 3, 427b9-11.

57. Cette expression doit être prise avec toute la prudence possible car l'attribution à Platon d'une épistémologie des deux mondes est fortement discutée ; voir en particulier les chapitres 3, 4 et 5 de G. Fine, *Essays in Ancient Epistemology*, Oxford, Oxford University Press, 2021. Voir aussi J. Moss et W. Schwab, « The Birth of Belief », *art. cit.*, p. 6.

sont⁵⁸. Cette position, qu'on réfère à une « épistémologie des deux mondes », semble être affirmée par Aristote en *Seconds Analytiques* I 33 :

L'opinion est quelque chose d'instable et c'est la nature de son objet qui est telle. En outre, nul ne croit avoir une opinion quand il pense que l'objet ne peut pas être autre qu'il est, mais il croit en avoir un savoir scientifique (*Seconds Analytiques* I 33, 89a5-8, traduction P. Pellegrin).

Le chapitre a en effet commencé par distinguer entre objet de science (*epistèton*) et objet d'opinion (*doxaston*). Mais pour saisir ce qui est en jeu, il faut se garder de plaquer un sens par trop réaliste sur ces « objets », c'est-à-dire se garder d'y entendre une distinction entre deux types d'entités. Au vu des analyses qui précèdent, on comprend que les objets en question désignent en fait nécessairement les corrélats des états mentaux que sont la science et l'opinion. Or ces corrélats sont des propositions⁵⁹. Il arrive fréquemment à Aristote de présenter la connaissance scientifique comme la saisie d'un objet⁶⁰. Il ne faudrait pas en inférer que la science aristotélicienne ne consiste pas en un état mental propositionnel. Cette ambiguïté n'est pas propre à la science : comme il a été déjà remarqué⁶¹, Aristote décrit les états cognitifs aussi bien comme visant des objets, que comme des attitudes propositionnelles. Grammaticalement, le verbe *epistasthai*, « connaître scientifiquement », se construit dans le corpus à la fois avec un accusatif d'objet, un infinitif ou une proposition complétive. La description de la connaissance scientifique comme visée d'un objet peut en fait être considérée comme une expression elliptique, désignant de façon

58. Voir notamment *Éthique à Nicomaque* VI 2, 1139b19-24.

59. Voir aussi les arguments de G. Fine, « Aristotle's Two Worlds: Knowledge and Belief in "Posterior Analytics" 1.33 », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2010, 110, p. 327- 329.

60. Outre *Seconds Analytiques* I 33 et *Éthique à Nicomaque* VI 3, voir aussi *Catégories* 8, 11a24-34 ; *De l'âme* III 5, 430a19-21 ou III 7, 431a1-3, etc.

61. Voir, de façon générale, J. Moss et W. Schwab, « The Birth of Belief », art. cit., ici p. 3-4. Sur le cas de la sensation : A. Graeser, « On Aristotle's Framework of Sensibilia » dans *Aristotle on mind and the senses: proceedings of the 7th Symposium aristotelicum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 69- 98, ici p. 92, n. 2.

ramassée une attitude propositionnelle⁶². Autrement dit, les expressions du type « connaître scientifiquement X » signifient en réalité « savoir scientifiquement que *p* », où *p* est une proposition qui se rapporte à X. Cette traduction propositionnelle est requise par la définition canonique de la science⁶³ donnée en *Seconds Analytiques* I 2 :

Nous pensons connaître scientifiquement (*epistasthai*) chaque chose au sens absolu, et non à la manière sophistique par accident, lorsque nous pensons savoir (*ginôskein*) à la fois (i) que la cause, par laquelle la chose (*pragma*) est, est bien la cause de cette chose et (ii) que cela ne peut pas être autrement qu'il n'est (71b9-12, traduction P. Pellegrin modifiée⁶⁴).

Cette définition délivre la dernière différence en vue de cerner l'état mental de celui qui a une connaissance scientifique. Que la science doive ici être entendue au sens d'état mental se comprend à travers la répétition du « nous pensons », qui ne signale pas un appel à une opinion antérieure ou commune, mais la réflexivité d'un savoir conscient de lui-même⁶⁵. Cet état mental est défini à travers deux conditions. La première (i) est elle-même double. Aristote dit littéralement quelque chose comme : « ...lorsque nous pensons connaître, au sujet de la cause par laquelle la chose est, que cette cause est bien la cause de *cette* chose ». La connaissance scientifique requiert donc de connaître, d'une part, la cause et, d'autre part, le caractère approprié de la cause à ce qu'on cherche à expliquer. Mais la syntaxe

62. Pace G. Salmieri, « *Episteme*, demonstration, and explanation », art. cit., p. 6.

63. Sur le fait qu'il s'agisse bien là d'une définition de la connaissance scientifique et non de la connaissance en général, voir notamment D. Bronstein, *Aristotle on Knowledge and Learning*, op. cit., p. 36 ; L. Angioni, « Aristotle's Definition of Scientific Knowledge (A*Po* 71b 9–12) », *History of Philosophy & Logical Analysis*, 2016, 19, 1, p. 140- 166, ici p. 140-141.

64. Ma modification a notamment pour objectif de traduire le rythme de la définition (*te...kai*) en comprenant l'expression *tèn t'aitian...* par prolepse. Voir aussi J. Brunschwig, *Leçons sur Aristote*, Paris, Ellipses, 2016, p. 256- 257.

65. L'assignation de la connaissance causale à la science n'est certes pas neuve au moment où Aristote rédige ce texte (elle se trouve déjà chez Platon ou Hippocrate), mais la technicité de la définition et sa précision excluent qu'il s'agisse là simplement d'un rappel doxographique. Voir aussi M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote*, op. cit., p. 38- 39.

grecque permet à Aristote de dire d'un seul souffle cette double condition (i), en sorte que l'accent est mis sur le caractère approprié⁶⁶. Que peut-on entendre par là ? Platon, déjà, posait la règle qu'à un type de cause doit correspondre un type déterminé d'effet et, réciproquement, qu'un même effet ne peut pas être expliqué par diverses causes⁶⁷. Aristote reprend et précise cette règle de l'appropriation. Par exemple, pour véritablement savoir que les angles externes d'un triangle isocèle sont égaux à quatre angles droits, il faut avoir compris que c'est parce que le triangle isocèle est une figure rectiligne et que c'est là une propriété de toute figure rectiligne (non pas seulement du triangle isocèle)⁶⁸. C'est aussi ce que veut dire Aristote quand il insiste sur le fait que la véritable connaissance est celle de la « cause première », en-deçà de laquelle on ne peut remonter, et non pas d'une cause intermédiaire⁶⁹. L'énoncé de la cause, que doit être la science « au sens absolu », ne vaut pas de n'importe quelle cause. C'est à déterminer les moyens de dégager les conditions pour aboutir à la meilleure explication que sont dévolus, en grande part, les *Seconds Analytiques*.

Cette première condition, qui fait de la science une connaissance causale ou explicative, est la plus importante : Aristote s'en contente parfois pour définir la science⁷⁰. C'est là ce qui a conduit Myles Burnyeat, dans un article célèbre, à proposer de traduire *epistèmè* par « *understanding* »⁷¹. D'après cette première condition, la science aristotélicienne n'est pas une croyance vraie justifiée, si l'on entend par justification n'importe quel type de raison qui soit, au surplus, extérieure au contenu propositionnel de la croyance⁷². La science est intrinsèquement explicative et la connaissance de la cause est inhérente au contenu de la croyance. Posséder une *epistèmè* de

66. Je m'accorde intégralement avec la lecture défendue par L. Angioni en divers articles, notamment L. Angioni, « Aristotle's Definition of Scientific Knowledge », art. cit., p. 146-152.

67. *Phédon* 96e-97b.

68. *Seconds Analytiques* I 24, 85b38-86a3.

69. Par exemple en I 13, 78a25 et b4. Voir aussi un peu avant I 9, sur le fait de connaître la chose « en tant que telle » par opposition à « par accident » qui fait évidemment écho à la définition en I 2. Voir de nouveau L. Angioni, « Aristotle's Definition of Scientific Knowledge », art. cit., p. 150- 151.

70. Par exemple *Physique* I 1, 184a10-14 ; *Métaphysique* α 2, 994b29-30.

71. M.F. Burnyeat, « Aristotle on understanding knowledge », art. cit.

72. M.F. Burnyeat, *Ibid.*, p. 101- 102.

quelque chose, c'est comprendre pourquoi cette chose est telle qu'elle est et pouvoir l'expliquer.

Mais la connaissance scientifique au sens strict doit satisfaire une seconde condition, celle de la nécessité. Le texte est ambigu : le démonstratif « cela » peut renvoyer aussi bien à « la chose » (*to pragma*) qu'à la proposition tout entière « que la cause, par laquelle la chose est, est bien la cause de cette chose ». Dans un cas, c'est la chose qui est nécessaire ; dans l'autre, c'est la liaison entre la cause et la chose à expliquer. Cependant, dans tous les cas, la chose qui doit être expliquée désigne un état de fait exprimable dans une proposition prédicative. Quelques lignes plus loin, Aristote pose la thèse d'après laquelle connaître scientifiquement, c'est connaître par démonstration, c'est-à-dire par un syllogisme scientifique (71b16-19). Or un syllogisme se compose de propositions prédicatives. Le syllogisme scientifique requiert en outre que le moyen-terme soit la cause, qui permet de rendre raison de la prédication exprimée en conclusion.

Il est légitime d'en inférer que ce qui est nécessaire, c'est la relation entre ces propositions, donc entre la cause et son effet⁷³. Dès lors, comme, plus loin, en I 33, Aristote n'est pas en train de dire que la science ne peut porter que sur des entités nécessaires. Il affirme qu'elle consiste en une explication qui rattache, par un lien nécessaire, une cause à son effet. Dans l'opinion, en revanche, cette liaison échoue à atteindre la nécessité⁷⁴. Connaître scientifiquement *a* veut dire : savoir que *a* est *c* en vertu de *b*, où « *b* » désigne le moyen-terme qui cause nécessairement l'appartenance de *c* à *a*. C'est, par exemple, savoir que « avoir les angles externes égaux à 4 angles droits » appartient à « triangle isocèle » en vertu du fait que c'est là une propriété par soi du genre des « figures rectilignes », auquel appartient tout triangle.

La définition canonique permet donc de cerner la connaissance scientifique au sens strict par le bas, en la distinguant de formes inférieures

73. L. Angioni, « Aristotle's Contrast Between *Episteme* and *Doxa* in its Context (*Posterior Analytics* I.33) », *Manuscrito*, 2019, 42, 4, p. 191- 195.

74. Cela suppose que les opinions dont il est question en I 33 ne sont pas toutes les opinions, mais celles qui ont une prétention explicative, *i.e.* les opinions qui portent sur le pourquoi, comme le dit Aristote en 89a15-16 ; voir de nouveau L. Angioni, « Aristotle's contrast », art. cit. »

du savoir, de la connaissance « par accident », comme certaines formes d'opinion. Elle permet aussi de le faire par le haut, en indiquant une différence avec certaines opérations de l'intellect. Si en effet la science ne peut être que démonstrative, alors il faut en exclure l'intellection des essences qui fournit aux sciences certains de leurs principes indémontrables. À vrai dire, Aristote est peu ferme quant à cette dernière distinction : l'intellection des essences est parfois appelée « *epistèmè* »⁷⁵. Mais quand il cherche à distinguer science au sens strict et intellection au sens strict, c'est bien l'indémontrabilité des principes qui sert de critère⁷⁶. La science, quant à elle, désigne cet état par lequel la compréhension causale que j'ai d'un phénomène s'exprime discursivement en un syllogisme scientifique, c'est-à-dire une démonstration. Aristote est connu pour avoir élaboré les règles formelles de validité du syllogisme en général, dans les *Premiers Analytiques*. Ce travail de formalisation ne doit néanmoins pas faire oublier qu'un *sullogismos* désigne le fait de tirer une conclusion, d'où la préférence de certains traducteurs français pour le terme de « déduction », qui permet de mieux entendre l'opération mentale⁷⁷. Dès lors, si, comme le propose Burnyeat, ce qui est décrit en *Seconds Analytiques* I 2, c'est l'acte de compréhension, alors la thèse d'après laquelle comprendre scientifiquement (*epistasthai*) revient à connaître par démonstration (71b17) signifie que comprendre, c'est déduire. Plus précisément, la démonstration est ce type de déduction consistant en l'opération de tirer mentalement la conclusion qui s'ensuit nécessairement de prémisses données, dont l'une énonce, comme moyen-terme, la cause de ce qu'il y a à comprendre.

75. Par exemple *Seconds Analytiques* I 33, 88b36. Voir aussi *Métaphysique* Z 6, 1031b20-21 : « connaître scientifiquement ce qu'est chaque être, c'est connaître scientifiquement son être essentiel ».

76. Par exemple *Éthique à Nicomaque* VI 6, 1140b31-1141a1 ; *Seconds Analytiques* II 19, 100b5-17.

77. La traduction de *sullogismos* par « déduction » se lit par exemple dans la traduction des *Topiques* par Jacques Brunschwig ou celle des *Premiers Analytiques* par Michel Crubellier. À propos du *sullogismos* comme opération mentale, voir justement M. Crubellier, « Du *sullogismos* au syllogisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2011, 136, 1, p. 17-36.

Acte et puissance, l'unité des sens

Récapitulons. En tant qu'état mental, l'*epistèmè* désigne une activité critique de l'âme, donc une activité intentionnelle ; ne requérant ni un organe quelconque, ni la présence sensible d'un objet pour s'activer, elle relève de fonctions cognitives supérieures qui ne se trouvent que chez les animaux dotés de *logos* (à la différence de la sensation) ; elle est plus précisément une croyance, et donc accompagnée de conviction, mais fermement possédée et nécessairement vraie (à la différence de l'opinion) ; enfin, cette croyance est une attitude propositionnelle explicative, formalisée dans une déduction (à la différence de l'intellection). Cette définition vaut pour toutes les sortes de sciences : le médecin ou l'architecte, le spécialiste d'éthique ou de politique, le mathématicien ou le physicien, tous ont en commun un tel état mental. Le chapitre A 2 de la *Métaphysique*, par exemple, lorsqu'il rappelle certains de ces traits, les attribue indifféremment à tous les arts et toutes les sciences – les deux termes étant, qui plus est, pris de concert⁷⁸.

Parvenu à ce point, et sans même parler des usages relâchés d'une science qui n'est pas réellement possédée, on pourrait avoir l'impression d'avoir creusé l'écart entre les deux sens du terme d'*epistèmè* – comme état de l'âme d'une part, comme domaine de connaissances d'autre part. Pire : certains interprètes se sont même demandé si l'état mental tel qu'on l'a décrit pouvait encore être considéré comme une conception de la « connaissance ». Comme on l'a vu, la description qu'Aristote donne de cet état mental l'éloigne de la conception, courante en philosophie, de la connaissance comme croyance vraie justifiée⁷⁹. De plus, les réquisits d'*epistèmè*, notamment en matière de capacité explicative, seraient tellement hauts qu'ils n'auraient en définitive que peu à voir avec ce qu'on entend couramment par « connaissance » : que je ne puisse pas expliquer l'éclipse

78. Voir par exemple 981b7-10, que confirment *Seconds Analytiques* II 19, 100a6-9.

79. M.F. Burnyeat, « Aristotle on understanding knowledge », art. cit., p. 101- 102 : « Aristotle's ἐπιστήμη is not knowledge as knowledge is standardly conceived in philosophy ». Toutefois, si cette conception a été dominante en philosophie, elle ne saurait épuiser tout ce que peut recouvrir la notion de connaissance (comme Burnyeat le sous-entend lui-même p. 121).

de lune ne veut pas dire pour autant que je n'en ai aucune connaissance, mais ce ne serait en tout cas pas une *epistèmè* au sens d'Aristote⁸⁰.

De telles objections peuvent toutefois être levées en soulignant, d'une part, que, dans l'*epistèmè*, Aristote ne se préoccupe pas de n'importe quel type de connaissance, mais de la connaissance scientifique et qu'il conçoit bien cette dernière comme une forme de connaissance, ainsi que le montre, entre autres⁸¹, l'emploi du verbe ordinaire *ginôskein* (« connaître », justement) dans la définition canonique des *Seconds Analytiques* I 2. D'autre part, la définition aristotélicienne vise certainement un état idéal de la connaissance scientifique et c'est, du reste, une caractéristique de sa philosophie de la connaissance que de se préoccuper à la fois de l'idéal à atteindre et des modalités pratiques pour y parvenir⁸². Mais qu'il s'agisse là d'une forme parmi les plus élevées de la connaissance et de l'une des activités les plus hautes de notre capacité cognitive n'en fait pas moins une « connaissance ».

En réalité, il convient surtout de se demander s'il est encore légitime de distinguer deux « sens » d'*epistèmè* chez Aristote. Car qu'est-ce que, concrètement, un « domaine » scientifique ? On peut faire droit à l'unité de la notion d'*epistèmè* en soutenant que le prétendu second sens d'*epistèmè*

80. C'est la question que pose G. Salmieri dans G. Salmieri *et al.*, « *Episteme, demonstration, and explanation* », art. cit., p. 4- 5, pour résumer la position qu'il attribue à M.F. Burnyeat, « Aristotle on understanding knowledge », art. cit. Voir aussi J.H. Leshner, « On Aristotelian ἐπιστήμη », art. cit. La thèse de M. Burnyeat est tout de même plus nuancée que ce qui lui est ici attribué. Il tend certes à mettre en concurrence « *understanding* » et « *knowing* » pour faire ressortir la spécificité du premier. Mais il reste qu'il conçoit bien « *understanding* » comme une espèce du savoir. Voir aussi M.F. Burnyeat, « *Episteme* », art. cit., p. 15- 17, en référence au commentaire par Alexandre d'Aphrodise de la première phrase de la *Physique*.

81. Voir aussi, entre autres exemples, *Métaphysique* A 2, 982a30 et b21, avec *eidenai*.

82. Sur le fait que l'épistémologie d'Aristote soit principalement une épistémologie « idéalisée », voir en particulier R. Pasnau, « Epistemology idealized », *Mind*, 2013, 122, 488, p. 987- 1021. Cette idée mériterait d'être partiellement nuancée, eu égard à l'intérêt porté par Aristote à la science en train de se faire et à l'enquête scientifique en elle-même (par exemple dans le second livre des *Seconds Analytiques*).

(domaine de savoir) réfère lui aussi à l'état cognitif⁸³. On a vu comment l'état mental du savant pouvait consister en la science possédée comme « un état »⁸⁴, que la mémoire peut réactiver à volonté⁸⁵. Or voilà qui correspond plutôt bien à ce qu'on peut entendre couramment par « connaissance », au sens où celui qui possède une telle réserve de savoirs peut revendiquer la maîtrise d'un domaine⁸⁶. Un domaine scientifique peut en fait s'entendre comme la forme idéalisée de cette réserve de connaissances : au fond, l'astronomie ne désigne *rien d'autre* que la totalité idéalement achevée des connaissances qu'un savant pourra acquérir en son âme sur un certain genre d'objets, à savoir les astres. La métaphore spatialisante du « domaine » de connaissances se laisse réduire, sans perte, à cette situation de l'état mental comme *hexis*. Les passages où les lecteurs reconnaissent le sens d'*epistēmē* comme domaine de savoir peuvent – et même, par charité herméneutique, doivent – être lus comme référant à ce qui a lieu dans l'âme d'un sujet connaissant idéal, c'est-à-dire comme l'ensemble des « pensées » au repos, en son âme, sur tel type d'objet.

Dans sa version achevée et parfaite, un tel état mental part des principes premiers et comprend tout ce qui est humainement connaissable de l'objet visé. Aristote pense peut-être qu'une telle ambition est inaccessible en fait⁸⁷, mais, d'une part, il n'éprouve pas de doute quant à la

83. Je m'accorde totalement avec la remarque faite par Caleb M. Cohoe en passant, dans C.M. Cohoe, « Knowing in Aristotle part 1 », art. cit., p. 7. « *in the ideal state he [scil. Aristote] is envisaging, epistēmē of a theoretical domain is the same as a successful knower's grasp of it* ».

84. *Catégories* 8, 9a5-7, traduction M. Crubellier.

85. *De l'âme* II 5, 417b22-26 ; voir aussi III 4, 429b5-9.

86. Pour les précédents homériques d'un tel sens, voir J.H. Lesher, « On Aristotelian ἐπιστήμη », art. cit., p. 51.

87. Comme le note R. Pasnau, « Epistemology idealized », art. cit., p. 994, Aristote semble suggérer une telle idée en *Métaphysique* α 2, 993a30-b7, quand il admet que nul ne peut atteindre « comme il convient » la vérité. Mais c'est là un texte particulier et l'idée principalement soutenue dans le passage est plutôt la seconde partie de l'affirmation, à savoir que nul ne peut non plus manquer totalement la vérité. La première proposition d'après laquelle nul ne pourrait atteindre adéquatement la vérité peut ainsi s'entendre par contraste avec la suite ; elle peut aussi s'entendre comme suggérant que nul ne peut atteindre *seul* la vérité,

capacité de l'esprit humain d'atteindre au moins des connaissances particulières ; d'autre part, cette ambition d'exhaustivité lui sert d'horizon régulateur, par exemple quand il expose le programme qu'il assigne lui-même à la science de la nature en *Météorologiques* I 1. Aristote y parcourt la nature en tous sens, littéralement de haut en bas, en partant des « causes premières de la nature et de l'ensemble du mouvement naturel », puis en passant aux astres, aux éléments, jusqu'aux animaux et aux végétaux. En ordonnant diverses provinces de la physique, ce passage pourra paraître emblématique du sens de « science » comme domaine. Mais ce qui y est décrit, c'est bien la progression d'un processus d'acquisition de connaissances, mené à la première personne du pluriel⁸⁸.

La distinction, pourtant si courante, entre science comme état mental et science comme corps de connaissances perd alors sa légitimité. Cette distinction doit être intégralement reportée sur le terrain de l'état mental. L'état mental qu'on a décrit plus haut englobe, en effet, au moins deux situations de l'âme du savant : *epistèmè* se dit d'une part de l'activité mentale du savant en train d'expliquer tel phénomène en particulier (définition canonique de la science en *Seconds Analytiques* I 2) ; elle se dit d'autre part de la réserve de connaissances qu'il possède fermement et durablement en son âme (comme on l'a vu en particulier dans certains passages des *Catégories* et du traité *De l'âme*). Aristote distingue fréquemment entre ces deux situations :

Mais connaître scientifiquement (*epistasthai*) et savoir (*eideinai*) se disent en deux sens : en un sens comme le fait de posséder la science (*epistèmè*) ; en un autre comme le fait de l'utiliser (*Éthique à Eudème* II 9, 1225b11-12).

Nous entendons le fait de connaître scientifiquement en deux sens (car celui qui possède la science sans l'utiliser, tout comme celui qui l'utilise sont dits connaître scientifiquement) (*Éthique à Nicomaque* VII 5, 1146b31-33).

À chaque fois, ce sont les verbes *echein* (avoir, posséder) et *chrèsthai* (utiliser, exercer) qui sont employés. On l'aura compris, ces deux situations

puisque la suite du passage fait l'éloge d'une « contribution » de chacun à l'étude du vrai.

88. Le verbe *theôreô* est utilisé trois fois dans ce premier chapitre.

correspondent à la distinction de la puissance et de l'acte⁸⁹. Ces « deux sens » désignent toujours la même réalité, selon qu'on la prend en puissance ou en acte. La science constitue même un cas paradigmatique de cette distinction, y compris dans sa version la plus élaborée – à savoir la doctrine des trois degrés de puissance et d'acte, telle qu'elle se lit en *De l'âme* II 5. Tout ce chapitre montre en effet que c'est dans le cas de la science que la « trisinction » (si l'on peut dire) s'applique le mieux, par contraste avec les cas de l'âme ou de la sensation, qui ne connaissent que deux degrés.

Dans la science, en effet, on peut distinguer entre (i) le simple fait d'en avoir la capacité, du fait qu'on appartient au genre humain, qui correspond à la puissance ; (ii) le fait de posséder (*echein*) la science sans l'exercer actuellement (*energein*), qui correspond à l'entéléchie première ; (iii) le fait de l'exercer actuellement, qui correspond à l'entéléchie seconde⁹⁰. Quand il fait ces distinctions, Aristote montre une légère préférence pour appeler « *epistèmè* » la science possédée, celle de la situation (ii)⁹¹. C'est justement cette science possédée qui, en tant qu'état acquis (*hexis*), tombe à la fois sous les catégories de la qualité et de l'avoir (*echô*)⁹² – le terme d'*hexis* dérivant du verbe *echô*. C'est elle qui consiste en une croyance fermement ancrée dans l'âme, et non pas une disposition passagère. C'est elle, enfin, qui peut justifier l'étymologie du terme *epistèmè*, dont la racine dit le maintien et l'arrêt, car la science possédée est comme en « repos » dans l'âme⁹³. En entéléchie première, la science est bien un « état » de l'âme, au sens strict de l'*hexis*. Connaître scientifiquement désigne donc d'une part, l'acte de compréhension (au sens de l'entéléchie seconde) propre à celui qui explique un phénomène en le reliant à sa cause et produit une déduction. Connaître scientifiquement désigne d'autre part la mise en réserve, dans l'âme, de ces divers événements de compréhension et de ces diverses explications.

La vie scientifique

89. Voir aussi *Métaphysique* Δ 7, 1017b3-5 ; M 10, 1087a15-16, etc.

90. *De l'âme* II 5, 417a21-b9.

91. Par exemple en *De l'âme* II 1, 412a10-11 et a22-23 ; II 5, 417b18

92. *Catégories* 15, 15b17-19.

93. Sur cette métaphore, voir *Physique* VII 3, 247b9-248a9 ; *De l'âme* I 3, 407a32-33 ; *Seconds Analytiques* II 19, 100a6-9.

La science peut être rigoureusement considérée comme un *état* de l'âme et c'est à partir de cette conception qu'elle retrouve son unité, à la fois comme la science fermement possédée, en repos dans l'âme, dont nous pouvons métaphoriquement tracer le domaine, et, quand elle s'actualise, comme la science exercée effectivement, dans son travail explicatif. Mais elle peut aussi s'entendre comme un état particulier *de l'âme*. Ce n'est en effet pas un hasard si la science intervient autant dans le chapitre II 1 du traité *De l'âme*, qui esquisse une définition de l'âme comme « entéléchie première ». Certes, il y a des raisons pédagogiques, qui tiennent à ce que la science permet de faire voir la différence entre puissance, entéléchie première et entéléchie seconde⁹⁴. Mais la connaissance scientifique est aussi l'une de ces activités par lesquelles l'âme humaine atteint ce qu'elle a à être. Selon la célèbre ouverture de *Métaphysique* A 1, « tous les humains désirent par nature savoir »⁹⁵. Ce désir de savoir, au sens large du verbe (*eidenai*), s'atteste d'abord dans la perception, mais c'est bien dans la science qu'il se réalise au plus haut point. Et s'il est naturel aux êtres humains, c'est parce que l'âme humaine a ceci de propre que, parmi ses facultés cognitives, elle dispose d'une faculté spécifiquement dévolue aux formes les plus hautes de connaissance, à savoir l'intellect. Or, selon la formule du dernier livre de *l'Éthique à Nicomaque*, « l'intellect est, par excellence, l'être humain »⁹⁶.

L'Éthique à Nicomaque se termine justement, on s'en souvient, par un éloge du genre de vie que la tradition a appelée « contemplative » (*bios theôrêtikos*). Cette vie « théorétique » offre une réponse à la question du bien vivre (*eu zên*) parce qu'elle consiste en l'activité la plus haute que l'être humain puisse exercer (X 7). En réalité, comme il a été déjà noté⁹⁷, cette « vie selon l'intellect »⁹⁸ a beaucoup plus à voir avec l'exercice des sciences, en particulier celles justement appelées « théorétiques ». Plutôt que d'y projeter une mystique « contemplation », cette lecture épistémique

94. À la différence de la sensation, qui ne nécessite pas un apprentissage : on n'acquiert pas la capacité à voir à travers un processus ; il n'y a donc pas, en ce cas, de passage de la puissance à l'entéléchie première, car une fois l'animal né, il possède d'emblée la sensation « à la manière de la science », c'est-à-dire comme entéléchie première ; voir *De l'âme* II 5, 417b18.

95. *Métaphysique* A 1, 980a21.

96. *Éthique à Nicomaque* X 7, 1178a7.

97. M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote, op. cit.*, p. 211.

98. *Éthique à Nicomaque* X 7, 1177b30.

est la plus cohérente avec l'usage de l'adjectif dans le reste de l'*Éthique à Nicomaque*, si ce n'est du corpus en général. L'adjectif peut en effet désigner, au sens strict, les sciences théorétiques, par distinction d'avec les sciences pratiques et productrices ; en un sens plus large, il qualifie l'activité scientifique en général, par opposition, notamment, à l'action. Ainsi le traité *De l'âme* peut-il parler de l'intellect comme d'une « faculté théorétique », par opposition à sa fonction pratique⁹⁹. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, la vie théorétique est de toute façon décrite comme celle du sage et la sagesse a bien été qualifiée, quelques livres auparavant, de « la plus exacte de toutes les sciences »¹⁰⁰.

Mais si la science peut constituer un genre de vie (*bios*) et même une vie bonne, ce n'est pas en vertu d'un « choix de vie » qui viendrait, de l'extérieur, inféoder le discours théorique à un mode de vie pratique, bien au contraire¹⁰¹. C'est parce que la science est fondamentalement un certain état de l'âme, et même l'un de ses états les plus achevés – mais un état bien vivant, qui n'a rien de statique. L'activité du scientifique n'est pas une occupation parmi d'autres, ni une manière de remplir la vie qu'il mène. Fin en soi, la science peut être aimée pour elle-même, parce son acte réside en celui qui l'exerce : la science est dans le savant comme la vie est dans l'âme¹⁰². Il y a un sens qui n'est pas trivial à parler, chez Aristote, d'une vie scientifique, parce que la science engage ce qu'il y a de plus digne en notre âme.

99. Voir *De l'âme* II 2, 413b25 et III 10, 433a14-15.

100. *Éthique à Nicomaque* VI 7, 1141a16-17 ; voir aussi 1141b2-3.

101. Contrairement à ce que soutient Pierre Hadot tout au long de ses travaux sur la philosophie antique comme manière de vivre.

102. *Métaphysique* Θ 8, 1050a36-b1 (voir aussi *Éthique à Nicomaque* X 7, 1177b1-4). Pour être exact, le terme employé n'est pas *epistèmè* mais *theôria* ; cependant, comme on l'a dit, ce terme peut désigner l'activité théorique du scientifique – Aristote parle d'une « théorie » éthique, au même titre que la « théorie » physique, par exemple en *Seconds Analytiques* I 33, 89b9.

Bibliographie

ALLEN James V., « Practical and theoretical knowledge in Aristotle » dans Devin Henry et Karen Margrethe Nielsen (eds.), *Bridging the Gap between Aristotle's Science and Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, p. 49- 70.

ANGIONI Lucas, « Aristotle's Contrast Between *Episteme* and *Doxa* in its Context (*Posterior Analytics* I.33) », *Manuscrito*, 2019, 42, 4, p. 157- 210.

— « Aristotle's Definition of Scientific Knowledge (*APo* 71b 9–12) », *History of Philosophy & Logical Analysis*, 2016, 19, 1, p. 140- 166.

BARNES Jonathan, *Aristotle. Posterior Analytics*, Second Edition, Oxford, New York, Oxford University Press (coll. « Clarendon Aristotle Series »), 1994.

BOLTON Robert, « Science and Scientific Inquiry in Aristotle: A Platonic Provenance » dans Christopher Shields (ed.), *The Oxford Handbook of Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 46- 60.

BRONSTEIN David, *Aristotle on Knowledge and Learning: The Posterior Analytics*, Oxford, New York, Oxford University Press (coll. « Oxford Aristotle Studies Series »), 2016.

BRUNSCHWIG Jacques, *Leçons sur Aristote*, Paris, Ellipses (coll. « Cours de philosophie »), 2016.

BURNYEAT Myles F., *Explorations in Ancient and Modern Philosophy, Vol. 2*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

— « *Episteme* » dans Ben Morison et Katerina Ierodiakonou (eds.), *Episteme, etc.: Essays in Honour of Jonathan Barnes*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 3- 29.

— « Aristotle on understanding knowledge » dans Enrico Berti (ed.), *Aristotle on Science: the Posterior Analytics; Proceedings of the Eighth Symposium Aristotelicum Held in Padua From September 7 to 15, 1978*, Padua, Antenore, 1981, p. 97- 139.

CASTON Victor, « Aristotle's Argument for Why the Understanding is Not Compounded with the Body », *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*, 2000, 16, p. 135- 175.

— « Aristotle and the Problem of Intentionality », *Philosophy and Phenomenological Research*, 1998, 58, 2, p. 249- 298.

COHOE Caleb M., « Knowing in Aristotle part 1: *Epistēmē*, *Nous*, and non-rational cognitive states », *Philosophy Compass*, 2022, 17, 1.

CRUBELLIER Michel, « Du *sullogismos* au syllogisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2011, 136, 1, p. 17-36.

— « L'âme comme la main : traduction et commentaire du chapitre III 8 » dans Gweltaz Guyomarc'h, Claire Louguet et Charlotte Murgier (eds.), *Aristote et l'âme humaine : lectures de De anima III offertes à Michel Crubellier*, Leuven, Peeters (coll. « Aristote. Traductions et Études »), 2020, p. 221- 253.

CRUBELLIER Michel et PELLEGRIN Pierre, *Aristote : le philosophe et les savoirs*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

FINE Gail, *Essays in Ancient Epistemology*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2021.

— « Aristotle's Two Worlds: Knowledge and Belief in "Posterior Analytics" 1.33 », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 2010, 110, p. 323- 346.

GASSER-WINGATE Marc, *Aristotle's Empiricism*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

GRAESER Andreas, « On Aristotle's Framework of Sensibilia » dans *Aristotle on mind and the senses: proceedings of the 7th Symposium aristotelicum*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 69- 98.

HANKINSON R.J., « Aristotle on Kind-Crossing » dans R.W. Sharples (ed.), *Philosophy and the Sciences in Antiquity*, London, Routledge, 2005, p. 23- 54.

JUDSON Lindsay, « Aristotle and Crossing the Boundaries between the Sciences », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2019, 101, 2, p. 177- 204.

LESHER James H., « On Aristotelian ἐπιστήμη as "Understanding" », *Ancient Philosophy*, 2001, 21, 1, p. 45- 55.

MOSS Jessica et SCHWAB Whitney, « The Birth of Belief », *Journal of the History of Philosophy*, 2019, 57, 1, p. 1- 32.

PASNAU Robert, « Epistemology idealized », *Mind*, 2013, 122, 488, p. 987- 1021.

SALMIERI Gregory, BRONSTEIN David, CHARLES David et LENNOX James G., « *Episteme*, demonstration, and explanation: A fresh look at Aristotle's *Posterior Analytics* », *Metascience*, 2014, 23, 1, p. 1- 35.

SHIELDS Christopher, « Colloquium 9: Intentionality and Isomorphism in Aristotle », *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1995, 11, 1, p. 307- 330.

STEINKRÜGER Philipp, « Aristotle on Kind- Crossing », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2018, 54, p. 107- 158.