Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 47 (1997)
Heft: 1

Artikel: L'épistémologie génétique dans la philosophie ancienne
Autor: Chiesa, Curzio
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381546

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 07.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 129 (1997), P. 31-49

L'ÉPISTÉMOLOGIE GÉNÉTIQUE DANS LA PHILOSOPHIE ANCIENNE *

CURZIO CHIESA

Résumé

L'une des thèses cruciales de la théorie de la connaissance de type empiriste consiste en ceci que les concepts ont leur origine dans la perception sensible. En examinant certains aspects de l'empirisme dans le cadre de la philosophie ancienne, en particulier chez Aristote et chez les médecins empiristes, cette étude essaie de montrer que, contrairement aux apparences, il n'y a pas chez les auteurs en question une genèse empirique des connaissances rationnelles, qui, comme le dirait Kant, se manifestent dans *l'expérience sans provenir* de *l'expérience.*

I.

Le problème que cette étude a pour but d'examiner est celui des rapports entre l'expérience et la raison dans la philosophie ancienne. Il s'agit, en particulier, de la question de savoir s'il existe, entre l'expérience (*empeiria*) et la raison (*logos*), un lien de type génétique qui permettrait de considérer que la raison provient d'une certaine manière de l'expérience : y a-t-il une genèse du *logos* dans et par l'expérience sensible?

* Ce texte est la version remaniée d'une conférence que j'ai donnée, sous des formes différentes, à l'Université de Genève, lors d'un cycle consacré aux *Mots de la philosophie* («Expérience et raison»), dans un séminaire d'histoire de la médecine organisé par V. Barras à l'Institut Louis Jeantet, devant le Groupe vaudois de la Société romande de Philosophie et dans le cadre d'un séminaire de recherche organisé par R. Glauser à l'Université de Neuchâtel. Les questions de certains auditeurs m'ont donné l'occasion de réfléchir davantage aux problèmes que je n'aborde ici que de manière approximative. Je tiens à remercier tout particulièrement Jonathan Barnes, Stefan Imhoof et Daniel Schulthess, qui ont lu des versions précédentes; sans leurs remarques, mon texte aurait été, à mes yeux, moins convenable qu'il ne l'est actuellement. Je ne considère naturellement pas cette étude comme définitive et j'espère pouvoir revenir pour le moins sur certains aspects qui ont été presque complètement négligés; je pense en particulier au problème complexe de l'innéisme ancien, à la noétique aristotélicienne, aux épistémologies stoïcienne et épicurienne et à l'histoire de la notion d'*adèlon* que J. Barnes m'invite amicalement à examiner.

On peut penser, à l'instar de Kant, que si «toute notre connaissance commence *avec* l'expérience», il n'en résulte cependant pas qu'elle dérive (*entspringt*) toute *de* l'expérience» (*Critique de la raison pure*, Introduction, B 1). Dans les termes de Leibniz, «la raison pure et nue, distinguée de l'expérience, n'a à faire qu'à des vérités indépendantes des sens» (*Théodicée, Disc.* § 1). Or il suffit de transformer les deux formules de Kant et de Leibniz dans les questions correspondantes pour exprimer le problème que nous allons étudier dans le cadre de la philosophie ancienne : est-il possible d'affirmer que la connaissance rationnelle provient et dépend de l'expérience sensible?

Une question de ce genre correspond au type de recherches qui portent sur ce que Piaget qualifiait d'«épistémologie génétique». Pour Piaget, on le sait, l'épistémologie «est l'étude de la constitution des connaissances valables, le terme de constitution englobant à la fois les conditions d'accession et les conditions proprement constitutives ou relations cognitives entre le sujet et l'objet» [1]. Dans cette optique, «le problème épistémologique consiste à déterminer l'ensemble des conditions nécessaires et suffisantes ayant permis au sujet d'arriver à constituer une structure de connaissances en tant que valable» (*ibid.*, p. 128). Et l'épistémologie génétique est considérée comme la discipline qui «se propose de dégager la signification de telle ou telle forme de connaissance en fonction de son développement même» (*ibid.*, p. 125).

Le problème du développement et de la constitution des structures cognitives est au centre de plusieurs discussions dans lesquelles se sont engagés les philosophes anciens, des discussions qui s'articulaient autour de la question des rapports entre l'expérience et la raison. Nous pouvons donc suivre le chemin de l'épistémologie génétique en pays grec, un chemin qui peut provoquer une certaine forme de dépaysement et qui nous mènera de Crotone à Pergame, en passant par Athènes et Alexandrie, et en parcourant au passage quelque six siècles, d'Alcméon à Galien sans négliger les étapes inévitables que sont Platon et Aristote.

Les problèmes que nous allons rencontrer concernent en particulier la question de savoir s'il peut y avoir une genèse du *logos* dans et par l'*empeiria* et la connaissance sensible.

Or le problème de l'épistémologie génétique, c'est-à-dire la question de savoir s'il peut y avoir une genèse du *logos* dans et par l'*empeiria* et la connaissance sensible, ne se trouve pas seulement chez les philosophes comme Platon, Aristote, les Epicuriens ou les Stoïciens, mais aussi chez les médecins, dans la polémique épistémologique qui opposait précisément les partisans de l'expérience et les partisans de la raison, les «Empiristes» et les «Rationalistes».

[1] J. PIAGET, «Les Méthodes de l'épistémologie», in *Logique et connaissance scientifique*, volume publié sous la direction de J. Piaget, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1967, p. 62-132.

II.

Avant d'aborder les auteurs anciens, commençons par fixer quelques repères chez les auteurs de la philosophie classique, qui nous sont plus familiers et qui nous permettent de préciser l'enjeu du débat dans le cadre d'un schème conceptuel qui est toujours le nôtre.

Le problème principal et crucial, à l'époque classique, est «la Question, s'il y a des vérités nées avec nous» (Leibniz). L'enjeu est de taille. En effet, comme le dit Leibniz dans un passage célèbre de la préface des *Nouveaux Essais* :

> Nos différends sont sur des sujets de quelque importance. Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes, où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*) suivant Aristote et l'auteur de l'*Essai*, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes réveillent seulement dans les occasions, comme je le crois avec Platon et même avec l'Ecole et avec tous ceux qui prennent dans cette signification le passage de saint Paul (*Rom.* 2,15) où il marque que la loi de Dieu est écrite dans les cœurs. [2]

Leibniz adopte une position de type innéiste, car à ses yeux l'expérience seule ne peut nous fournir les connaissances nécessaires et universelles : «Aussi faut-il avouer que l'expérience ne nous assure jamais d'une parfaite universalité, et encore moins de la nécessité» (p. 22). Certes, «l'expérience est nécessaire, je l'avoue, afin que l'âme soit déterminée à telles ou telles pensées», mais l'expérience et les sens n'ont aucun «moyen» pour fournir les idées (p. 100).

Locke, l'adversaire empiriste du rationaliste Leibniz, «pour prouver qu'il n'y a point d'idées nées avec nous», «allègue l'expérience, qui fait voir que nous avons besoin d'occasions extérieures, pour penser à ces idées» (p. 20).

Leibniz est d'accord, mais il évite de tirer la conséquence suivant laquelle «les occasions qui les font envisager, les font naître» (*ibid.*).

En effet, l'expérience comme telle «ne saurait déterminer si c'est par immission d'une espèce ou par l'impression de traces sur un tableau vide, ou si c'est par le développement de ce qui est déjà en nous, que nous nous en apercevons» (*ibid.*).

La querelle sur l'origine des idées est manifestement un thème d'épistémologie génétique, car le problème de la nature de l'âme en suscite immédiatement un autre : «D'où il naît une autre question, si toutes les vérités dépendent de l'expérience, c'est-à-dire de l'induction et des exemples, ou s'il y en a qui ont un autre fondement» (p. 42).

[2] G.W. Leibniz, *Die Philosophischen Schriften*, éd. Gerhardt, t. V. Toutes les citations suivantes de Leibniz sont tirées du cinquième volume des écrits philosophiques (*Leibniz und Locke*) et ne sont indiquées que par la seule pagination.

Mais, à son tour, cette question en appelle une autre, qui concerne le problème général de la rationalité et de la spécificité des connaissances humaines par rapport à celles des bêtes :

> C'est aussi en quoi les connaissances des hommes et celles des bêtes sont différentes : les bêtes sont purement empiriques et ne font que se régler sur des exemples, car elles n'arrivent jamais à former des propositions nécessaires, autant qu'on en peut juger ; au lieu que les hommes sont capables des sciences démonstratives. C'est encore pour cela que la faculté que les bêtes ont de faire des consécutions est quelque chose d'inférieur à la raison qui est dans les hommes. Les consécutions des bêtes sont purement comme celles des simples empiriques qui prétendent que ce qui est arrivé quelquefois arrivera encore dans un cas où ce qui les frappe est pareil, sans être capables de juger si les mêmes raisons subsistent (p. 43-44).

Les trois questions cruciales que Leibniz se pose sont en substance les suivantes :

1. La question de la structure de l'âme, de sa nature et de son contenu : l'opposition est celle entre l'hypothèse d'une tablette vide et vierge qui est ensuite gravée et informée par les données sensibles, et l'hypothèse relative à certains principes originaires et innés qui sont «réveillés» par des occasions sensibles («rencontre des sens»).

2. La question de l'origine des vérités : est-ce que les vérités résultent et dépendent de l'expérience, *via* l'induction et les exemples, ou bien faut-il admettre «qu'elles viennent de notre propre fonds». Aux yeux de Leibniz, la cause est entendue : les sensations ne sauraient être suffisantes pour établir des vérités universelles et nécessaires («nécessité universelle»), lesquelles proviennent en réalité de «principes internes qu'on appelle innés».

3. Le problème de la rationalité humaine : l'opposition entre la connaissance «animale» empirique, réglée sur des exemples et sur des consécutions sans raisons, qui représentent comme une sorte d'ombre du raisonnement, et la connaissance rationnelle des vérités nécessaires et universelles, qui sont des jugements portant sur les raisons, ayant la «force des conséquences nécessaires».

Or il se trouve que, comme le dit le fameux texte de la *Monadologie* :

> Les hommes agissent comme les bêtes, en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par le principe de la mémoire ; ressemblant aux médecins empiriques qui ont une simple pratique sans théorie ; et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions» (§ 28).

Il faut remarquer que l'alternative philosophique de l'empirisme et du rationalisme n'est pas formulée par Leibniz dans toute sa netteté. Au contraire, Leibniz a plutôt tendance à escamoter les différences au profit de la recherche d'un consensus portant sur les capacités de l'entendement humain. Après avoir

rappelé que, chez Locke, les idées de réflexion n'ont point leur origine dans la sensation, car la réflexion «n'est autre chose qu'une attention à ce qui est en nous» (p. 45), Leibniz affirme avec force qu'on ne peut nier qu'il y a beaucoup d'inné en notre esprit, puisque nous sommes innés, pour ainsi dire, à nous-mêmes» (*ibid.*).

Cette position médiane entre l'innéisme et l'empirisme radical de la table rase est fixée dans la clause que Leibniz ajoute à la formule d'origine médiévale qui est supposée résumer la position aristotélicienne : «Rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens». Mais, comme le signale Leibniz, il faut excepter l'âme même et ses affections :

> «Nihil est in intellectu, quod non fuerit prius in sensu, excipe : nisi ipse intellectus». Or l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantité d'autres notions, que les sens ne sauraient donner. Cela s'accorde assez avec votre auteur de l'*Essai*, qui cherche la source d'une bonne partie des idées dans la réflexion de l'esprit sur sa propre nature (p. 100-101).

Du coup, Leibniz se croit autorisé à inférer que les philosophes ne peuvent pas ne pas être d'accord pour dire que, à l'instar des veines d'une pierre de marbre, les idées et les vérités nous sont innées, «comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles» (p. 45).

Et Leibniz retrouve ici la perspective conciliante de Descartes qui, dans les célèbres *Notae in programma*, avait fini par utiliser un vocabulaire d'inspiration aristotélicienne pour exprimer sa prise de position au sujet de l'innéisme, une prise de position que Ferdinand Alquié considère comme étant l'une des plus complètes que Descartes nous ait laissées et que l'on peut également considérer comme définitive : «Car je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles (*innatas*) qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser» [3]. Certes, toutes nos idées sont innées en ce sens «qu'il n'y a rien dans nos idées qui ne soit naturel (*innatum*) à l'esprit ou à la faculté qu'il a de penser», dans la mesure où aucune idée des choses ne peut nous être représentée par les sens telle que nous la formons par la pensée. Mais les idées, «qui ne viennent point d'ailleurs que de la faculté que nous avons de penser», sont naturellement en nous, «c'est-à-dire sont toujours en nous en puissance ; car être naturellement dans une faculté ne veut pas dire y être en acte, mais en puissance seulement» (*ibid.*, p. 811)

Platon et Aristote, Leibniz et Locke, sont les représentants d'un débat épistémologique dont les structures élémentaires ont été fixées dans le cadre de la philosophie antique par Platon et par Aristote et par la polémique de type

[3] R. DESCARTES, *Notae in programma*, traduction de Clerselier, dans *Œuvres philosophiques* III 1643-1650, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, p. 787-820. Le texte latin, qui se trouve dans l'édition Adam-Tannery, vol. VIII.2, est le suivant: «Non enim unquam scripsi vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi» (p. 357).

épistémologique qui a opposé, à l'époque hellénistique, les médecins empiriques et les médecins rationalistes. Mais, qui plus est, les réflexions des philosophes antiques au sujet de la genèse des connaissances n'ont jamais été séparées d'une discussion concernant la connaissance médicale. Pour s'en convaincre, il faut étudier la genèse et la structure élémentaire, ou le schème, de l'épistémologie génétique antique, qui remonte à l'époque présocratique, non point par goût de l'archéologie philosophique, mais pour suivre pas à pas une tradition qui concerne tous les philosophes de l'Antiquité.

III.

Le schème typique de l'épistémologie génétique de la philosophie ancienne est une séquence qui comprend les stades suivants : la sensation ou la perception, la mémoire, l'expérience et la connaissance, c'est-à-dire la croyance ou la science, ces dernières étant des modes du *logos*, autrement dit de la capacité rationnelle, bref de la raison.

Ce schème – qu'on pourrait désigner par la formule SMER – apparaît sans doute pour la première fois chez Platon.

Il s'agit d'un passage du *Phédon*, dans lequel Platon décrit la conversion philosophique supposée de Socrate, un déçu de la physiologie et des spéculations des premiers physiciens. A la recherche des causes et des principes de toutes choses, Socrate, d'après Platon, se posait des questions de ce genre :

> Le sang est-il ce par quoi nous pensons, ou bien l'air, ou le feu? Ou n'est-ce rien de tout cela, mais plutôt le cerveau qui nous procure les sensations de l'ouïe, de la vue, de l'odorat ? Et n'est-ce pas de ces sensations que naissent mémoire et *doxa*, puis, de la mémoire et de la *doxa*, quand elles ont acquis de la stabilité, prend naissance, en vertu de cette même stabilité, la science (*ἐπιστήμην*) (*Phéd.* 96 b).

Les références aux éléments et aux principes de la nature en général et de la nature humaine en particulier, qui sont supposés rendre compte également du mécanisme de la pensée, sont des allusions plus ou moins explicites à Empédocle (sang), à Anaximène et à Diogène d'Apollonie (air) et à Héraclite (feu). Mais il y a également l'hypothèse relative au cerveau qui est présentée de manière moins fugitive. Or cette thèse permet d'attribuer l'origine de cette version primitive du schème épistémologique à Alcméon de Crotone. Alcméon était un médecin ; il a été le premier, d'après Théophraste, à préciser la différence entre l'homme et les autres animaux en opposant la pensée, qui n'appartient qu'aux hommes, à la perception ; mais il s'agit d'une pensée et d'un savoir de type conjectural (*τεκμαίρεσθαι*, fr. B 1 Diels-Kranz).

Par conséquent, la première occurrence de la structure élémentaire de l'épistémologie génétique se trouve chez un philosophe-médecin et s'articule sur une différence anthropologique qui s'exprime en termes de connaissance et de rationalité.

Platon reprendra un schème analogue dans un dialogue tardif, le *Philèbe*. L'énoncé de l'épistémologie génétique, qui évoque la mémoire mais ne comporte aucune allusion à l'hypothèse de la réminiscence, tient en une phrase :

> N'est-ce pas de la mémoire et de la sensation que se forme toujours en nous la *doxa*, spontanée ou réfléchie? (*Phil.* 38 bc).

On découvre par la suite que la mémoire, tel un scribe, écrit dans nos âmes des discours (*logoi*), qui sont les croyances et les jugements de notre âme rationnelle au sujet des données véhiculées par les sens, ainsi que l'avait stipulé la doctrine du *Théétète*.

IV.

Mais c'est chez Aristote que le schème SMER va acquérir toute son importance épistémologique. Deux célèbres passages du Stagirite lui sont entièrement consacrés ; il s'agit du premier chapitre du premier livre de la *Métaphysique* (A,1) et du dernier chapitre du second et dernier livre des *Analytiques Postérieurs* (II.19).

Le point de départ et l'origine, quant à nous, du savoir se trouvent dans la perception, qui est une capacité judicative innée, laquelle appartient d'ailleurs à tous les animaux. Or certains animaux ont la capacité de retenir et de conserver le contenu de la perception ; cette capacité est la mémoire. Et de la mémoire naissent l'expérience et la connaissance. En effet :

> De la perception naît la mémoire, et de plusieurs souvenirs qui se produisent de la même chose, l'expérience. Les souvenirs multiples en nombre constituent en effet une seule expérience. Et, de l'expérience, ou de l'universel en repos tout entier dans l'âme, un pour plusieurs, qui est un et le même dans toutes ces choses, le principe de l'art et de la science, de l'art en ce qui concerne le devenir, de la science en ce qui concerne ce qui est (*An. Post.* II.19, 100 a 3-9). [4]

Voilà le schème épistémologique standard. Relevons l'idée que le stade de l'expérience correspond à l'universel qui s'est stabilisé dans l'âme et que cet universel est un *logos* qui résulte de la rétention mnémonique.

Le même processus est décrit dans des termes semblables au début de la *Métaphysique*, mais, dans cette version, Aristote précise davantage le passage de l'expérience à la technique et à la science, ainsi que la différence qui permet de séparer ces deux capacités cognitives.

> Tous les animaux autres que l'homme vivent d'images et de souvenirs et ne participent que faiblement à l'expérience, tandis que le genre humain vit aussi d'art et de raisonnements. C'est de la mémoire que provient l'expérience pour les hommes,

[4] Le commentaire désormais classique de ce chapitre difficile est celui de J. Barnes dans *Aristotle's Posterior Analytics*, éd. J.B., Oxford, Clarendon, 1975, 1993 [2].

car plusieurs souvenirs de la même chose produisent finalement une seule expérience (*Mét.* A,1 980 b 25-981 a 1).

Ce texte, ainsi que le passage parallèle des *Analytiques*, a été régulièrement interprété comme l'esquisse de l'épistémologie génétique d'Aristote, à savoir la théorie de la formation des concepts à partir des sensations, de la mémoire et de l'expérience, comme s'il s'agissait d'une genèse empirique du *logos*, c'est-à-dire de la constitution de la raison dans et par l'expérience sensible.

Dans cette optique, le concept peut être considéré comme une «coagulation» (Ross) ou une «cristallisation» (Le Blond) d'images, c'est-à-dire une sorte d'image générique et commune qui résulte de la superposition de sensations et de souvenirs semblables. «C'est ainsi, dit Le Blond qui commente le commentaire de Philopon, par accumulation et condensation des sensations semblables qu'est produit en nous l'universel spécifique, image résiduelle où les particularités individuelles, en se recouvrant, se sont neutralisées, et laissent seulement perceptibles les notes communes, qui ont été renforcées» [5].

Le concept universel est en somme une image confuse dont les particularités ont été annulées et neutralisées par les autres images qui se sont progressivement superposées.

Or il y a de bonnes raisons de mettre en doute une telle interprétation, d'après laquelle Aristote serait d'ailleurs le fondateur de la théorie de l'abstraction.

En effet, tout d'abord, l'acquisition des concepts ne semble pas être autre chose que celle de l'expérience ; le *logos*, c'est-à-dire sans doute l'universel, apparaît déjà au stade de l'expérience, ce qui veut dire qu'il ne peut pas résulter ou provenir de l'expérience, puisqu'il y est déjà.

La démarche d'Aristote, dans le texte des *Analytiques,* est un procédé dichotomique assez explicite qu'on peut présenter comme suit : tous les animaux ont une capacité judicative innée, à savoir la perception ; ensuite, première subdivision, il y a des animaux doués de mémoire, qui sont capables de retenir et de conserver le contenu des perceptions, et il y en a d'autres qui sont dépourvus de cette capacité mnémonique ; ensuite, autre subdivision au sein des animaux doués de mémoire, il y a des animaux pour lesquels un *logos* se produit à partir des souvenirs de la même chose et il y en a d'autres pour lesquels ce n'est pas le cas.

Par conséquent, il y a des animaux, à savoir les animaux rationnels, qui sont capables d'exercer leur capacité rationnelle au niveau de l'expérience et, à ce niveau déjà, ils utilisent et exercent des concepts. Mais alors, dans ces conditions, il est impossible que les concepts proviennent de l'expérience. En effet, si l'expérience est déjà conceptuelle, c'est-à-dire conceptuellement informée, elle ne peut pas être la source véritable et l'origine effective des concepts.

[5] J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote*, Paris, 1939, p. 129 sq.

D'après le texte de la *Métaphysique,* l'expérience, qui naît de la mémoire, comporte déjà des notions, des concepts (*τῆς ἐμπειρίας ἐννοημάτων*, 981 a 6), lesquels, par définition, ne peuvent précisément pas provenir de l'expérience, puisqu'ils y sont déjà articulés. Mais ces notions conceptuelles ne sauraient non plus résulter de la mémoire comme telle, car celle-ci, qui appartient également aux animaux irrationnels, n'est pas à proprement parler une capacité rationnelle.

Nous pouvons en conclure que la séquence SMER ne permet pas de rendre compte de la genèse et de la constitution des concepts.

Mais alors d'où viennent-ils? Comment rendre raison de leur acquisition de la part d'un sujet connaissant qui est considéré comme une sorte de «table rase»?

La réponse est en substance la suivante : aux yeux d'Aristote, l'être humain est doué d'une capacité rationnelle innée, la raison ou l'intelligence (*noûs*), qui est la capacité de recevoir les formes intelligibles ; cette capacité s'exerce en même temps que les autres capacités, c'est-à-dire la perception et la mémoire, mais elle ne dérive et ne dépend pas de celles-ci. Les formes intelligibles ne résultent pas d'une sorte de genèse à partir des sensations et des souvenirs : en somme, les concepts ne dérivent pas des percepts.

Le *logos* intervient déjà, chez les animaux rationnels que sont les êtres humains, au stade de l'expérience, qui est une véritable «connaissance» (*γνῶσις*, 981 a 16), dans laquelle se constitue déjà un universel, à savoir un *logos*-concept.

Encore une fois, si l'expérience est une connaissance, elle ne peut pas ne pas présupposer l'usage des concepts et des notions de la raison. Mais du même coup, et c'est le problème crucial, la séquence SMER, qui est supposée mener de la sensation à la connaissance rationnelle, ne peut plus constituer un véritable schème d'épistémologie génétique, au motif que, si la pensée conceptuelle appartient déjà à l'expérience, le passage prétendu du stade de l'expérience à celui de la connaissance n'est plus en mesure de rendre compte de la constitution de la structure conceptuelle.

Il n'y a pas chez Aristote une genèse empirique des concepts de la raison, une sorte de passage mystérieux de l'expérience à la raison. Mais cette conclusion ne doit pas nous suggérer l'hypothèse d'une genèse non empirique de la raison, car le *logos*, en tant que capacité rationnelle faisant usage des concepts, ne dépend ni ne résulte des capacités cognitives inférieures.

Aux yeux d'Aristote, l'homme est un animal rationnel qui, pour ainsi dire, interprète déjà l'expérience de manière rationnelle, car il perçoit les choses, il s'en souvient et il en fait l'expérience, moyennant une structure conceptuelle qui lui est spécifique et qui correspond à sa capacité innée de recevoir et d'utiliser les formes intelligibles qui sont l'essence des choses sensibles. Mais, bien entendu, ces formes ne sont pas engendrées par les sensations et par les souvenirs.

A la question de savoir s'il y a ou non chez Aristote une véritable genèse du *logos,* on peut répondre de deux manières :

1. D'une part, et c'est la réponse positive traditionnelle, on dira, avec G. Colle, que la fixation du concept à partir de la rétention des données de la sensation est un «état psychologique résultant comme effet de la multitude des souvenirs» [6]. Dans cette optique, le concept se réduit au fond à une image générique [7] ;

2. D'autre part, et c'est la réponse négative, sans doute plus raisonnable et judicieuse, on parlera plutôt du *logos* et de la capacité conceptuelle comme d'une capacité qui se greffe sur les capacités perceptives et mnémoniques sans en dépendre quant à la nature et à la fonction, comme le prouve du reste la théorie de l'intellect du *De Anima*.

La première conséquence cruciale de cette interprétation est la suivante : s'il n'est pas possible de rendre compte d'une véritable genèse du concept à partir des données de la perception et de la mémoire, autrement dit si on ne peut pas retracer l'histoire de la constitution des formes intelligibles, alors il faut en inférer que l'expérience elle-même est déjà une capacité cognitive de nature rationnelle (*logikê*). L'expérience est déjà rationnelle, car les capacités inférieures dont elle résulte, à savoir la perception et la mémoire, appartiennent de fait à un être qui est en même temps doué des capacités supérieures. Du coup, la perception et la mémoire se trouvent en quelque sorte rationalisées en ce sens qu'elles sont exercées en même temps que la capacité conceptuelle. Autrement dit, la perception et la mémoire, dans l'exacte mesure où elles sont des capacités qui sont exercées par un animal rationnel, sont déjà articulées

[6] ARISTOTE, *La Métaphysique*, Livre premier, trad. et commentaire par G. Colle, Louvain-Paris, 1912.

[7] Comme le disait Rodier, «on ne saurait confondre le concept avec l'image qui l'accompagne». L'image est en effet «une juxtaposition purement empirique d'éléments sensibles, tandis que le concept est un tout dont les diverses parties sont nécessairement unies [...] La sensation nous montre que le feu est chaud, mais non pourquoi il l'est; [...] la pensée nous fait connaître la cause ou la raison nécessaire des choses [...] Par suite, la connaissance générale qui résulterait de l'accumulation des expériences, ou l'image composite formée par la liaison des images particulières, ne sauraient être confondues avec la science et le concept» (G. RODIER, *Aristote. Traité de l'âme*, Paris, 1900, vol. II, p. 494-496). Il y a sans doute chez Aristote ce qu'on peut appeler avec Kant, une «récognition dans le concept», c'est-à-dire la reconnaissance d'un universel qui est inscrit dans l'image générique, et qui se trouve probablement déjà dans la perception sensible. G.-G. Granger utilise ce terme, à propos de l'induction comme visée originaire de l'universel dans l'objet de la sensation; la «récognition dans le concept» est «l'annonce originaire d'une proposition universelle» en même temps que «la reconnaissance directe du concept» (*La théorie aristotélicienne de la science*, Paris, 1976, p. 159-60). Aristote s'exprime de façon similaire dans les *Premiers Analytiques* lorsqu'il dit que la connaissance des choses particulières se réalise en même temps que leur reconduction à l'universel dans et par lequel les particuliers sont «reconnus» (II.21, 67 a 23-4). Cette récognition dans le concept ressortit à la capacité intellective, car c'est le *noûs* qui voit les formes dans les percepts et les images et qui fait pour ainsi dire «émerger» le concept universel.

dans et par des concepts rationnels : la perception et la mémoire humaines sont rationnelles parce qu'elles sont des capacités d'un être rationnel.

L'autre conséquence est la suivante : faute de genèse, le *logos* ne peut qu'être considéré comme inné, c'est-à-dire naturel à l'espèce des animaux justement définis en tant que rationnels ; l'intellect, qui est le facteur de la rationalité humaine, est une capacité naturelle et innée qui permet aux êtres humains de saisir les formes intelligibles des choses réelles : telle est sans doute la perspective d'Aristote.

Assurément, il n'y a pas chez Aristote d'idées innées qu'on redécouvre par la réminiscence, comme chez Platon, car le *noûs* est une capacité et une disposition naturelle et innée qui, avant d'acquérir les formes intelligibles qu'elle est destinée à s'assimiler, est entièrement vide et en puissance, telle une tablette dépourvue de caractères, car, contrairement à Leibniz, Aristote considère en effet que «l'âme n'a naturellement et originairement que des facultés nues» (*Nouveaux Essais*, p. 100).

V.

L'expérience est rationnelle ; elle s'articule par l'intermédiaire des concepts ; elle est en mesure de saisir l'universel. Mais l'expérience comme telle n'atteint pas le type de compréhension que seule assure l'explication causale qui relève de l'art et de la science. Dans la *Métaphysique*, Aristote admet qu'à première vue l'expérience paraît à peu près semblable à l'art et à la science. Mais il précise aussitôt :

> En réalité la science et l'art dérivent, chez l'homme, de l'expérience. Car, comme le dit fort bien Polus, l'expérience produit l'art, l'inexpérience produit le hasard. L'art prend naissance lorsque, de multiples observations – il s'agit en fait d'*ennoêmata* – de l'expérience, il se forme un jugement général sur les cas semblables [...] Or, au point de vue pratique, l'expérience ne semble pas différer en rien de l'art ; même, nous voyons réussir mieux ceux qui ont l'expérience, que ceux qui, sans l'expérience, ont la connaissance de raison. Le motif en est, que d'une part l'expérience est la connaissance des choses particulières, et l'art la connaissance des choses générales, que d'autre part les actions et les productions se rapportent toutes au particulier [...] Et toutefois, nous estimons que savoir et connaître, appartient plutôt à l'art qu'à l'expérience [...] Car les hommes d'expérience connaissent le fait, mais ne connaissent pas le pourquoi. Les autres connaissent le pourquoi et la cause (*Mét.* A 1, 981 a 1-30, trad. Colle, p. 2-3).

L'expérience, qui est rationnelle et cognitive, parce qu'elle est celle d'un animal rationnel, est une connaissance factuelle, limitée et partielle, qui représente un stade inférieur par rapport à la connaissance scientifique. La *technè*, ainsi que la science, jouit d'une priorité épistémique par rapport à l'*empeiria*, et les termes par lesquels Aristote explique la primauté de la connaissance universelle à l'égard du savoir pratique particulier esquissent le type de débat qui se déroulera entre les sectes médicales. Et dans le texte aristotélicien, il

y a, en filigrane, tout un système d'oppositions qui permet d'expliciter et de préciser la différence épistémique entre l'expérience et la science, entre le savoir-faire pratique et la connaissance théorique.

Mais Aristote n'est pas l'inventeur de ce système d'oppositions, car il le reprend, presque mot à mot, du *Gorgias*, dans lequel Platon avait critiqué la rhétorique en tant que savoir-faire routinier :

> Socrate : J'ai dit en substance que la cuisine, à mon avis, n'est pas un art (*τέχνη*), mais un savoir-faire (*ἐμπειρία*) ; que la médecine, en revanche, examine la nature du patient qu'elle doit soigner, qu'elle étudie les causes qui justifient ce qu'elle fait et peut rendre raison de chacun de ses gestes. Quant à l'autre pratique, celle qui procure du plaisir, elle consacre au plaisir la totalité de ses soins : c'est toujours vers le plaisir qu'elle se dirige sans le moindre recours à l'art, elle n'examine ni la nature ni la cause, et, sans rien calculer, sans articuler la moindre de ses démarches, elle ne doit qu'à la routine et au savoir-faire (*τριβῇ και ἐμπειρίᾳ*) de conserver le souvenir de ce qui se passe habituellement ; grâce à quoi elle arrive à procurer des plaisirs (*Gorgias*, 500 e-501 b).

L'expérience, qui est un savoir routinier, n'est qu'un souvenir ; et tel est déjà, avant la lettre, le programme de l'école médicale empirique.

Mais c'est aussi la thèse essentielle de la remarque méthodologique qui se trouve au début du traité pseudo-hippocratique des *Préceptes*, un traité probablement d'époque hellénistique, dans lequel on reconnaît une influence épicurienne, et qui pourrait avoir joué un rôle d'intermédiaire entre l'épistémologie des philosophes hellénistiques et celles des écoles médicales. L'auteur de ce traité médical, qui loue le raisonnement conduisant la déduction d'après les phénomènes, s'exprime ainsi :

> La guérison se fait dans le temps, parfois aussi dans l'occasion. Celui qui sait cela doit, pour pratiquer la médecine, s'attacher non pas d'abord à des raisonnements convaincants (*πιθανῷ* ; Littré :«probable»), mais à l'expérience raisonnée (*τριβῇ μετὰ λόγου*). Le raisonnement (*λογισμός*) est en effet une sorte de mémoire synthétique de ce qui a été perçu par la perception (*μετάλαισθήσιος* ; Littré : «sensibilité»). La perception, affectée d'abord et messagère des objets pour la pensée, a une claire représentation ; la raison, recevant souvent (les données sensibles), observant par quoi, quand et de quelle façon, et mettant en réserve en elle-même, se ressouvient (E. Littré, *Œuvres complètes d'Hippocrate*, vol. IX, p. 250-253).

Il apparaît ainsi qu'entre Platon et Aristote s'articulent conceptuellement l'opposition et l'alternative qui seront reprises dans la querelle médicale opposant les partisans de l'expérience aux défenseurs des prérogatives du *logos*, Empiristes d'un côté, Rationalistes de l'autre.

Chez Platon, il y a opposition et rupture, alors que chez Aristote il y a séquence et progrès, mais sans genèse véritable. Or le système d'oppositions esquissé dans le *Gorgias* et transformé dans la *Métaphysique* dans une perspective différente, qui n'est plus au service d'une dévalorisation de l'expérience, sera repris dans la querelle médicale opposant les partisans de l'expérience aux défenseurs des prérogatives du *logos*.

Ce que Platon avait rabaissé au rang de simple routine coutumière, devient le programme et le manifeste de l'école empirique. Ce que Platon avait stipulé à titre de connaissance véritable devient la doctrine de la science médicale des Rationalistes.

VI.

Quels sont, tout d'abord, les traits distinctifs de l'orientation empiriste par opposition à celle des médecins rationalistes? Les notions fondamentales et constitutives de l'empirisme médical sont celles d'«expérience», d'«autopsie», d'«histoire» et de «passage du semblable au semblable», auxquels s'ajoute la notion d'«épilogisme» par opposition à l'«analogisme» des Rationalistes.

Encore une fois, c'est Leibniz qui nous permet de fixer à la fois des repères mais aussi l'enjeu philosophique de la querelle des médecins par rapport à la théorie de la connaissance et au problème général de la rationalité.

Dans un fragment peu connu, qui est une remarque que Leibniz ajoute à un extrait de l'article «Rorarius» du *Dictionnaire* de Bayle et qui concerne la tentative de «nettoyer le sentiment ordinaire» au sujet de la connaissance des bêtes, Leibniz s'exprime dans les termes suivants :

> Dans la médecine il y a la secte des Empiriques et les sectes des Méthodiques et [des] Raisonnables. La première n'admettait point la recherche des causes ou raisons, elle se contentait uniquement des faits ou expériences [...] Les simples Méthodiques ne se souciaient guère des observations ou expériences, ils croyaient d'avoir tout réduit aux causes ou raisons. Mais les Médecins raisonnables ont tâché de perfectionner l'expérience en y joignant la recherche des causes. J'ai montré qu'il suffit que les bêtes soient seulement empiriques pour pouvoir faire tout ce qu'elles font et que la mémoire suffit pour les consécutions dont elles se servent, en attendant d'une expérience nouvelle semblable à des expériences précédentes une suite semblable à la suite des précédentes. Les hommes aussi très souvent font des conséquences semblables et qui réussissent. Mais comme elles ne sont point nécessaires, elles manquent aussi très souvent, lorsque la même raison n'y est point. C'est donc l'avantage de l'homme de n'être pas seulement empirique et doué de mémoire, qui lui sert à faire des inductions, mais d'être encore raisonnable et de pouvoir faire des syllogismes démonstratifs et connaître les vérités nécessaires, lesquelles donnent des énonciations absolument universelles, c'est ce qui rend l'homme capable des sciences démonstratives, dont on ne découvre aucune trace chez les bêtes. Au lieu que les bêtes et les hommes en tant qu'empiriques, ne sont susceptibles que des universalités fondées sur quelque induction ou expérience, mais qui ne sont jamais parfaitement sûres, tant qu'on n'en connaît point la raison (*Phil. Schriften*, éd. Gerhardt, Vol. 4, p. 525-6).

Voilà les termes du débat qui a opposé les trois écoles médicales de l'Antiquité : les Empiristes, les Méthodistes et les Rationalistes (ou Dogmatiques) : l'expérience et le raisonnement logique, l'observation des phénomènes et la recherche des causes, la mémoire et la science démonstrative, la consécution empirique (ou conséquence du semblable au semblable) et

l'indication de la cause cachée, l'épilogisme empirique par opposition à l'analogisme des médecins logiques.

Mais on remarque d'emblée que la polémique des sectes médicales s'articule sur d'autres problèmes philosophiques cruciaux, comme par exemple la question épistémologique du type de connaissance qu'on peut légitimement attribuer à l'expérience par rapport à celle que suppose l'exercice de la raison, ainsi que la question proprement anthropologique de la nature de l'homme par rapport aux autres animaux, qui est en effet la question de la rationalité de l'être humain.

L'empirisme et le rationalisme en médecine sont présentés par Galien au début de son opuscule propédeutique sur les sectes destiné aux étudiants (*De Sectis ingredientibus*) de la manière suivante :

> Tous ne s'accordent pas sur la manière dont on acquiert la science de ce qui est salubre et de ce qui est morbifique. Les uns prétendent que l'expérience seule suffit à l'art ; aux autres, il semble que le raisonnement (*logos*) n'est pas d'une médiocre utilité. Ceux qui procèdent exclusivement de l'expérience sont appelés par dérivation *empiriques* ; ceux qui prennent leur point de départ dans le raisonnement ont reçu de la même manière le nom de *rationnels* (*λογικοί*) ; ce sont les deux sectes premières de la médecine : l'une n'invoque que l'expérience pour trouver les moyens thérapeutiques, l'autre a recours aux indications, et on a coutume aussi d'appeler la première de ces sectes *observatrice* et *mnémonique*, et la seconde *dogmatique* et *analogistique* [8].

Galien décrit ensuite dans le détail la manière dont, aux yeux des Empiristes, se constitue progressivement la science médicale. Il s'agit d'un processus qui a pour point de départ l'observation et pour terme la constitution d'un système de théorèmes. L'objet sur lequel porte l'observation est un *pathos*, une affection corporelle qui peut être nuisible ou bénéfique. L'affection que l'on perçoit peut être soit naturelle soit due au hasard, fortuite (*τυχικός*). Mais dans les deux cas, la première perception ou occurrence de l'affection en question est une «rencontre» (*περίπτωσις*), un contact perceptif immédiat, un terme typique de l'épistémologie hellénistique qui désigne la saisie des propriétés sensibles.

Ces observations sont déjà des expériences. Il y en a trois types : fortuites, improvisées et, surtout, celles qui sont constitutives de la connaissance médicale, à savoir les expériences dites «mimétiques» ; ces dernières consistent dans la répétition des expériences qui se sont révélées utiles et efficaces du point de vue thérapeutique dans des situations semblables. De plus, la répétition fréquente de l'expérience efficace en vient à constituer un «théorème», qui

[8] GALIEN, *De sectis ingredientibus*, éd. G. Helmreich, in *Galeni Pergameni Opera Minora*, vol. III, Leipzig, 1893; trad. franç. in *Œuvres philosophiques et médicales de Galien*, trad. par Ch. Darenberg, Paris, 1856. Cf. GALEN, *Three Treatises on the Nature of Science (On the Sect for Beginners, An Outline of Empiricism, On Medical Experience)*, transl. by R. Walzer and M. Frede, intr. by M. Frede, Indianapolis, 1985.

s'articule sur les autres pour constituer une connaissance proprement systématique. Or ce théorème, en tant qu'il résulte des expériences passées, est défini comme un «souvenir» (*μνήμη*).

Mais est-ce qu'il n'y a pas, dans une procédure méthodique de ce genre, toute une série d'éléments qui ressortissent à la raison que les Empiristes sont supposés rejeter? Ne doit-on pas considérer comme proprement rationnelles la capacité de reconnaissance et d'identification des affections observées, la faculté de rassembler et de classer les phénomènes identiques ou semblables, l'aptitude à voir les ressemblances qui permettent de sélectionner les affections considérées comme homogènes?

Les Empiristes n'ignoraient certainement pas ce genre de présupposés cognitifs, comme le montre leur définition des trois opérations que nous avons déjà mentionnées et qui sont constitutives de ce que Glaucias de Tarente aurait qualifié de «tripode empirique», à savoir l'autopsie, l'histoire et le passage du semblable au semblable.

Comme l'explique Galien (*De Sectis*, ch. 3), l'*autopsie* est le souvenir des faits observés souvent de la même manière. L'autopsie est aussi un *ἄθροισμα*, c'est-à-dire un rassemblement, une agglomération, une sorte de coagulation d'observations homogènes qui devient souvenir et théorème sur la base de la répétition des observations analogues.

Mais un médecin ne saurait observer tout seul tous les cas pathologiques dont il doit pouvoir s'occuper en vertu de son art. C'est pourquoi les Empiristes ont recours à l'«histoire», qui est l'ensemble des comptes rendus d'observations faites par les autres, autrement dit les protocoles des observations thérapeutiques.

A son tour, la notion d'histoire soulève une objection, qui a sa source dans des doctrines anciennes reprises par les Rationalistes, et qui concerne ce qu'on pourrait appeler la relativité des affections pathologiques. D'après les Rationalistes, le médecin doit connaître en effet, non seulement la nature du corps, des éléments et des facultés qui le constituent, mais aussi les airs, les eaux et les lieux, ainsi que les habitudes et le genre de vie des malades. En effet, la déduction rationnelle des remèdes les plus appropriés doit tenir compte des circonstances et des conditions particulières et variables des affections à soigner.

Or la relativité des affections particulières menace directement, sinon l'autopsie, du moins l'histoire, car les protocoles d'observation ne mentionnent pas toujours et systématiquement l'ensemble des circonstances supposées déterminantes.

C'est la raison pour laquelle les Empiristes ont été dans l'obligation d'imaginer un expédient, d'inventer un instrument heuristique, c'est-à-dire un moyen de trouver le remède efficace, qui pouvait assurer une sorte de généralisation empirique, abstraction faite des circonstances déterminées. Ce procédé heuristique c'est le passage (*ἡ μετάβασις*) du semblable au semblable (*τοῦ ὁμοίου*), grâce auquel les Empiristes appliquent le même remède d'une ma-

ladie à une autre ou d'une partie du corps à une autre. Encore une fois, ce moyen suppose manifestement l'usage d'une certaine capacité cognitive et rationnelle, en l'occurrence celle qui consiste dans le calcul des traits pertinents semblables, et qui correspond en fait à l'utilisation d'un procédé par analogie. [9]

Par opposition aux Empiristes, les médecins *logikoi* prescrivent de procéder par le raisonnement, d'étudier la nature du corps, la force ou la puissance de toutes les causes, de calculer les rapports des causes aux effets à partir des propriétés des moyens de traitement, ainsi que d'utiliser les indications sémiotiques des causes non évidentes.

VII.

La polémique entre les deux écoles, ainsi que la défense idéologique des positions respectives, a souvent pour effet de présenter de manière caricaturale les positions doctrinales des adversaires. Mais il arrive également que la tentative de répondre à des objections ou de les prévenir dans l'énoncé d'une thèse typique permette un progrès théorique véritable et une clarification des concepts et des thèses. Le débat est complexe et il se complique davantage avec le surgissement de l'école méthodiste. Galien nous donne toute une panoplie de thèses, d'objections et d'arguments qui ont été utilisés par les trois sectes, auxquels s'ajoutent ceux qui ont pour but de consolider la position syncrétique de Galien lui-même.

Dans le *De optima secta* du Ps.-Galien, on trouve deux objections particulièrement intéressantes qui visent l'école empiriste. La première revient à dire que, dans le passage du semblable au semblable, le choix sélectif des phénomènes pertinents est quelque chose qui n'est pas donné à l'observation et qui ne se trouve donc pas dans l'expérience. Ainsi, par exemple, si un individu, sujet au vertige, qui subit une hémorragie après une chute, est guéri de sa maladie, comment savoir qu'il a été guéri par l'hémorragie plutôt que par la chute ou à cause du choc?

L'autre objection consiste en ceci que le critère ou la norme de similarité, c'est-à-dire le degré de similitude que présentent les choses semblables, n'est

[9] Tout passage du semblable au semblable est en effet une méthode de découverte qui ne peut pas pour ainsi dire transcender l'expérience possible. Les conjectures médicales qui résultent de la *metabasis tou homoiou* ne peuvent pas aller, pour le dire en termes kantiens, au-delà des limites de l'expérience possible. Celle-ci est en effet le tribunal de dernière instance. L'analogie est une conjecture qui doit être confirmée ou infirmée par l'expérience. L'observation empirique est le test de la conjecture basée sur l'analogie des cas semblables, le phénomène qui donne la confiance (*πίστις*) requise à l'expectation ou à l'expectative (*ἐλπίς*) que provoque l'hypothèse conjecturale. Le résultat des expériences fondées sur le passage du semblable au semblable consiste dans la *πεῖρα τριβική*, «expérience pratique» (Daremberg), mais aussi le savoir-faire et l'habileté routinière qui a été, à proprement parler, soumise et mise à l'essai (*πεῖρα*), à l'épreuve de l'observation.

pas une propriété manifeste, apparente, évidente et observable. Le fait de sélectionner, en les privilégiant, certains phénomènes considérés comme pertinents, n'est pas lui-même de l'ordre du phénomène.

On pourrait multiplier les exemples, qui constituent l'essentiel des textes propédeutiques et pédagogiques de Galien. Mais ces deux cas particuliers suffisent pour fixer l'enjeu du débat et pour marquer précisément l'opposition décisive : il s'agit de l'alternative entre «analogisme» et «épilogisme».

Remarquons d'emblée que les deux termes se rattachent étymologiquement à *logismos,* donc à *logos*. Ce qui veut dire, du côté des Empiristes surtout, l'acceptation et la reconnaissance d'un certain usage de la raison. Ce qui signifie aussi que le rejet du *logos* de la part des Empiristes concerne un type spécifique de raison ou d'usage de la raison. Leur rationalité est celle d'un *logos* des phénomènes empiriques, tandis que la rationalité des médecins logiques est un *logos* des noumènes inobservables, qui par nature ne font pas l'objet d'une expérience possible, mais qu'on peut saisir par la puissance du raisonnement qui suit les normes de la dialectique.

Mais l'expérience des Empiristes n'est pas non rationnelle ; certes, la polémique philosophique et épistémologique s'articule en termes d'expérience et de raison, d'expérience sans *logos* opposée au *logos* lui-même ; mais il s'agit justement d'une opposition polémique et sectaire, car les Empiristes, *de jure* sinon *de facto,* ne rejettent pas le *logos* comme tel : ce qu'ils sanctionnent, d'une manière d'ailleurs dogmatique, que les méthodistes leur reprocheront, c'est la prétendue capacité rationnelle de pénétrer le domaine des choses cachées, des choses qui sont à leurs yeux définitivement inaccessibles. Ce qu'ils contestent, c'est la méthode d'inférence qui est supposée permettre de dévoiler les causes des réalités nouménales.

VIII.

Il n'est évidemment pas question de porter un jugement définitif sur ces questions complexes et difficiles. Indiquons simplement, de manière tout à fait schématique et provisoire, quelques perspectives.

1. Le réquisit empiriste de rester dans les limites des phénomènes observables favorise certainement la vérification expérimentale des hypothèses théoriques. En même temps, il comporte une frustration et même une censure qui concerne la possibilité d'imaginer des théories explicatives ; celles-ci en effet, selon les préceptes empiristes, ne peuvent pas avoir recours à des entités inobservables. Du même coup, l'exigence empiriste devient un véritable obstacle épistémologique qui menace l'idée même d'un progrès scientifique. En même temps, l'idée de rester dans les limites de l'expérience observable est incompatible avec le principe capital de la recherche scientifique et philosophique de l'Antiquité qu'illustre la formule

d'Anaxagore suivant laquelle «les phénomènes sont une vision des choses non évidentes» (*ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα*, fr. B 21a Diels-Kranz).

2. En ce qui concerne l'épistémologie génétique, la séquence SMER est bouleversée. L'expérience, qui est à l'origine des théorèmes médicaux, est une expérience rationnelle, elle n'est pas aveugle, *alogos,* ce qui implique que sous les étiquettes idéologiques s'esquisse une redéfinition des termes éponymes : d'une part, l'expérience, comme mémoire rationnelle des phénomènes, s'oppose à une forme de raison qui est conçue comme une vision des choses non évidentes, c'est-à-dire comme une capacité de pénétrer dans le monde de l'invisible. La rationalité de l'épilogisme, en tant que raisonnement concernant les phénomènes empiriques, est certes considérée comme une fonction de la perception et de la mémoire exclusivement, mais constitue en réalité une raison véritable, qui se situe cependant dans les limites strictes des phénomènes et de l'observation possible : l'empirisme se présente assurément comme un «mémorisme» [10], c'est-à-dire comme un ensemble de capacités et de dispositions qui ne doivent rien au *logos*, mais il s'agit en fait d'un mémorisme rationnel. De l'autre côté, la raison de l'analogisme des dogmatiques devient une rationalité nouménale qui a pour but de découvrir les causes cachées des phénomènes.

IX.

Mais alors qu'en est-il des origines du *logos* dans ses deux formes possibles? Les capacités cognitives inférieures, qui appartiennent à tous les animaux, sont à la fois les conditions nécessaires et suffisantes pour la constitution de la connaissance en général et de la connaissance médicale en particulier.

Comment comprendre alors une rationalité qui s'articule déjà au niveau de l'observation et de la mémoire ? Et pourquoi ce type de rationalité doit-il être réservé à l'homme, alors que, pour reprendre une boutade de Piaget, le chimpanzé et l'abeille sont déjà si sympathiques? [11]

Comme le dit Descartes au premier chapitre du *Discours de la méthode,* «le bon sens est la chose du monde la mieux partagée», entendant par «bon sens» la raison, à savoir la puissance de bien juger, de distinguer le vrai d'avec le faux. La rationalité aussi est bien partagée.

Et l'empirisme est aussi un rationalisme. Si l'expérience des Empiristes est rationnelle, alors le *logos,* à commencer par celui qui s'exerce dans les limites

[10] Cf. M. FREDE, «An empiricist view of knowledge: memorism», in *Epistemology. Companions to ancient thought* 1, ed. S. Everson, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 225-250.

[11] J. PIAGET, *Le structuralisme*, Paris, P.U.F., 1968, p. 75.

de l'expérience possible, est une raison naturelle qui ne provient en aucune manière *de* l'expérience, même s'il se manifeste *dans* l'expérience. La raison des Empiristes est une capacité ou une disposition innée.

Et il n'y a pas, dans la philosophie antique, une genèse empirique du *logos* : il n'y a pas d'épistémologie génétique empirique.

SOCIÉTÉ SUISSE DE PHILOSOPHIE

SOCIÉTÉ ROMANDE DE PHILOSOPHIE

Assemblée générale conjointe

Samedi 31 mai 1997

Foi et raison : religion et philosophie dans l'Antiquité tardive

Conférence de M. Jonathan Barnes (Genève)

11 h 00

Esquisse d'une théorie intentionnelle de la douleur

Conférence de M. Jérôme Dokic (Oxford et Genève)

14 h 45

Les séances se dérouleront dans les locaux de l'Université de Genève, bâtiment des Bastions, salle B 101. Pour tout renseignement complémentaire s'adresser à : Bernard Baertschi, 14, ch. du Trait - d'Union, CH-1203 Genève.