

Université de Montréal

Oubli, mémoire et réminiscence chez Aristote :

*Étude de λήθη sur les plans physique et psychologique et du De memoria et Reminiscentia*

Par

Vanessa Arviset

Département de philosophie, Faculté des arts et sciences

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de Ph. D. en philosophie

Août 2021†

© Vanessa Arviset, 2023

*Cette thèse intitulée*

**Oubli, mémoire et réminiscence chez Aristote :**  
*Étude de λήθη sur les plans physique et psychologique et du De memoria et Reminiscentia*

Présentée par

**Vanessa Arviset**

A été évaluée par un jury composé des personnes suivantes

**Laetitia Monteils-Laeng**  
Président-rapporteur

**Louis-André Dorion**  
Directeur de recherche

**Mark Nyvlt**  
Membre du jury

**Richard King**  
Examineur externe

## **Résumé français :**

Cette thèse analyse l'oubli et les verbes de même famille sur les plans physique et psychologique au sein du corpus aristotélicien, analyse qui à notre connaissance n'a encore jamais été menée. Cette étude apporte aussi un commentaire du *De memoria et reminiscentia* en examinant les conceptions de la mémoire et de la réminiscence d'Aristote. À travers l'analyse des occurrences de l'oubli et de ses verbes, elle émet l'hypothèse d'un sens cohérent de l'oubli. L'oubli serait une destruction partielle d'un état particulier de science et de réminiscence. Il serait provoqué par la présence du contraire de la science, l'ignorance. Son genre serait intellectuel. Il serait permanent, quoique rare et exceptionnel, ne faisant pas partie du processus normal d'apprentissage de la connaissance. Bien que l'oubli n'apparaisse pas dans le *De memoria*, sa définition est utile afin de faire rejaillir la nature sensitive de la mémoire et la particularité de la conception aristotélicienne de la réminiscence. En ce qui a trait à la mémoire, cette thèse suggère qu'elle est une sorte particulière d'affection et de possession de choses perçues ou conçues par le passé après un écoulement de temps. La mémoire permet une unification des multiples souvenirs que l'on acquiert au cours de son vécu, unification qui a lieu non seulement par rapport à différents souvenirs, mais aussi en ce qui concerne les diverses facettes d'un seul souvenir. En localisant la mémoire dans la sensation première, Aristote fournirait une description de l'âme sensitive nécessaire pour qu'un animal possède la mémoire. En considérant que la mémoire applique la notion du temps aux objets sensibles comme intellectuels, Aristote montrerait sa conception synergétique des fonctions psychiques interagissant entre elles. Le fait de se dire en son âme que l'on a auparavant perçu ou appris ne serait pas une affirmation excluant les animaux, le processus décrit étant entièrement sensitif, et l'expression « se dire en son âme » décrivant un fonctionnement de l'âme sensitive. La mémoire, selon Aristote, aurait besoin de l'image. Mais cette thèse suggère de lire les lignes I 450a24-25 et I 451a14-17 en insistant sur la spécificité de l'objet de mémoire. Ces lignes insisteraient sur le fait que bien qu'accidentellement une image, le souvenir ne serait pas imaginaire, mais serait au contraire une copie des choses perçues et apprises par le passé. Les défaillances mnémoniques seraient des phénomènes physiologiques et sensitifs qui ne seraient pas des oublis. La réminiscence serait une délibération donnant les moyens de remonter vers des souvenirs et connaissances que l'intellect aurait établis en tant que fin. Elle permettrait de soigner le souvenir en contemplant à répétition l'objet de mémoire. Elle apporterait une capacité de synthétisation des souvenirs et permettrait de se remémorer une connaissance que l'intellect souhaiterait contempler. Elle emploierait des mouvements nécessaires ou habituels et un point de départ. Les problèmes de réminiscence seraient de nature physiologique, la réminiscence étant un exercice de l'intellect interagissant avec le composé corps-âme. Ces problèmes ne seraient pas non plus des oublis.

## **Mots-clés en français**

**Aristote-oubli-oublier-mémoire-souvenir-réminiscence-se remémorer**

## **Résumé anglais :**

This thesis examines forgetfulness in Aristotle on a physical as well as psychological level. It also offers a commentary of *De memoria et reminiscentia*, studying memory and reminiscence in this treatise. It examines the various occurrences of forgetfulness and verbs of the same family and deduces its definition from these excerpts. It thus appears that forgetfulness is a destruction of science which does not destroy the whole living being, but only the state of knowledge which is affected by its contrary, ignorance. Forgetting is therefore permanent, but it is exceptional and it does not destroy the intellect. While forgetfulness does not appear in the *De memoria*, its definition is useful in order to insist on the fact that memory belongs to the sensitive part of the soul and in order to show how Aristotle's conception of reminiscence is particular.

With respect to memory, this thesis mainly suggests that, as a special sort of possession and affection of perception and science, it is able to unify multiple memories that are acquired throughout life. It unifies not only different memories, but also different aspects of a single memory. *De memoria* actually describes to us how an animal's sensitive soul must be in order for it to have memory. Located in the primary perception, memory would be an example of Aristotle's synergetic conception of the soul, since it would apply the sense of time both to intellectual and perceptual objects. The expression "saying in one's soul" that one has perceived or learned is not one which excludes animals, because it describes a sensitive process. While memory requires an image, it is not a product of our imagination. This thesis thus reads the lines I 450a24-25 and I 451a14-17 as meaning that objects of memory are not objects of imagination. Of course, Aristotle does state that memory needs images. But he nevertheless stresses that objects of memory are copies and are not phantasies. Memory problems are physiological or related to the sensitive part of the soul. They are not a destruction of science like forgetfulness is. Reminiscence is a deliberation which finds the means to attain a specific memory or knowledge determined as an end by the intellect. Reminiscence can preserve memory through the repetitive contemplation of its object as a copy. It can synthesize memories and can recollect a knowledge which the intellect wishes to contemplate. Starting from a principle, it uses necessary or habitual movements. Since recollecting is an intellectual exercise which interacts with the sensitive part of the soul, difficulties in recollecting are caused by physiological problems. These problems are not destructions of science and they are not equivalent to forgetting.

## **Mots-clés en anglais**

**Aristotle-forgetfulness-memory-recollection**

## Table des matières

Introduction de la thèse	10
Partie I - Étude des occurrences de λήθη et de ses verbes	29
Chapitre I - L'oubli physique et psychologique selon Aristote	29
1.1 Pour une définition de l'oubli chez Aristote	31
1.2 L'oubli et la réminiscence	53
1.3 L'oubli dans le triple schème de la connaissance	60
1.4 Mémoire : fonction sensitive et objet d'enquête du <i>De memoria</i>	71
Conclusion de la partie I	84
Partie II - Étude de la mémoire dans le <i>De memoria</i>	86
Chapitre II - Mémoire et passé	86
2.1 Un souvenir d'objets du passé	94
2.2 La nature particulière de la mémoire en tant qu'ἔξις ἢ πάθος, commentaire de I 449b24-450a22	103
2.3 Le triple schème de la mémoire	116
Chapitre III - Mémoire et notion du temps, commentaire de I 449b25-450a22	118
3.1 L'écoulement du temps	119
3.2 Mémoire, image et sens commun au sein de la sensation première	124
3.3 Mémoire et discours de l'âme	144
3.4 Rêves et souvenirs	150
3.5 L'activité du souvenir	153

Chapitre IV - Processus mnémonique et icône	156
4.1 Aporie de la mémoire et possibilité du souvenir	156
4.2 La mémoire comme réceptivité	158
Chapitre V - Confusion intellectuelle et soin de la mémoire, commentaire de I 451a3-b17	184
5.1 Confusion de la mémoire	184
5.2 Les exercices de remémoration qui renforcent la mémoire	188
Conclusion de la partie II	193
Partie III – Étude de la réminiscence dans le <i>De memoria</i>	195
Chapitre VI - La réminiscence comme recherche des moyens en vue d'une connaissance	197
6.1 La réminiscence et la délibération	197
6.2 Une fonction de l'intellect pour conserver la mémoire qui n'en est pas la réacquisition	200
6.3 Réapprentissage et réminiscence : une fonction d'acquisition de la science et une fonction intellectuelle de recherche	205
6.4 La réminiscence et les mouvements comme moyens	208
6.5 Distinction entre mémoire et réminiscence	219
6.6 Réminiscence, humeurs et corporalité	222
6.7 Retour sur la question de l'oubli et de la réminiscence	227
6.8 L'art de la mémoire	232
Conclusion de la partie III	258
Conclusion de la thèse	260
Bibliographie	266
Index	274

## **Liste des sigles et abréviations**

*De la longévité et de la vie brève : De la longévité*

*De memoria et reminiscentia : De memoria*

## **Dédicace**

*À mon frère*



## **Remerciements**

Je tiens à remercier mon frère pour son soutien tout au long de mon parcours. Je souhaite aussi remercier mon directeur de thèse, Louis-André Dorion, pour sa direction et son soutien ainsi que les membres du jury qui ont accepté de lire ma thèse. Je remercie le Conseil de Recherche en Sciences Humaines qui a financé cette recherche doctorale.

## Introduction

### *Mise en contexte de la recherche*

Dans la mythologie grecque, Mnemosyne, la muse de la mémoire, était une force qui comprenait en elle-même l'oubli. La muse avait le pouvoir non seulement de donner le souvenir, mais aussi d'offrir l'oubli des maux à celui ou celle dont la souffrance était intenable<sup>1</sup>. Chez Platon, l'oubli s'appréhendait comme « défaut de mémoire », pour reprendre la formulation de Vernant, car il se produisait faute d'exercer le souvenir<sup>2</sup>. Λήθη avait de fait une place importante dans la philosophie platonicienne, car il était la marque de l'âme déchue qui avait oublié les Formes intelligibles qu'elle avait contemplées avant de naître<sup>3</sup>. L'oubli n'était cependant pas irrémédiable selon Platon. La connaissance demeurait au sein de l'âme malgré lui, connaissance innée qui pouvait être ravivée grâce au travail de mémoire et à la réminiscence qui permettaient de se ressouvenir des Idées<sup>4</sup>. L'oubli, conçu comme opposé de la mémoire, a fait l'objet d'une étude portant sur divers philosophes et auteurs, le *topos* de l'oubli en tant qu'effacement de la marque dans le bloc de cire y étant attribué tant à Platon qu'à Aristote<sup>5</sup>. Nietzsche prônait les bienfaits de l'oubli dans la pensée des Grecs<sup>6</sup>. Thème heideggerien notoire, le sens philosophique de l'oubli

---

<sup>1</sup> Simondon, 1982, 140 et 312-313.

<sup>2</sup> Vernant, 1996, 143-144.

<sup>3</sup> Vernant 1996, 121 conçoit l'oubli chez Platon comme une maladie de l'âme : « Chez Platon, cet oubli, qui constitue pour l'âme la faute essentielle, sa maladie propre, n'est rien d'autre que l'ignorance. Dans les eaux du Lèthè les âmes perdent le souvenir des vérités éternelles qu'elles ont pu contempler avant de retomber sur terre, et que l'ἀνάμνησις, les rendant à leur vraie nature, leur permettra de retrouver ». King 2009, 17-18 explique l'importance de l'oubli pour la conception platonicienne de la réminiscence.

<sup>4</sup> Lang 1980, 385-386 explique clairement que la philosophie platonicienne n'effectue pas de distinction entre la mémoire et la réminiscence.

<sup>5</sup> Weinrich 1999, 17.

<sup>6</sup> Voir Le Rider 1999, 211 n. 11, sur les bienfaits de l'oubli comme digestion de ce qui survient au cours de la vie, dans *Généalogie de la morale*, Deuxième dissertation, § 1. Findler (1998) examine la question de la mémoire et de l'oubli dans l'*Éthique à Nicomaque* dans une comparaison avec Nietzsche, mais en considérant son article, on se rend compte qu'il n'examine nullement le terme λήθη ni ses verbes.

serait celui d'un recouvrement de la vérité de l'être par la métaphysique<sup>7</sup>. Et depuis Freud, lorsque l'on pense au fait d'oublier, on pense à une forme de négation du passé<sup>8</sup>.

Mais lorsqu'on lit le *De memoria et reminiscentia*, traité aristotélicien sur la mémoire et la réminiscence, force est de constater qu'Aristote ne mentionne pas une seule fois la question de l'oubli (λήθη), ni même le fait d'oublier en lien avec sa discussion sur la réminiscence<sup>9</sup>. Dans l'introduction de son livre *Aristotle and Plotinus on Memory*, King a effectué une brève comparaison entre l'oubli chez Platon et l'absence de l'oubli au sein du *De memoria et reminiscentia*, en considérant une occurrence de λήθη en tant que perte de la science en *Topiques* VII 3, 153b27<sup>10</sup>. Aristote s'intéresserait davantage au processus de la mémoire et il serait capable d'envisager un procédé mnémonique qui garderait en tête le passé, de sorte que si l'oubli était fondamental pour Platon, il jouerait peu de rôle chez Aristote, ce qui expliquerait son absence de traitement au sein du *De memoria et reminiscentia*<sup>11</sup>. Le flux plotinien qui est un oubli ne correspondrait pas non plus aux problèmes physiologiques de la mémoire présentés dans le traité aristotélicien<sup>12</sup>.

Un autre élément qui ressort de l'absence de l'oubli dans le *De memoria et reminiscentia* est que, à première vue, Aristote ne semble pas considérer qu'il existe une opposition entre mémoire et oubli, car comme nous le verrons, la métaphore de la cire et la description des problèmes de mémoire ne correspondent pas à ce qu'Aristote affirme lorsqu'il discute de

---

<sup>7</sup> Martin Heidegger, *Être et Temps*, 44 b) traduction par Emmanuel Martineau.

<sup>8</sup> Pour un examen des liens entre mémoire et oubli chez Freud et Saint Augustin, et le paradoxe de l'oubli, c'est-à-dire qu'on oublie le plus important et qu'on ne sait que l'on a oublié que lorsqu'on s'en souvient (en général grâce à une intervention extérieure), voir Rosengart 2016, 266-277. Rosengart discute de l'oubli du trivial et du fondamental chez Saint Augustin. Il traite également de l'inconscient de Freud comme double négation de la mémoire, un double oubli. Voir Le Rider 1999, 221 sur le refoulement en tant qu'oubli ou faux souvenir selon Freud.

<sup>9</sup> Et Bloch 2007, 213, et King 2009 17-18, mentionnent qu'Aristote ne traite pas de l'oubli dans le *De memoria et reminiscentia*. Voir aussi King 2010, 119.

<sup>10</sup> King 2010, 119. King 2009, 16-18 mentionne l'occurrence de l'oubli dans les *Topiques* en VII 3, 153b27, l'oubli y étant présenté en tant que perte de la science, et il offre un examen de la question de l'oubli chez Platon. Mais il n'étudie pas systématiquement l'oubli chez Aristote. Bloch 2007, 209, évoque brièvement la question de l'oubli à deux reprises, dont une relative aux Questions de Pierre d'Auvergne. Mais aucun n'examine les occurrences de λήθη et de ses verbes dans les divers traités du corpus. Voir aussi Sorabji 2004 92, concernant l'oubli chez Platon.

<sup>11</sup> King 2009, 17.

<sup>12</sup> King 2010, 119.

λήθη<sup>13</sup>. Nous tenterons donc de déterminer la nature et le sens de l'oubli sur les plans physique et psychologique à l'extérieur de ce traité. On retrouve certes une occurrence de l'oubli en *Topiques* VII 3, 153b27 que King a remarquée<sup>14</sup>. Toutefois, King n'a pas examiné d'autres occurrences de l'oubli, occurrences que nous étudierons dans la partie I de cette thèse. Or, à notre connaissance, ces autres occurrences n'ont pas été analysées en vue d'en dégager la nature et un sens cohérent de λήθη sur les plans physique et psychologique. Nous suggérons qu'une telle étude souligne la conception physique que se fait Aristote de l'oubli, ce qui permet de mettre en lumière que, selon sa psychologie, l'oubli n'appartient pas à la même famille que la mémoire. Pour le dire brièvement, la mémoire est à la fois une possession et une affection dans la faculté sensitive qui permet d'accumuler les perceptions passées et de les conserver. L'oubli n'a pas de lien avec la mémoire pour Aristote, car il est une sorte de destruction qui affecte la science au sein de l'intellect. L'oubli ne saurait donc être inclus au sein d'une analyse qui examine comment le souvenir est possible à travers la faculté sensitive animale. Par ailleurs, de manière intéressante, l'oubli s'oppose à la réminiscence. Mais il n'appartient pas non plus à la même famille psychologique que celle-ci. La réminiscence consiste en une capacité intellectuelle de produire des mouvements dans le but, suggérons-nous, d'atteindre une fin déterminée par l'intellect. Il peut s'agir d'un souvenir ou d'une connaissance. La réminiscence permet, grâce à ces mouvements et à certaines techniques, de se remémorer et d'activer un état de science auparavant acquise. Mais, cette science qu'on se remémore a un contraire, l'ignorance. Bien que l'on ait fait la réminiscence de cette science, elle peut être oubliée, c'est-à-dire qu'elle peut être détruite pour une raison physique : elle n'est pas sans contraire. Cette destruction de la réminiscence est permanente et elle ne fait pas partie de son fonctionnement, comme nous le verrons.

Nous examinerons ensuite en quoi consiste la mémoire et, enfin, la réminiscence, ces deux dernières étant examinées à travers une analyse du *De memoria et reminiscentia*. L'objectif sera de présenter une nouvelle perspective sur la mémoire et la réminiscence à la lumière des résultats que nos recherches auront produits en ce qui concerne l'oubli. En effet, l'étude

---

<sup>13</sup> Bloch 2007, 127 n. 287, avait noté, sans étudier l'oubli et sans en discuter davantage, que la réminiscence, et non la mémoire, s'opposait à l'oubli en *Métaphysique* K, 12, 1068a30-33.

<sup>14</sup> King 2009, 16-18. Voir aussi King 2010, 119.

de l'oubli permettra de comprendre qu'Aristote ne le conçoit ni comme l'opposé de la mémoire ni comme un phénomène cognitif temporaire. Oublier est plutôt une forme de destruction qui peut affecter la connaissance acquise qui n'est pas en acte lorsqu'elle fait face à son contraire, l'ignorance. Puisqu'il affecte la connaissance, l'oubli survient dans la partie intellectuelle de l'âme, et non dans la sensation. Comme nous allons le voir, ce sont les conséquences de ces résultats que nous appliqueront à la mémoire et à la réminiscence, car si, pour Aristote, l'oubli est un phénomène localisé dans l'intellect, il faut en conclure que le fait d'oublier n'est pas le propre de la mémoire, mémoire que le *De memoria et reminiscentia* localise au sein de la sensation première. Comprendre que selon la physique et la psychologie aristotélicienne la nature de l'oubli est celle d'une forme de destruction particulière mettra certes en lumière l'aspect constructif du fonctionnement de la mémoire, mais cela permettra aussi de voir que ses défaillances sont liées soit au corps soit à la faculté sensitive. Cela permettra surtout de mettre en relief sa nature particulière qui tient et de la disposition et de l'affection dont la spécificité est d'offrir à l'âme un apport cognitif qui est entièrement basé dans la sensation.

Que l'oubli soit absent du traité aristotélicien voué à la détermination de la nature psychique de la mémoire et de la réminiscence est également significatif en ce qui a trait au fonctionnement de cette dernière. Nous verrons en effet que la réminiscence, si elle est un contraire de l'oubli, ne dépend cependant aucunement de ce dernier afin de pouvoir être mise en œuvre et qu'elle n'intègre nullement le fait d'oublier dans son processus. Étant une capacité constituée de mouvements que nous analyserons, elle est également un état de connaissance perfectionné, comme nous le verrons. Or, l'oubli, loin d'être utile à sa fin, s'oppose à la réminiscence en détruisant les acquis de connaissance que celle-ci cherche à utiliser comme points de départ de ses mouvements. Ainsi, lorsque l'oubli atteint la réminiscence d'une connaissance, il devient impossible d'effectuer la remémoration de cette dernière. On doit non seulement réapprendre la connaissance perdue, mais il faut aussi recommencer à nouveau le fait de construire un processus de remémoration. Se remémorer exige en effet d'effectuer des mouvements à partir de points de repères afin d'arriver au souvenir recherché ou à la connaissance désirée. Or, ce processus nécessite une connaissance déjà établie qui ne peut avoir été détruite et oubliée.

### *L'étude de l'oubli sur le plan physique et psychologique*

Comme nous venons de le mentionner, à notre connaissance, aucune étude des multiples occurrences de λήθη, de ses verbes (ἐπιλανθάνω, et λανθάνω) et de leur signification sur les plans physique et psychologique dans le corpus aristotélicien n'a été menée à ce jour en ayant pour objectif d'en dégager une définition. La question qui intéresse cette thèse dans une première partie n'est donc pas l'oubli en général sur le plan philosophique ni sur le plan mythique ni psychologique. Il s'agit plutôt d'examiner comment Aristote concevait λήθη sur le plan physique et psychologique en analysant les occurrences du terme et des verbes apparentés dans les traités non éthiques et non politiques.

Ce que nous suggérons est qu'en examinant ces occurrences, il est possible de discerner un sens uniforme de l'oubli qui devient compréhensible à travers un langage qui est celui de la physique et de la psychologie aristotélicienne. Le sens de ces multiples occurrences, que nous souhaitons mettre en lumière, est celui de l'oubli en tant que destruction d'un état particulier de science par l'ignorance au sein du genre intellectuel. Afin de faire cette démonstration, la première partie de la thèse, consistant également en son premier chapitre, examinera donc les occurrences de λήθη et des verbes apparentés dans les traités non éthiques et non politiques. Nous verrons en premier lieu que c'est dans *De la longévité et de la vie brève*, en 2, 465a23, qu'Aristote présente l'oubli en tant que destruction de la science, une destruction dite partielle, car elle laisse celui ou celle qui possédait la science détruite autrement indemne. L'oubli est en effet présenté comme une destruction spécifique à la science qui a pour contraire l'ignorance. Nous analyserons plus en profondeur la nature de la destruction de l'oubli en tant qu'altération qualitative entre autres sur la base *De la génération et de la corruption*, bien que le mot oubli n'apparaisse pas dans le passage qui nous intéresse.

Nous examinerons aussi les autres occurrences de l'oubli dans le corpus et constaterons qu'elles concordent avec le sens de l'oubli que nous aurons discerné dans *De la longévité et de la vie brève*. Elles permettront de mieux comprendre en quoi l'oubli est lié au changement, pourquoi il ne peut être en puissance, à quel état de science il s'attaque et en

quoi il est permanent, ces occurrences apparaissant en *Physique* V 2, 226a19-24, *Rhétorique* II 19, 1392b17-18, *Métaphysique* Θ 3, 1047a1, *Topiques* VII 3, 153b15-25, *Seconds Analytiques* I 6, 74b33-35. Enfin, puisqu'en *Physique* V 2, 225b31-33, Aristote affirme que l'oubli est une destruction de la réminiscence, nous examinerons en quoi celle-ci constitue un état de science oubliable, de même que l'apprentissage. Il ne s'agira toutefois que d'une discussion préliminaire de la question de la réminiscence afin de la traiter en tant qu'opposé de l'oubli, car dans la troisième partie de cette thèse, nous l'examinerons telle qu'elle apparaît comme force de mouvement dans le *De memoria et reminiscentia*. Ayant suggéré une définition de l'oubli sur le plan physique et psychologique, nous examinerons la manière dont certains interprètes le donnent en exemple d'altération destructrice de la science au sein d'un débat sur les sortes d'altérations dont Aristote traite en *De anima* II 5<sup>15</sup>. Cet examen nous permettra d'asseoir la définition de l'oubli auparavant trouvée. Cet examen aura aussi comme utilité d'établir le triple schème de l'oubli, ce qui permettra de déterminer à quel état de science il s'attaque et de mettre d'autant plus en évidence le fait qu'il appartient au genre intellectuel.

Un fil conducteur qui guidera cette première partie sera l'idée qui se trouve en *De la longévité et de la vie brève* 2, 465a23, à savoir que l'oubli appartient au genre intellectuel d'une part, et qu'il ne s'oppose pas à la mémoire, d'autre part. Ce fil conducteur nous permettra, après avoir analysé les occurrences de l'oubli et de ses verbes et en avoir dégagé une définition, d'effectuer une transition vers une discussion du caractère sensitif de la mémoire au sein du composé corps-âme, telle qu'elle est décrite dans le *De sensu* et le *De anima*. Ainsi, avant d'examiner la mémoire au sein du *De memoria et reminiscentia*, nous verrons pourquoi le fait de ne pas se souvenir, décrit en *De anima* I 4, 408b27 et III 5, 430a24, ne peut être l'équivalent du fait d'oublier<sup>16</sup>. Nous examinerons également des occurrences de l'oubli remettant en question notre hypothèse quant à sa définition et au fait qu'il s'oppose à la science et à la réminiscence et non à la mémoire. Nous verrons

---

<sup>15</sup> Nous pensons entre autres à Burnyeat 2002, 28-90 ; Heinaman, 2007, 139-187. Nous examinerons également Bowin, 2011, 138-161 qui présente non pas une étude de l'oubli, mais de *De anima* II 5 et du triple schème de la science, parce qu'il examine un type d'altération destructrice de la science et qu'il s'insère dans le débat entre Burnyeat et Heinaman.

<sup>16</sup> *Contra* Sisko 1996, 138-157. Sisko n'examine pas non plus le sens de l'oubli dans le corpus.

enfin que dans les *Météorologiques*, une signification macroscopique de l'oubli de la culture des peuples en migration apparaît. Nous discuterons du fait de savoir si elle remet ou non en question la définition de l'oubli suggérée. Nous pourrions alors conclure cette partie en offrant le résumé du sens de l'oubli et de ses verbes et passerons à l'examen du *De memoria et reminiscentia*.

Mentionnons enfin que peu d'interprètes se sont penchés sur la question de l'oubli sur le plan physique et psychologique chez Aristote. Si Pierre d'Auvergne (XIII<sup>e</sup> s.) s'interroge sur la question de savoir si l'oubli est la condition de la réminiscence et en propose une très brève définition, il n'étudie cependant pas ce qu'est λήθη dans le corpus aristotélicien<sup>17</sup>. Bloch mentionne la question de l'oubli principalement à travers son commentaire de Pierre d'Auvergne sans s'y attarder<sup>18</sup>. King, comme on l'a mentionné, examine brièvement l'oubli en lien avec la réminiscence chez Platon<sup>19</sup>. Nous reviendrons sur la question de l'oubli après l'étude de la réminiscence au sein de la troisième partie de cette thèse en examinant son absence du *De memoria* et en considérant les raisons philosophiques de cette absence et de sa permanence en tant que destruction de la science.

Nous verrons que chez Aristote, l'oubli ne peut se comprendre comme un état temporaire tel que nous l'entendons aujourd'hui, car la philosophie aristotélicienne n'offre ni de fondement métaphysique ni psychologique pour qu'il y ait autre chose qu'un oubli permanent. Nous discuterons de cette hypothèse qui est contraire à la conception de Sorabji quant au processus de la réminiscence. Sans fournir de théorie de l'oubli, ce dernier mentionne la possibilité de l'oubli au sein de la réminiscence<sup>20</sup>. Mais en raison du fait qu'Aristote considère, chaque fois qu'il en parle, que l'oubli est une sorte de destruction partielle de la science par son contraire, l'ignorance, une telle position est intenable. Aucun oubli temporaire ne fait partie du processus de réminiscence, comme nous le verrons. Si la suggestion d'un oubli permanent peut paraître choquante, c'est sans doute que nous

---

<sup>17</sup> Bloch 2007, 209-218.

<sup>18</sup> Bloch 2007, 209-218.

<sup>19</sup> King 2009, 116-118.

<sup>20</sup> Sorabji 2004, 32.



sommes davantage habitués à considérer au quotidien l'oubli comme un manque de mémoire momentané que quelques efforts de remémoration parviennent à combler<sup>21</sup>. Mais ceci n'est pas la conception d'Aristote de l'oubli et de la réminiscence. C'est en tant qu'une sorte de destruction particulière qui est le propre de l'intellect que le Stagirite conçoit l'oubli. Sur le plan psychologique, la réminiscence se comprend en tant qu'une disposition capable de mouvements qui visent une fin et un état de connaissance. Les mouvements de réminiscence sont contraires aux mouvements de destruction de l'oubli, tandis que la connaissance dont il y a eu remémoration s'oppose à l'ignorance qui survient lorsqu'a lieu la destruction de la science par l'oubli.

### *Analyse de la mémoire dans le De memoria et reminiscentia*

Dans la deuxième partie de cette thèse, nous aborderons le *De memoria et reminiscentia*, en commençant par l'analyse de la mémoire. Plusieurs commentateurs ont remarqué la différence entre la mémoire chez Platon et la mémoire chez Aristote<sup>22</sup>. Pour ce dernier, la mémoire est localisée au sein de la sensation, elle passe par le corps, et ses défaillances sont sensibles et corporelles. Aristote s'éloigne ainsi de manière décisive d'une mémoire comme équivalent de la réminiscence des Idées<sup>23</sup>. Un rapprochement peut même être fait entre la conception aristotélicienne et la conception de la mémoire chez Xénophon. Chez Xénophon, la mémoire sert à pallier une absence, absence qui est celle de Socrate. Les *Mémorables* tentent de rappeler ses propos au souvenir de ses disciples qui ne bénéficient plus de la présence de leur maître et il cherche à présenter son souvenir à ceux qui n'ont

---

<sup>21</sup> Bloch 2007, 119 utilise l'argument de la différence entre nos conceptions communes de la mémoire et celle d'Aristote dans sa lecture du *De memoria*. D'après lui, le *De memoria* présente ce qu'est la μνήμη pour Aristote et non la mémoire telle que nous la concevons aujourd'hui.

<sup>22</sup> Lang 1980, 385-386 ; Bloch 2007, 80 ; King 2009, 16-17.

<sup>23</sup> Voir par exemple Lang 1980, 385-386. Annas (1992, 297-311) compare plutôt Aristote à un psychologue moderne : « *Aristotle's attitude to memory is, I suggest, more like that of the modern psychologist than that of the modern philosopher; he is more interested in accurately delineating different kinds of memory than he is in discussing philosophical problems that arise for memory in general. This does not diminish the philosophical interest of his discussion, for the distinctions he draws are philosophically significant, as well as being pioneering steps towards an empirical psychology* ».

jamais eu la chance de l'entendre<sup>24</sup>. Pour Aristote, une des raisons d'être de la mémoire, comme nous le verrons, est l'absence de ce dont elle est le souvenir parce que ses objets sont devenus de l'ordre du passé<sup>25</sup>.

Au XX<sup>e</sup> siècle, Sorabji a ravivé l'intérêt pour le *De memoria et reminiscentia* qu'il considère comme la première étude occidentale de la mémoire et des procédés mnémoniques qui permettent de se remémorer<sup>26</sup>. Depuis la première édition (1972) de sa traduction et de son interprétation du traité, un enthousiasme qui porte non seulement sur ce dernier, mais aussi sur la mémoire sur le plan philosophique s'est développé<sup>27</sup>. La mémoire est en effet devenue un domaine de la philosophie à part entière et il a été souligné que l'étude de cette dernière était importante sur le plan de l'histoire de la philosophie ainsi que sur le plan épistémologique<sup>28</sup>.

Si les commentateurs ont offert au cours des dernières décennies des interprétations du *De memoria*, ils n'ont toutefois pas examiné le traité au regard des multiples occurrences de λήθη et de ses verbes, quoique, tel que noté, King ait effectué une comparaison entre l'oubli platonicien et l'oubli qu'Aristote considère en tant que perte de la science en *Topiques*

---

<sup>24</sup> Dorion (2001, 57) explique que ceux qui lisent les *Mémorables* et n'ont pas connu Socrate peuvent tout de même bénéficier de son enseignement grâce à cet écrit qui en relate le souvenir. Nous avons évoqué ce point dans notre examen de synthèse.

<sup>25</sup> Ricoeur 1998, 10-13.

<sup>26</sup> Voir Sorabji 2004, ix, qui affirme au sujet du *De memoria* qu'il s'agit du « *first major western treatment of memory, the first attempt to define it, and the earliest extant description of mnemonic processes of reminding oneself, as well as a locus classicus for the association of ideas which influences empiricist philosophers of the eighteenth and nineteenth centuries* ». Voir Morel (2006, 49), qui qualifie le traité de « première analyse explicative et systématique de la mémoire ».

<sup>27</sup> Voir Veloso-Rey (2005, 97-98), qui constate quant à lui la popularité des *Parva Naturalia* et du *De memoria* en raison du nombre de traductions du traité depuis les années 1970 jusque dans les années 2000, par exemple la traduction de Morel des *Parva Naturalia* en 2000, ainsi que la nouvelle édition de la traduction commentée du *De memoria* de Sorabji en 2004. Brunschwig écrivait en 1975, 271, dans une recension de la première édition du livre de Sorabji : « *Le De memoria*, même s'il reste assez peu lu, jouit à l'heure actuelle d'un certain prestige. ». Annas 1992, Labarrière 2000, Morel 2000, 2006 et 2014, Taormina 2002, Bloch 2007, King 2009 et 2010, Nikulin 2015 ont aussi contribué à la suite de Sorabji à accroître ce prestige. Nikulin 2015 offre également un recueil entier sur la mémoire en philosophie à travers l'histoire. Il faut aussi mentionner l'intérêt pour l'art de la mémoire. Sur ce point, voir Yates 2014, Baroin 2017. Sur la mémoire et l'oubli en Grèce ancienne, voir Simondon 1982.

<sup>28</sup> Concernant le fait que la mémoire ait désormais son propre domaine en philosophie on pense au récent *Routledge Handbook of Philosophy of memory, The philosophy of memory today*, Bernecker et Michaelian, 2017.

VII 3, 153b27<sup>29</sup>. Nous suggérons que la compréhension de la conception d'Aristote de l'oubli permettra de mieux comprendre sa psychologie ainsi que la nature de la mémoire et de la réminiscence. Comprendre que l'oubli est une destruction d'un état particulier de la science et, comme nous allons le montrer, d'une réminiscence en tant qu'elle permet de retrouver la contemplation d'un état de science, met en lumière le fait que l'oubli n'est pas une affection temporaire d'un souvenir. La capacité de se souvenir est due à la mémoire, mémoire qui, pour Aristote, est localisée dans la partie sensitive de l'âme.

Comme la mémoire est sensitive, elle n'est pas le privilège de l'humain, mais appartient aux animaux qui possèdent la notion du temps. Cette psychologie de l'âme sensitive n'implique jamais que la mémoire ait pour contraire l'ignorance. S'il n'y a pas de souvenir et qu'aucun problème n'affecte le corps et l'âme sensitive, c'est parce qu'il n'y a pas encore assez de vécu. C'est ce qu'on peut comprendre quand Aristote affirme en *Rhétorique* II 13, 1390a5-11 que les jeunes ont davantage d'espoir que de mémoire tandis que les vieillards ont plus de mémoire que d'espoir, car ils ont plus de vécu et de passé derrière eux et ils se plaisent à en faire la réminiscence.

Mais ce qui caractérise aussi notre contribution à la recherche est de tenir compte du fait que la mémoire n'a pas pour opposé l'oubli et qu'elle comporte diverses fonctions et différents stades de réalisation de ses fonctions. La mémoire n'est donc pas strictement un état, quoique nous devons à Sorabji d'avoir dégagé le fait qu'elle soit une disposition, c'est-à-dire un état capable de stimuler les images qu'elle possède et qui correspondent aux affections reçues de la sensation<sup>30</sup>. Si Bloch a insisté sur la nature intellectuelle de la réminiscence, il a toutefois cantonné la mémoire sensitive à une passivité extrême en niant sa capacité de faire des actes de mémoire<sup>31</sup>. King a dépassé le problème d'une telle passivité en montrant qu'en tant que possession d'une image du passé, la mémoire devait effectuer un acte de souvenir à partir des images afin de se souvenir<sup>32</sup>. Grâce à l'interprétation de Morel, les processus cognitifs liés aux mouvements de la mémoire et de la réminiscence ont été mis en évidence, et nous lui sommes tout particulièrement redevable des liens qu'il

---

<sup>29</sup> King 2009, 116-118.

<sup>30</sup> Sorabji 2004, 2.

<sup>31</sup> Bloch 2007, 79.

<sup>32</sup> King 2010, 111.

souligne entre la mémoire et l'expérience, puisque la première est, comme il le signale « un intermédiaire entre la sensation et la constitution de l'expérience, c'est-à-dire la première forme de saisie du général »<sup>33</sup>. Cet aspect a guidé le développement de notre interprétation de la nature de la mémoire. Nous suggérons que le *De memoria et reminiscentia* présente la mémoire tant comme une disposition que comme une affection. En tant que disposition, la mémoire possède de multiples souvenirs qui forment notre sens du vécu. En tant qu'affection, la mémoire est celle d'un souvenir, qui peut du reste comporter de multiples facettes. La mémoire est en effet capable d'unifier une multiplicité de souvenirs en un tout qui forme une seule mémoire et qui donne sur le plan cognitif ce sentiment de continuité que nous possédons en nous souvenant. De plus, nous montrons que le *De memoria* comporte bel et bien une réponse à la question de savoir quels animaux possèdent ou non la notion du temps, contrairement à ce qui a auparavant été considéré<sup>34</sup>. Nous suggérons que le *De memoria* peut être lu comme présentant une description psychologique : aura la mémoire l'âme sensitive animale qui comportera au sein de sa sensation première et le sens commun et la notion des grandeurs, la notion du mouvement, l'image et la notion du temps. Nous montrons également que ce ne serait qu'accidentellement que le souvenir serait une image dont il aurait besoin afin d'être représenté dans l'âme, car sa véritable nature serait d'être une copie des choses perçues ou apprises dans le passé (*De memoria* I 450a24-25). Mais aussi, la mémoire ne serait pas capable de se distancier de ses objets comme pourrait le faire l'imagination (*De anima* III 3, 427b17-27), car la mémoire représenterait les objets du passé tels qu'ils étaient. Ayant introduit l'interprétation de la mémoire suggérée par cette thèse, nous allons maintenant présenter l'enchaînement des chapitres de cette deuxième partie sur la mémoire.

Après avoir introduit le *De memoria et reminiscentia*, nous examinerons au chapitre 2 l'enquête qu'Aristote expose au début du traité en I 449b4-5, enquête qui porte sur la cause de la mémoire et de la réminiscence, leurs natures et leurs localisations dans l'âme. On verra qu'une distinction y est immédiatement faite entre ceux qui ont une bonne mémoire

---

<sup>33</sup> Morel 2006, 76-77.

<sup>34</sup> Taormina 2002, 58.

et ceux qui ont une bonne réminiscence. Nous verrons ensuite que la mémoire, d'après Aristote, ne porte que sur le passé, comme l'avait du reste souligné Lang<sup>35</sup>.

Ayant d'abord vu que les objets de mémoire avaient pour caractéristiques d'être du passé, nous suggérerons de lire, en I 449b24-25 du *De memoria*, ἔξις ἢ πάθος comme une expression, montrant qu'elle signifie une capacité de rassembler en son sein de multiples affections qui peuvent chacune avoir divers aspects. La mémoire, contenant en elle de multiples affections de souvenirs, a simultanément la capacité de les unifier en un seul souvenir, comme nous le verrons sur la base de *Métaphysique* Delta 6, 1015b34, où l'expression ἔξις ἢ πάθος apparaît pour la seule autre fois dans le corpus. Nous serons alors en mesure d'établir le triple schème de la mémoire afin de mettre en lumière ses potentialités et actualités.

Au chapitre III, nous examinerons la question de l'écoulement du temps, nécessaire pour qu'il y ait mémoire d'après I 449b25 ainsi que celle de la notion du temps devant se trouver dans la faculté sensitive animale afin qu'il puisse y avoir mémoire. Nous examinerons également la question de la localisation de la mémoire au sein de l'âme sensitive. Nous verrons que l'écoulement de temps n'a pas une durée déterminée selon le *De memoria*. Toutefois, puisque la mémoire doit être du passé, un critère qui peut être suggéré afin de déterminer cette durée est celui du moment de l'auparavant qui exige le temps d'un intervalle. Quant à la notion du temps qui ressent cet intervalle, elle est localisée au sein du sens commun, tout comme l'image, la notion de la grandeur et la notion du mouvement, ainsi que la mémoire, sens commun se trouvant lui-même dans la sensation première. Nous suggérerons que cette localisation au sein du sens commun constitue également le traçage du portrait de l'âme sensitive dont un animal doit minimalement être doté afin de posséder la mémoire.

Nous examinerons également le rôle de l'image au sein du souvenir, l'image étant nécessaire afin de permettre le souvenir des objets de l'intellect<sup>36</sup>. Nous soulignerons toutefois la distinction entre image et μνημόνευμα, suggérant qu'Aristote insisterait sur le fait que le μνημόνευμα n'est pas une image imaginaire en I 450a25-25 en lisant, pour des

---

<sup>35</sup> Lang 1980, 385-386.

<sup>36</sup> Nous utiliserons image afin de traduire le φάντασμα, mais renvoyons à la critique de Labarrière, 2000, 269.

raisons principalement d'ordre herméneutique, la leçon des manuscrits E et Y. Toujours au sein du chapitre III, nous examinerons la phrase se trouvant aux lignes I 449b22-23 que nous aurons gardée pour la fin de ce chapitre. Nous suggérerons que lorsqu'Aristote affirme que le souvenir consiste dans le fait de se dire en son âme que l'on a auparavant perçu, entendu ou conçu, on peut comprendre « se dire en son âme » (ἐν τῇ ψυχῇ λέγει) sur le plan sensitif, Aristote n'excluant pas les animaux dans cette affirmation.

Au chapitre IV, nous analyserons la manière dont Aristote décrit le processus psychique et physiologique de la mémoire d'abord dans un versant positif, lorsqu'Aristote emploie la métaphore du tableau et celle de la cire, et dans un versant négatif, lorsqu'il décrit les problèmes de mémoire auxquels font face certaines personnes. Quoique, comme il a été remarqué, le processus décrit ne soit pas précis, on constatera tout de même qu'Aristote considère que la mémoire est une capacité de retenir sur le plan affectif des événements perceptuels et psychiques qui passent nécessairement par la sensation et qui impliquent un corps. Nous verrons que les étapes du processus de formation de la mémoire, soit le fait de passer par la sensation première, d'être au sein du sens commun puis de se transformer en image de souvenir sont également apparents dans la description des problèmes de mémoire. La définition de l'oubli en tant que destruction de la science permettra de remettre en perspective toute tentative de définir les problèmes de mémoire qui sont pour certains dus à des causes physiologiques, pour d'autres à des problèmes de communication entre les fonctions sensibles de l'âme.

Au chapitre V, nous verrons que l'icône dont il est question dans le *De memoria* se comprend au sens physique d'un objet dont l'existence est redevable à un original extérieur à la mémoire. La mémoire est d'une nature particulière jumelant certaines des qualités de l'affection et de la disposition, et son objet, le μνημόνευμα, est distinct du φάντασμα imaginaire, car il réfère à un original du passé, devant nécessairement avoir été une affection auparavant produite par une perception ou une conception. Nous suggérerons que l'icône peut être comprise comme la capacité de posséder un souvenir aux multiples aspects directement lié à un original, comme le tableau qui contient non seulement une image qui est la copie d'un modèle réel, mais est aussi la toile qui la contient. Nous verrons également

que l'on peut douter de ses souvenirs, doute qui résulte du fait que l'objet de mémoire soit et une image et une icône. Si ce dernier point a été amplement souligné par les commentateurs, nous insisterons sur le fait que ce doute ne vient pas de la mémoire elle-même, car elle ne peut effectuer de distanciation par rapport à ses souvenirs. La seule fonction de l'âme pouvant choisir de contempler un souvenir, soit en tant qu'image, soit en tant qu'icône, serait donc la réminiscence, fonction intellectuelle du rappel du passé. Ce serait cette dernière qui douterait de la justesse de sa contemplation. De même, Antiphéron d'Orée souffrirait d'une certaine forme de maladie visant la réminiscence et l'intellect, car il serait incapable de déterminer qu'une image n'a pas aussi un statut d'icône. Nous verrons ainsi que dès la fin du chapitre I du *De memoria*, Aristote annonce un des rôles et une des fonctions de la réminiscence, soit d'être un soin de la mémoire grâce à des exercices pouvant être réalisés par cette fonction intellectuelle.

#### *La réminiscence au sein du De memoria*

Selon Diogène Laërce (I 5), Aristote aurait écrit le traité *Μνημονικὸν α'* qui pourrait être un traité sur l'art de la mémoire ou ce qui a été transmis sous le nom latin de *De memoria et reminiscentia*<sup>37</sup>. Quoi qu'il en soit, cet écrit se situe à l'aube d'une tradition qui s'interroge sur la possibilité du souvenir et apporte des moyens de favoriser la mémoire et la réminiscence. On pense ainsi à la *Rhetorica ad Herennium*, traité de mnémotechnique sans parler de la tradition subséquente de l'art de la mémoire<sup>38</sup>.

Nous suggérerons que la réminiscence peut se comprendre comme un soin intellectuel de la mémoire et que, dans la mesure où Aristote explique quels exercices réaliser afin de la conserver, ou qu'il montre comment la réminiscence parvient à stimuler l'image afin d'arriver au souvenir et est capable de créer des liens pour retrouver ce qu'elle cherche, on peut affirmer qu'il existe une technique intellectuelle du rappel du passé qui stimule les images et les souvenirs sensitifs. La réminiscence permet en effet de conserver la mémoire

---

<sup>37</sup> Moraux 1951, 26. Sorabi 2004, 26. Yates 2014, 45 n. 9. Ci-après *De memoria*. King 2009, 100 n. 436.

<sup>38</sup> Sorabji 2004, 3-4 ; Yates 2014, 2-34. Sur Aristote, la mémoire et ses emplois rhétoriques, voir aussi Sorabji 2004, 28-31, qui discute de l'usage du souvenir dans l'argumentation dans les *Topiques*. Voir aussi Baroin 2017, 15, et Coleman 1992, 30.

comme Aristote l'explique dès I 451a12-13. C'est grâce à cette capacité intellectuelle que l'humain a, contrairement à l'animal, la capacité de raviver ses souvenirs en passant à répétition de la simple image à ce qui est véritablement souvenir. C'est la réminiscence qui peut passer du φάντασμα à l'εἰκών, et c'est elle qui peut se méprendre par rapport à l'un d'eux, comme nous l'aurons vu au chapitre V.

Au chapitre VI, dans la troisième partie de cette thèse, nous verrons que la réminiscence vise une fin déterminée par l'intellect. Elle est aussi une technique qui, par des mouvements de remémoration individuels qui partent d'un point de départ, permet de donner accès à de multiples souvenirs de manière synthétisée. Pour qu'il y ait réminiscence, il doit y avoir souvenir, souvenir qui sert de point de départ. C'est aussi ce qui explique que si la réminiscence permet de conserver et d'améliorer la mémoire, elle ne peut cependant retrouver un souvenir détruit physiologiquement. Elle n'est pas non plus un remède de l'oubli, c'est-à-dire que si ce dernier a détruit une connaissance, la remémoration de cette dernière ne sera pas non plus possible, la seule solution étant alors le réapprentissage. Nous verrons cependant qu'en tant qu'exercice de l'intellect qui a lieu dans le composé corps-âme, la réminiscence, tout aussi intellectuelle qu'elle soit, a des aspects physiologiques qui expliquent qu'elle puisse avoir des défaillances chez certaines personnes.

Enfin, nous effectuerons une comparaison entre l'art de la mémoire d'Hippias et la technique de réminiscence présentée dans le *De memoria*. Nous montrerons d'abord que ce que Platon reprochait à la mnémotechnique du sophiste était d'être dépourvue de visée intellectuelle. Aristote parviendrait à remédier à ce problème en faisant de la réminiscence un moyen en vue d'une fin déterminée par l'intelligence. Nous effectuerons également une comparaison entre l'oubli aristotélicien et l'art de l'oubli. Ce dernier a été présenté par Weinrich comme un soutien à l'art de la mémoire. Ce sera l'occasion de montrer que l'oubli ne peut être un art pour Aristote et qu'il ne peut en aucun cas faire partie du processus de la réminiscence.



## *Methodologie*

En ce qui a trait à la première partie de cette thèse qui porte sur l'oubli, ce sont les occurrences du mot λήθη et des verbes d'oubli (ἐπιλανθάνω et λανθάνω, lorsque celui-ci a ce sens), qui seront examinés<sup>39</sup>. Nous reviendrons en profondeur sur ce point au début du chapitre I. L'objectif est de cerner ce qu'Aristote entend lorsqu'il emploie ces termes. Nous tenterons de démontrer que de ces occurrences se dégage un sens cohérent et uniforme en ce qui a trait à l'oubli physique et psychologique. Celui-ci est une forme de destruction partielle mais permanente que subit un état de science sous l'effet de son contraire, l'ignorance, au sein de l'intellect.

Bien que λήθη, le verbe ἐπιλανθάνω et λανθάνω apparaissent également à plusieurs reprises dans l'*Éthique à Nicomaque*, nous n'en traiterons pas dans cette thèse de doctorat<sup>40</sup>. Une première raison est d'ordre philosophique : pour Aristote, il n'y a pas d'oubli de la vertu. Cette question mérite un examen en soi qui serait au moins aussi long que la présente étude qui, quant à elle, examine l'oubli de la science. Certes, il y aurait beaucoup à apprendre relativement à la philosophie morale d'Aristote en examinant les occurrences de l'oubli dans ses traités éthiques. Mais l'objectif de cette thèse est de déterminer si on retrouve un sens sur les plans physique et psychologique de l'oubli qui soit cohérent, et ce dans le cadre de la psychologie aristotélicienne. Cet objectif requiert l'analyse des multiples occurrences de l'oubli et des verbes apparentés sur ces plans physique et psychologique. Cette analyse exige elle-même d'être reliée à la question de la mémoire et de la réminiscence afin de tracer un portrait complet du fonctionnement mnémonique et de ses failles sensitives et intellectuelles. Ceci nous permet d'en venir à une deuxième raison d'ordre pratique, soit que l'examen de l'oubli sur le plan moral mérite d'être traité non seulement à travers une comparaison entre l'emploi de son sens physique et psychologique au sein de l'*Éthique à Nicomaque*, mais également en tenant compte de la manière dont l'oubli pourrait être utilisé indépendamment de ce sens afin de traiter de

---

<sup>39</sup> Le *Thesaurus Linguae Graecae* a été utilisé pour vérifier l'emploi d'expressions et de termes au sein d'autres traités afin de réaliser cette thèse. L'édition critique principalement utilisée en ce qui a trait au *De memoria* est celle de Bloch 2007.

<sup>40</sup> Voir notamment *Éthique à Nicomaque* II 7, 1100b17 et VI 5, 1140b29. Cette thèse n'offre pas non plus d'examen de l'oubli sur le plan politique.

problèmes moraux importants. Dans le premier cas, on constate par exemple que le sens physique et psychologique de l'oubli se retrouve en I 11, 1100b17 quand Aristote affirme que les actes vertueux ne sont pas passibles d'oubli (λήθην). Si on peut oublier la science, ce n'est pas le cas de la vertu. De même en VI 5, 1140b29, Aristote considère que l'on ne peut oublier la sagacité (φρόνησις). Or, la discussion de toutes les occurrences de l'oubli dans l'*Éthique à Nicomaque* et l'examen des questions de philosophie morale qu'elles soulèvent exigent un traitement qui, selon nos recherches préliminaires, sera au moins aussi long que la totalité de cette thèse<sup>41</sup>. Le fait de relier ce sens à son emploi dans un traité depuis une perspective morale sera donc un travail à accomplir une fois que son sens physique et psychologique sera établi.

De fait, ce ne serait également qu'après avoir considéré l'oubli sur le plan éthique que l'on pourrait songer à un examen de l'oubli sur le plan politique. Le traitement de l'oubli politique exigerait également sa propre thèse, puisqu'il met en jeu des questions telles que celles de l'amnistie que l'on retrouve dans la *Constitution d'Athènes* (XXXIX 6, XL 2).

Sur le plan de l'analyse textuelle, on retrouve plusieurs approches possibles. Si l'on adopte une perspective chronologique sur l'œuvre d'Aristote et que l'on considère comme Jaeger que cette chronologie s'accompagne d'une évolution de sa pensée, il est certes incongru de comparer des analyses distinctes pour en tirer une conception d'un terme qui serait cohérent pour l'ensemble du corpus aristotélicien. Au plus peut-on prétendre comparer les diverses perspectives afin de retracer la conception de jeunesse de la mémoire pour la différencier de celle de sa maturité.

Une autre possibilité est cependant de considérer, comme le font aujourd'hui plusieurs commentateurs, qu'Aristote analyse certaines questions dans des optiques différentes selon les traités<sup>42</sup>. De cette manière, une lecture des occurrences de l'oubli et de ses verbes apparentés dans les traités non éthiques et non politiques du corpus aristotélicien peut se défendre dans la mesure où elle permet une mise en perspective de ces diverses optiques et

---

<sup>41</sup> Nous avons également recensé les occurrences suivantes grâce à nos recherches et entre autres au *Thesaurus Linguae Graecae* : *Éthique à Nicomaque* V 10, 1135b31 ; VIII 10, 1157b10 ; IX 4, 1166 b 12-25, Voir aussi *Rhétorique* II 2, 1379b33.

<sup>42</sup> Bodéüs 1982, 39-42.

souligne les corrélations philosophiques qui réapparaissent malgré des contextes aux optiques distinctes. Prêtant attention tant au vocabulaire employé par Aristote, qu'aux concepts présentés, nous tenterons de retracer une intention commune derrière les diverses occurrences de l'oubli qui pourront être contrastées avec la mémoire ainsi qu'avec les défaillances mnémoniques et de réminiscence. Nous suivons ainsi la méthode employée par Aubenque lorsqu'il étudie la colère et compare les définitions du physicien et du dialecticien qui apparaissent dans différents traités du corpus<sup>43</sup>.

En commentant le *De memoria*, nous garderons en tête l'objet de l'enquête du traité, soit la mémoire et la réminiscence. En ce qui a trait aux liens entre le *De memoria* et les autres traités du corpus, nous nous accordons avec l'idée qu'il soit en continuité avec le *De sensu* et le *De anima*<sup>44</sup>, l'objectif étant d'analyser l'enquête qui porte sur la mémoire et la réminiscence. Bloch explique la méthodologie de son étude du *De memoria* en affirmant qu'il ne cherche pas à déterminer quelle est la théorie aristotélicienne de la sensation ni même à examiner comment la théorie aristotélicienne de la mémoire et de la réminiscence explique la sensation. Il se concentre plutôt sur l'étude de la mémoire et de la remémoration<sup>45</sup>. Cette approche est justifiée lorsque l'objectif est de déterminer quelle est la pensée d'Aristote sur la mémoire et la remémoration dans ce traité. Sorabji concentre également ses analyses sur le *De memoria*, quoique, comme Bloch le souligne, il se base sur une théorie de la sensation<sup>46</sup>. Nous ne prétendons pas non plus offrir une théorie de la sensation, et nous concentrerons également nos analyses sur la mémoire et la réminiscence. Insistant sur l'absence de division des facultés de l'âme chez Aristote, nous suggérerons

---

<sup>43</sup> Aubenque 1957, 314. Sur la question de l'interprétation des divers traités du corpus, voir Bodéüs 1982, en particulier (39-42) sur les « points de vue » adoptés par Aristote et la tentation d'y faire correspondre des objets : « On retiendra positivement de tout ceci que les termes φυσικός et ἠθικός, essentiellement utilisés par Aristote à des fins de classification, se réfèrent aux deux objets fondamentaux de la philosophie, qui se sont imposés successivement à l'attention dans l'histoire de la pensée grecque, avec les anciens "physiciens" d'abord, avec Socrate ensuite. » ; et sur les « deux manières proprement scientifiques d'appréhender un même objet matériel : le traité *De l'âme*, par exemple, souligne qu'il existe deux définitions de la colère » (40), et n. 7 pour ce qui est du « langage » du « moraliste » et du « physicien » sur ce sujet. La méthodologie que nous adoptons n'a aucune prétention chronologique et offre plutôt une comparaison entre le sens principalement physique et psychologique de l'oubli dans les traités non éthiques.

<sup>44</sup> Voir Taormina 2002, 58 pour son traitement de la notion du temps dans le *De memoria*, traitement qui réfère à la *Physique* et au *De anima*.

<sup>45</sup> Bloch 2007, 54-55.

<sup>46</sup> Sorabji 2004, 6. Bloch 2007, 54.

l'hypothèse d'une communication entre les facultés sensibles et intellectuelles de l'âme en ce qui a trait au souvenir et au rappel du passé.

*Traduction de μνήμη, ἀνάμνησις, ἀναμνησκεισθαι et μεμνησθαι*

Μνήμη sera traduit par « mémoire » afin de représenter cette fonction au sein de l'âme sensitive. Quant au verbe μνημονεύειν, il sera traduit par le verbe « se souvenir », afin de signifier l'activité qui a lieu dans l'âme sensitive lorsqu'on se souvient.

Si la traduction de μνήμη par mémoire va de soi, et ne pose pas problème, en revanche on peut s'interroger sur la traduction d'ἀνάμνησις. Doit-on suivre la tradition qui considère Aristote héritier de Platon et traduire ἀνάμνησις par « réminiscence », celle-ci ayant des connotations platoniciennes, ou plutôt affirmer qu'il y a rupture entre les conceptions platonicienne et aristotélicienne de l'ἀνάμνησις et opter pour une traduction différente ? Morel aborde cette question et choisit le terme « réminiscence », Aristote employant le mot ἀνάμνησις tout comme Platon<sup>47</sup>. De fait, indépendamment de sa rétention du mot ἀνάμνησις, Aristote se démarque nettement de Platon dans le *De memoria*, comme nous le verrons. Nous emploierons donc le verbe « se remémorer » et « remémoration » pour traduire le verbe ἀναμνησκεισθαι et « réminiscence » pour traduire ἀνάμνησις.

Notons que le verbe μμνησκόμαι est aussi employé dans le *De memoria*. Nous examinerons le sens de ce verbe lorsqu'il apparaîtra en I 449b20. Nous verrons que ce verbe peut être compris comme ayant un sens neutre, pouvant être synonyme et du fait de se souvenir et du fait de se remémorer.

---

<sup>47</sup> Morel 2006, 53 n. 12.

## Partie I - Étude des occurrences de λήθη et des verbes de même famille

### Chapitre I

#### L'oubli physique et psychologique selon Aristote

##### Introduction

Que signifie l'oubli chez Aristote ? S'agit-il d'un oubli temporaire, comme nous l'entendons communément aujourd'hui ? La présente étude ne tiendra pas cette signification pour acquise et elle analysera plutôt le sens qu'Aristote donne à λήθη lorsqu'il mentionne ce terme. Celui-ci apparaît dans *De la longévité et de la vie brève* comme une destruction de la science par son contraire, l'ignorance. L'objectif de cette étude sera dans un premier temps de mettre en relief le caractère spécifique et limité de λήθη en tant qu'une destruction de la science, telle qu'Aristote l'entend dans le cadre de sa physique et de la psychologie du vivant. Il conçoit en effet le vivant comme subissant en lui des changements et certaines destructions par les contraires. On verra aussi que dans d'autres traités du corpus, entre autres dans la *Physique* et la *Métaphysique*, la même conception de λήθη apparaît.

Certains commentaires philosophiques de *De anima* II 5<sup>48</sup> donnent l'oubli en exemple dans le cadre d'une analyse des genres d'altérations qui apparaissent dans le triple schème de la science. Bien que ces articles n'examinent pas la conception aristotélicienne de λήθη, leurs acquis permettront de déterminer plus précisément la nature de l'altération de l'oubli en tant qu'un changement d'état de science dans l'âme. Par ailleurs, la question de l'oubli comme menace à l'intellect dans le *De anima* est un thème qui a brièvement été abordé auparavant<sup>49</sup>. C'était sans pour autant tenir compte des occurrences physiques et psychologiques qu'Aristote donne de λήθη. On verra plutôt que certains passages du *De anima* portent sur l'impossibilité de la mémoire après la mort, mémoire qui est localisée

---

<sup>48</sup> Burnyeat 2002, 28-90 ; Heinaman 2007, 139-187 ; Bowin 2011, 138-161.

<sup>49</sup> Sisko 1996, 138-157.

dans l'âme sensitive et qui dépend du composé corps-âme. L'oubli, défini en tant qu'altération qui détruit une connaissance dans une partie restreinte de l'intellect, n'est pas l'équivalent d'une absence de souvenir des pensées, souvenir qui a lieu dans l'âme sensitive. Considérant le fait que le *De memoria et reminiscentia* ne traite pas de l'oubli, il sera possible d'établir grâce aux occurrences de λήθη pourquoi la réminiscence ne nécessite pas qu'il y ait eu oubli pour donner lieu à des remémorations. Enfin, on verra qu'il existe aussi un sens macroscopique et historique du fait d'oublier qui apparaît dans les *Météorologiques*, bien qu'Aristote entende généralement par λήθη une certaine destruction de la science dans une partie de l'intellect.

À notre connaissance, il n'y a pas encore eu à ce jour d'analyse du sens physique et psychologique de λήθη selon Aristote ni des conséquences pour la psychologie aristotélicienne d'une différence entre λήθη en tant que destruction de la science et une impossibilité de se souvenir. Si Aristote aborde la question des problèmes de mémoire dans son traité voué à l'analyse de cette dernière, il n'y mentionne toutefois jamais l'oubli en tant que destruction de la science. L'objectif sera donc d'expliquer dans la dernière partie de cette thèse qu'Aristote n'aborde pas la question de l'oubli dans le *De memoria*, mais seulement les troubles physiologiques et psychologiques de mémoire. En outre, on constatera que même les incapacités de faire la réminiscence qui sont décrites dans le *De memoria* ne sont pas des équivalents de λήθη. Ces incapacités décrivent des obstacles physiologiques et psychologiques à la remémoration qui sont distincts de l'oubli comme destruction précise, limitée et accidentelle d'une certaine science dans l'intellect.

L'objectif de cette étude est de comprendre ce qu'Aristote entend sur le plan physique et psychologique lorsqu'il emploie le terme λήθη et le verbe d'oubli ἐπιλανθάνω, incluant parfois λανθάνω lorsqu'il a le sens d'oublier. Sur le plan méthodologique, les occurrences de ce mot et de ces verbes que l'on examinera seront celles qui apparaissent dans les traités non éthiques et dans le cas du verbe λανθάνω, celles qui ont le sens d'oublier ; en outre, lorsque le mot « oubli » et le verbe « oublier » seront employés, ce sera donc afin de

traduire λήθη et les verbes ἐπιλανθάνω et λανθάνω<sup>50</sup>. Puisque l'intention visée est celle d'établir une distinction entre λήθη comme destruction de la science d'une part, et la mémoire ainsi que le souvenir qui sont localisés dans la partie sensitive de l'âme d'autre part, μνήμη et τὸ μνημονεύειν seront traduits par « mémoire » et « se souvenir », et μὴ τὸ μνημονεύειν sera traduit en tant que l'impossibilité de se souvenir. Mais en aucun cas μὴ τὸ μνημονεύειν ne sera entendu comme le fait d'oublier.

## 1.1 Pour une définition de l'oubli chez Aristote

### 1.1.1 Les occurrences de λήθη en tant que destruction de la science dans le corpus aristotélicien

#### *L'oubli dans De la longévité et de la vie brève*

C'est dans *De la longévité et de la vie brève*, en 2, 465a23, qu'on retrouve l'une des occurrences de λήθη en tant que destruction de la science. Afin de comprendre le contexte

---

<sup>50</sup> Le verbe λανθάνω possède une certaine polysémie, dont le fait de « ne pas être aperçu », « être caché » ou « être ignoré », faire oublier et « au sens du moyen » oublier, selon le *Grand Bailly* 2000, 1170. Chantraine 1999, 618 explique que les sens sont divers dans les aoristes, allant de « faire oublier » à « être caché », tandis que le moyen signifie « oublier » ; d'après Chantraine, λήθη se retrouve « avec le vocalisme long de λήθειν ». Ce dernier mentionne aussi le composé ἀληθής, d'où vient ensuite ἀλήθεια compris comme fait de savoir et de se souvenir par opposition à λήθη comme oubli dont il souligne la portée philosophique. Il y aurait en effet beaucoup à dire sur le plan philosophique sur cette opposition. On pense par exemple à la conception philosophique d'ἀλήθεια développé par Heidegger dans *Être et temps* §44. On peut cependant référer à Detienne 1994, 193, pour une présentation de la rupture dans la Grèce ancienne entre mémoire et oubli, ou encore à Simondon 1982, pour une histoire de la mémoire et de l'oubli dans la Grèce ancienne. Quant à cette dernière étude, elle n'examine toutefois pas les occurrences de l'oubli et des verbes de même famille telle que cette thèse le fait.

C'est donc seulement au sein de la pensée physique et psychologique d'Aristote que l'analyse sera faite. Seul le sens de λήθη et de ses verbes relatif à l'oubli intéresse cette étude. Sur le plan méthodologique, certaines des occurrences du mot λήθη et des verbes ἐπιλανθάνω et λανθάνω ont été trouvées grâce à des recherches dans le *Thesaurus Linguae Graecae*. Voir aussi Bonitz 1955, 274, 423, 430, qui en mentionne aussi quelques-unes pour λήθη, λανθάνειν et ἐπιλανθάνεσθαι, dont celle en *Rhétorique* II 3, 1379b36 où l'oubli est un signe d'indifférence. Ce sens comporte un aspect plutôt moral, alors que cette étude se concentre sur la signification de l'oubli sur le plan physique et psychologique. C'est la raison pour laquelle nous n'examinerons pas les occurrences de l'oubli qui reviennent à plusieurs reprises dans l'*Éthique à Nicomaque* (entre autres en II 7, 1100b17 et VI 5, 1140b29). Enfin, une version très préliminaire d'une partie de l'étude portant sur l'oubli physique, qui a depuis ce temps grandement évolué, a été présentée au Colloque canadien sur la philosophie ancienne de l'*Association canadienne de philosophie ancienne* lors de la séance du 27 octobre 2018. Je souhaite remercier les participants pour leurs commentaires.

dans lequel celle-ci est donnée, il convient de le présenter brièvement. L'objet de ce traité des *Parva Naturalia* est une recherche des causes qui expliquent pourquoi certains êtres de la nature mènent une vie plus ou moins longue et en bonne santé (1, 464b19-20, 464b25-30, 465a1-2). Tant les genres que les individus au sein de leur espèce se distinguent sur ce plan, notamment en ce qui a trait à la durée de la vie humaine qui est plus longue que celle de la vie des chevaux, tandis qu'au sein de l'espèce humaine, certains individus vivent plus longtemps que d'autres pour des raisons environnementales, le climat froid abrégant la durée de vie, et au sein d'une même espèce vivant dans le même climat, certains individus vivant plus ou moins vieux que d'autres (1, 465a3-10).

Dans le cadre de cette investigation, Aristote présente une analyse de ce qui constitue ou non la destruction des êtres naturels. En ce qui a trait aux éléments comme le feu et l'eau, comme leurs puissances ne sont pas les mêmes, ils se détruisent ou s'engendrent les uns les autres. Les corps comportant en eux ces éléments suivent les phénomènes identiques de génération ou de corruption, Aristote considérant toutefois que ce ne serait pas le cas d'une chose dans laquelle divers éléments seraient trop nombreux, comme ce serait le cas pour une maison (2, 465b15-19). D'une part, une maison n'est pas un vivant, mais un produit de la poïétique, et elle peut donc être exclue de l'investigation d'Aristote dans *De la longévité* si celle-ci se comprend comme se limitant à l'examen de la destruction plus ou moins rapide des êtres de la nature. D'autre part, on peut comprendre que la durée ou destruction de la maison ne correspondrait plus strictement à celle d'un seul élément, puisqu'une fois terminée elle ne serait plus une matière unique, mais aurait une forme propre combinant une multitude de matières qui elles-mêmes comporteraient divers éléments, sa forme ayant été créée grâce au mouvement de fabrication qui l'aurait imposée aux matériaux, dont l'acte est d'être seulement matériaux et non une maison<sup>51</sup>. La question qui intéresse cependant la présente étude est celle sur laquelle Aristote se penche ensuite.

---

<sup>51</sup> Sur le mouvement et l'acte poïétique, voir le commentaire de Brague 2008, 247-248 : comme la maison ne se discerne pas dans le matériau brut, c'est la fin de la maison qui la distingue du matériau.



*L'oubli en tant que destruction spécifique et limitée, propre à la science*

Il existe une φθορά qui est spécifique à certaines choses (2, 465b20-21), Aristote abordant ici des états d'une part physiologiques, et d'autre part, psychiques. Ces états physiologiques sont en l'occurrence des contraires, soit la maladie et la santé, et il en va de même des états intellectuels, comme de la science et de l'ignorance. Ces états sont détruits par des processus de corruption qui leur sont propres, alors même que les vivants ou les personnes qui les possèdent ne le sont pas. Λήθη est présenté comme un des exemples de corruption particulière à certaines choses :

« Beaucoup de choses connaissent en effet un processus de destruction qui leur est propre, comme la science et l'ignorance, la maladie et la santé, car ces < états > sont détruits tandis que leurs sujets ne sont pas détruits, mais conservés, comme c'est le cas de la destruction de l'ignorance par la réminiscence et l'acquisition du savoir, ou de la destruction de la science par l'oubli et l'illusion — οἷον ἀγνοίας μὲν φθορὰ ἀνάμνησις καὶ μάθησις, ἐπιστήμης δὲ λήθη καὶ ἀπάτη ». <sup>52</sup> (2, 465a20-24)

Les états et propriétés détruits disposent d'un mode de φθορά qui se limite à eux seuls, qui ne visent que ces derniers, comme la santé détruit la maladie, et comme l'apprentissage et la réminiscence mettent fin à l'ignorance. Dans le cas de l'oubli (λήθη), il consiste en une destruction limitée à un état de l'âme qui est ici la science<sup>53</sup>. Mentionnons par ailleurs que l'oubli n'est pas le seul à être désigné comme destruction de la science.

Si on comprenait ἀπάτη comme une erreur de perception, on pourrait considérer que l'oubli concerne la partie sensitive de l'âme<sup>54</sup>. Il y aurait donc une tension entre la conception de

---

<sup>52</sup> Traduction de Morel 2014. Texte grec établi par Mugnier 1953.

<sup>53</sup> Dunne 2002, 168, présente une édition du commentaire de Pierre d'Auvergne de ce traité et souligne le caractère inhérent à la personne de l'oubli qui est un cas de destruction d'un contraire par l'autre. Toutefois, Dunne ne fait pas de l'oubli le sujet principal de son étude : « *Another type of corruption which is not dealt with here is that of simple substances or of certain forms which inhere in a subject. Thus, ignorance can be destroyed either by learning or by remembering, knowledge through forgetfulness, etc. They can also be accidentally destroyed through the destruction of the subject in which they inhere. Thus, such forms can be destroyed either by their contrary or through the destruction of their subject* ».

<sup>54</sup> Sur l'erreur perceptuelle, voir Johnstone 2015, 313.

l'oubli en tant que destruction de la science et un oubli de type sensitif basé sur un problème issu de la sensation. Mais alors, le texte en 2, 465a20-24 du *De la longévité* présenterait une incohérence, car il définirait simultanément l'oubli comme destruction de la science par son contraire, l'ignorance, et la destruction de la science par une erreur de perception. Comme solution, il serait toujours possible d'envisager que l'erreur perceptuelle serait la destruction de la science en tant que cette dernière exigerait le sensible pour connaître quoi que ce soit<sup>55</sup>. En se trompant sur tout ce qu'on percevrait, la science serait de la sorte empêchée dès le départ. Mais cette suggestion est peu satisfaisante puisque le problème d'une incohérence de la définition de l'oubli demeure, quoi que l'on puisse toujours considérer que la phrase souhaite offrir deux définitions de la destruction de la science. Une autre possibilité serait qu'*ἀπάτη* ne devrait pas être ici entendue en son sens littéral — c'est-à-dire comme une erreur d'affection sensitive — mais au sens figuré, comme une tromperie<sup>56</sup> affectant la science. Cette tromperie pourrait être d'ordre rhétorique, voire sophistique<sup>57</sup>. Enfin, Aristote pourrait sans doute vouloir dire que l'oubli constitue une erreur relativement aux états épistémiques, car il s'agit en fait d'une exception au sein du processus intellectuel de cognition. Ce sens d'*ἀπάτη* semble davantage être celui qui est présent dans le contexte de 2, 465a20-24 en *De la longévité*. Il se comprend mieux dans le cadre d'une discussion sur les destructions qui sont spécifiques à la science et qui ont lieu lorsqu'elle est en présence de l'ignorance. Nous ne reviendrons pas sur la question de l'*ἀπάτη*, mais elle se devait d'être mentionnée puisqu'elle apparaissait dans ce passage. On

---

<sup>55</sup> Caston 1997, 5-7 suggère qu'il y a une raison pour laquelle Aristote veut faire de la représentation une faculté autre que la sensation et la « saisie conceptuelle ». Cette raison serait que pour Aristote, la *φαντασία* expliquerait la possibilité de l'erreur dans les états mentaux, contrairement à la sensation et à la saisie conceptuelle.

<sup>56</sup> Voir Bailly, 2000, 206, sur les deux sens d' *ἀπάτη*.

<sup>57</sup> Le *σούψων* éveille parfois l'oubli chez autrui, en particulier lorsque celui-ci provoque certains effets, tels que ceux décrits en *Rhétorique* 1379b33-37, où *λήθη* apparaît, car il suscite la colère. Sur la question du *σούψων* en matière de réfutation, voir *Topiques* VIII, 157a1-6 : « C'est pourquoi les questionneurs arrivent parfois à se faire accorder en cachette, sans que l'on s'en aperçoive, des prémisses additionnelles qu'on ne leur accorderait pas si elles étaient proposées par elles-mêmes », traduction Brunschwig 2014. Dans cet extrait, le questionné subit une tromperie sur le plan rhétorique qui provoque une erreur. Celle-ci est en quelque sorte une erreur de perception, puisque le questionné ne se rend pas compte, ne perçoit pas le fait qu'il accorde une prémisses. Cette erreur affecte la science et l'empêche de rejaillir de la discussion. Voir aussi *Réfutations sophistiques* 15, 174a25-29 : « D'une manière générale, tout ce que nous avons dit auparavant en vue de la dissimulation est utile aussi pour les arguments agonistiques ; car on dissimule dans le but d'échapper à l'attention (*λαθεῖν*), et on échappe à l'attention (*λαθεῖν*) dans le but de tromper (*τῆς ἀπάτης*) », traduction Hecquet-Devienne 2014 (en l'occurrence, c'est le verbe *λανθάνω* qui apparaît sans toutefois avoir le sens d'oublier).

verra par ailleurs que les autres occurrences de l'oubli dans le corpus concordent avec la suggestion que ce dernier soit une destruction au sein du genre de la science.

En 2, 465b20-24, l'enquête d'Aristote sur les destructions naturelles permet de comprendre davantage pourquoi il peut y avoir destruction de la science au sein de l'âme. Les contraires entraînent nécessairement un changement lorsqu'ils sont en leur présence, se trouvent dans un même lieu. C'est parce que la science est en présence, au sein de l'âme, de son contraire, l'ignorance, que sa destruction peut survenir, destruction de la science qu'est l'oubli. L'ignorance quant à elle, puisqu'elle est également en présence de son contraire, la science, se voit détruite par la science lorsqu'il y a réminiscence, ἀνάμνησις, et apprentissage, μάθησις. Non seulement l'oubli apparaît-il dans le contexte des destructions qui sont particulières à certains états, mais la destruction qu'il représente est limitée à ces derniers sans autrement affecter l'entièreté de ce qui vit pourtant cette destruction. La limite de cette destruction apparaît du fait que celui ou celle qui oublie n'est pas pour autant détruit, mais la science qu'il possédait n'est plus présente.

### *Une destruction de la science par l'ignorance à la suite d'un changement*

Ayant vu que l'oubli était décrit en tant que destruction de la science, il faut cependant mieux comprendre la nature de cette destruction. Selon *De la longévité*, la destruction d'une chose survient car elle est en présence de son contraire. Plus précisément, la destruction se produit lorsqu'il y a changement d'un contraire à un autre, contraires qui s'opposent et se détruisent (ἀλλήλων, 3, 465b3-5) au sein d'un même genre (3, 465b10)<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> Pour une étude sur les divers types de changements, voir Rosen 2012, 78, qui montre la distinction entre le mouvement et le changement, tous les changements n'étant pas mouvement. D'après lui, le changement entre contraires devrait être distingué du mouvement. Aristote mentionne le changement et le mouvement dans la même phrase en *Physique* III, 1, 200b32 où il nomme les différents types de mouvements en expliquant que le mouvement et le changement ne peuvent être séparés de ce dont ils sont changement : « Οὐκ ἔστι δέ τις κίνησις παρὰ τὰ πράγματα. μεταβάλλον ἀεὶ ἢ κατ' οὐσίαν ἢ κατὰ ποσὸν ἢ κατὰ ποιὸν ἢ κατὰ τόπον », texte établi par Wicksteed et Cornford (1970, 194 n. a) qui remarquent qu'il s'agirait d'une attaque d'Aristote contre Platon. Platon pense le mouvement en soi. Bodnar 2018, dans son lexique en ligne, n'indique aucune distinction entre changement et mouvement.

L'oubli serait dans ce cas une destruction de la science qui se produirait parce que celle-ci aurait été affectée par le mouvement de l'ignorance en sa direction (3, 465b3-10)<sup>59</sup>.

Ce qui rend possible la destruction d'une chose est le fait qu'elle contient toujours en sa matière les contraires, l'un étant toujours présent à l'autre, même de manière résiduelle. Les exemples de contraires en 2, 465b20-24 *De la longévité* sont ceux qui appartiennent au même genre : la science et l'ignorance ont pour genre l'intellectuel, mais sont contraires ; la maladie et la santé ont pour genre l'état physiologique du corps, mais représentent des états contraires<sup>60</sup>. Lorsque les contraires sont présents l'un à l'autre dans le même genre, il ne peut qu'y avoir changement (ἀδύνατον μή μεταβάλλειν), explique Aristote, l'un agissant et l'autre pâtissant (3, 465b14-16). Corrélativement, puisque la co-présence des contraires signifie qu'il y a changement entraînant la destruction de l'un des contraires, ils ne peuvent être éternels (αἰδία, 3, 465b29).

Aristote examine la possibilité de l'indestructibilité dans le cas où une chose, comme le feu, qui produit un résidu qui est son contraire (3, 465b20), écarterait complètement son contraire, même résiduel, par l'acte. Ne contenant plus en elle-même de contraires provoquant le changement, il se demande si elle serait indestructible. Or, si une chose n'avait pas son contraire là où elle était, elle ne pourrait être détruite (3, 465b7-8), Aristote remarquant que le feu n'est pas détruit lorsqu'il se trouve dans une zone supérieure dans laquelle son contraire ne se trouve pas. Il exclut toutefois cette possibilité en présentant la seconde cause de destruction qui s'applique même à une chose ayant écarté en elle-même

---

<sup>59</sup> La génération et la destruction doivent-elles s'entendre comme changement, plus précisément comme le mouvement selon la substance ? Sur ce problème voir Bague 2005, 243. Pellegrin 2014, 281 n. 4, donne un aperçu du problème et considère que selon *Physique* V 2, 225b26 : le mouvement concerne les contraires et le changement de l'un à l'autre, tandis que génération et corruption portent respectivement sur le passage de l'étant au non-étant et vice versa. Aristote affirme en fait en *Physique* V 2, 225b25-27 que la génération et la corruption sont des mouvements vers des opposés distincts. Notons pour notre part que dans *De la longévité*, la raison pour laquelle le vivant meurt est soit parce qu'il est changement au sens où il possède en lui les contraires, soit parce qu'il vit dans un environnement qui produit sur lui l'effet du contraire et abrège sa vie. Ainsi, le feu brûlerait en théorie éternellement s'il se trouvait dans des sphères élevées où ne serait pas son contraire. Le changement provoque donc la destruction, tout comme la génération provoque un changement. Voir Kosman 1969, 47-48, sur le fait que, pour Aristote, le changement peut être considéré soit comme une privation soit comme le fait que la substance en laquelle un changement se produit change elle-même.

<sup>60</sup> Burnyeat 2002, 39, qui décrit la conception physique du mouvement chez Aristote, insiste sur l'importance des contraires, au sein d'un même genre.

son contraire, destruction qui proviendrait de l'environnement qui affecte en bien ou en mal les choses, ce qui explique que ce qui change de lieu dure plus ou moins longtemps. Ce constat quant à l'éternité d'une chose en l'absence de son contraire sera utile en ce qui a trait à la question de l'incorruptibilité d'une certaine partie de l'intellect que nous évoquerons en lien à l'oubli psychologique, tandis que la destruction d'une chose par le climat et l'environnement sera utile en ce qui concerne la question de l'oubli historique que nous examinerons en dernier.

Par ailleurs, nous verrons que l'oubli s'explique du fait que l'ignorance ne se voit jamais entièrement évacuée de l'intellect et est potentiellement présente lorsque la science acquise n'est pas en acte. Mais comme nous allons le voir à la section suivante, cette destruction n'est que partielle.

### *Destruction partielle et totale*

Ayant distingué les destructions intérieures dues aux contraires et à leurs changements correspondants, et les destructions causées par l'environnement, Aristote distingue aussi dans *De la longévité* les deux sortes de destructions que le vivant peut subir, soit la destruction partielle, particulière à certaines choses, et la destruction complète du vivant. La destruction partielle, qui est une destruction de l'un des contraires par l'autre, est intérieure à la matière qui les contient. Si la destruction partielle s'explique par la présence de contraires au sein d'un même genre, la destruction complète du vivant s'explique d'une part du fait qu'il est matière et d'autre part du fait qu'il est vulnérable face à son environnement. En ce qui a trait à la matière (ὕλη), selon Aristote, son propre est de posséder en elle-même les contraires qui ne sont pas des propriétés qui existent indépendamment de celle-ci (3, 465b1-15). Puisqu'elle possède des contraires et que ceux-ci se détruisent les uns les autres, la matière ne peut être éternelle (3, 465b27-29). C'est pourquoi, en plus de la destruction partielle qui laisse le vivant indemne, certains états, comme la santé ou la science, peuvent connaître une autre forme de destruction, celle de la matière qu'est le vivant qui les possède. Lorsque c'est la totalité du vivant qui est détruite,

les propriétés que ce vivant possédait sont donc détruites en même temps que lui (2, 465a23-26)<sup>61</sup>.

L'argument affirmant que la matière est destructible dans sa totalité du fait qu'elle contient en elle les contraires s'explique sur le plan physique par le changement<sup>62</sup>. La matière contient en elle simultanément un pâtre et un agir, les affections de la matière n'existant pas séparément, le chaud n'étant ni complètement chaud ni le droit entièrement droit ni une couleur entièrement de cette couleur. Une affection n'est donc jamais purement en acte et complète, mais comporte simultanément son contraire, l'un agissant, l'autre pâtissant, et n'étant ni en mouvement ni en acte simultanément<sup>63</sup>. Le changement provient et de l'agir et du pâtre qui sont contraires.

Outre la destruction complète de la matière, les seuls changements ayant lieu seront ceux provenant de l'un des contraires au sein d'un même genre. Mais dans le cas de certains états possédés par la matière, le changement représentera leur destruction : lorsque la maladie se changera en santé, la maladie sera détruite, lorsque la science se changera en ignorance, la science sera détruite par l'oubli. Ainsi, lors de la destruction dans laquelle les contraires se détruisent les uns les autres, l'un des contraires pâtre et l'autre agit (3, 465b16) et inversement, le changement de l'agir au pâtre est celui qui a lieu à partir des contraires (3, 465b19).

---

<sup>61</sup> Voir Morel 2000, 54, qui explique au sujet de la destruction de l'âme : « Le *De Long.*, on l'a vu, parle d'une "communauté" (*koinônia*) entre l'âme et le corps pour justifier le fait que l'âme ne subit pas de destruction propre, en plus de celle du corps. »

<sup>62</sup> Voir Coope 2005, 156 sur la question du temps comme cause de changement et l'essence finie des êtres vivants sur le plan physique et selon *De la longévité*. Nous traiterons du temps et de l'oubli dans la dernière section. Voir Morel 2000, 50, sur la matière ayant comme propriété « la contrariété », étant toujours en mouvement et dans la génération et corruption selon le *De la longévité*. Voir aussi *Physique* III, 1 en 201a10. Sur la définition du mouvement qu'Aristote donne en *Physique* III 1, voir Brague 2005, 242, qui explique que la « réhabilitation ontologique du mouvement » par Aristote lui permet de fonder la connaissance de la nature et du sensible, puisque le vivant dans la nature est en mouvement. Or, afin de pouvoir en avoir une science, il faut que ce vivant en mouvement soit dans l'être.

<sup>63</sup> Voir Burnyeat 2002, 43 pour une remise en question de l'opposition entre mouvement et acte. Pour une histoire et une remise en question de l'interprétation qui apparaît dès l'Antiquité de la définition aristotélicienne du mouvement comme le passage de la puissance à l'acte, voir Brague 2005, 244-245.

*De la génération et de la corruption* spécifie que la génération et la destruction se produisent dans la matière lorsque l'un des contraires ne subsiste pas dans le substrat, la matière pouvant par ailleurs accueillir les divers types de changements en tant qu'elle peut comporter en elle les contraires (320a3-6). Les types de changement sont nommés dans *De la longévité*, lorsqu'Aristote identifie les diverses variations possibles selon les types de contraires : s'il s'agit du contraire selon le lieu, il y a déplacement, si le contraire est celui de la quantité, le changement est augmentation ou diminution, si le contraire est de l'affection (c'est-à-dire de la qualité), il y a alors altération et donc changement de qualité (3, 465b30-33). On remarque ici que les changements correspondent également aux différents types établis dans *De la génération et de la corruption* en I 4, 319b32-320a6<sup>64</sup>. Dans le *De anima*, en I 3, 406a12-13, lorsqu'Aristote établit la liste des mouvements dans une perspective psychologique, cette liste inclut la destruction, comme s'il pouvait alors songer à la destruction de certains états psychiques.

Pour revenir aux deux sortes de destructions, celle qui est partielle et celle qui représente la destruction complète du vivant, un exemple de la destruction complète est la mort du vivant. Cette mort détruit par ailleurs accidentellement ses propriétés particulières, par exemple la science dans l'intellect, ou encore la santé, propre au corps (2, 465a24-26). La deuxième sorte de destruction, qui est partielle et donc restreinte à une propriété particulière, ne détruit pas le vivant dans son entièreté, mais ne détruit que cette propriété, tout en laissant le vivant indemne. Ainsi l'oubli est une destruction partielle qui n'affecte que la chose dont elle est la destruction, soit la science<sup>65</sup>. Mais cette destruction laisse celui ou celle qui la possède intact. On verra ci-dessous qu'elle laisse aussi l'intellect indemne, de même que les états de science pour lesquels l'oubli ne constitue pas la destruction.

---

<sup>64</sup> Le *De anima* en I 3, 406a12-13 comporte une classification similaire, mais différente des mouvements de l'âme, distinguant le lieu, la qualité et l'augmentation, mais comprenant la destruction parmi eux : « Τεσσάρων δὲ κινήσεων οὐσῶν, φορᾶς ἀλλοιώσεως φθίσεως αὐξήσεως, ἢ μίαν τούτων κινοῦτ' ἂν ἢ πλείους ἢ πάσας », texte établi par Jannone 1960. Voir Burnyeat 2002, 34 sur ces mouvements et changements dans le *De anima* qui considère qu'ils réfèrent à la *Physique* et à *De la génération et de la corruption*. Voir aussi Couloubaritsis 1999, 24 et 46 sur l'application du mouvement à l'âme.

<sup>65</sup> Morel 2000 165 n. 5, remarque au sujet de ce passage que la perte de la science, qu'il qualifie d'altération, ne constitue pas une « destruction substantielle, car le sujet subsiste après la modification, mais la destruction de la substance (l'être naturel) entraîne celle de ses propriétés (comme la science, l'ignorance, la santé, la maladie) ».

### *L'oubli en tant qu'altération qualitative*

Si nous avons vu qu'Aristote concevait l'oubli comme une destruction de la science, nous allons à présent montrer en quoi il peut être compris comme une altération depuis une perspective considérant le substrat dans sa totalité. Dans *De la longévité*, l'oubli était présenté comme une destruction partielle qui laissait la personne intacte, mais détruisait la science. *De la génération et de la corruption* permet de comprendre en quoi une destruction partielle de la science peut aussi être entendue comme une altération de l'âme et du substrat qui demeure et qui, par conséquent, ne sont pas détruits, mais affectés.

Au livre I 4 du traité *De la génération et de la corruption*, Aristote explique pourquoi la destruction de la science est, de manière limitée et en tant qu'elle porte sur un contraire, une destruction, et pourquoi en réalité il s'agit d'une altération qualitative. Aristote a auparavant expliqué en I 3 la différence entre la génération et l'altération. L'altération survient lorsque le substrat demeure en lui-même et en tant que perceptible ; il y a alors changement des affections du substrat, affections qui sont des contraires ou des intermédiaires, Aristote donnant pour exemple les états de maladie ou de santé du corps, ou l'airain qui « est parfois incurvé et parfois anguleux »<sup>66</sup> (I 4, 319b7-15), alors que le corps demeure le corps et l'airain reste l'airain. La génération apporte au contraire un changement qui affecte la totalité du substrat plutôt qu'une de ses qualités, et ce changement a comme résultat qu'il n'y a plus identité du substrat et qu'il ne soit plus perceptible, comme le changement de la semence en sang, de l'eau en air ou vice versa ; il y a alors génération du sang et corruption de la semence, en particulier lorsque le changement se fait de l'imperceptible vers le perceptible au toucher ou aux sens, comme dans la génération de l'eau ou de sa destruction en air qui est imperceptible (319b15-21). Et génération et corruption signifient donc des changements de la totalité du substrat, ce qui concorde avec *De la longévité* en ce qui concerne la destruction complète d'un être de la nature.

---

<sup>66</sup> Traduction de Rashed 2014.



Aristote précise ensuite que c'est lorsque l'identité du substrat demeure qu'il y a altération. Dans le processus de la génération et de la destruction, l'apparition d'une similarité entre deux extrêmes ne signifie pas pour autant que l'on soit en présence d'altération, puisque celle-ci requiert que le substrat soit demeuré identique. Dans l'altération, le changement d'un état en son contraire laisse le sujet intact. Aristote prend pour exemple la connaissance musicale qui a été engendrée en l'humain et a fait de lui un musicien. Si cette connaissance est détruite par son contraire, l'ignorance, l'humain retrouve un état d'ignorance. Puisque connaître la musique est une affection de l'humain et puisqu'il s'agit d'affection d'une personne qui demeure et que ce n'est qu'un parmi ses états qui se trouve modifié sur le plan qualitatif sans pour autant qu'elle-même ne le soit, le mouvement et le changement dont il s'agit consiste en une altération, puisqu'il y a changement sur le plan de la qualité et non du substrat. Bien qu'il y ait génération d'une personne ignorante parce qu'il y a eu destruction d'une personne possédant la connaissance musicale, cette personne demeure identique, ce pourquoi il ne s'agit pas réellement de génération ni de corruption, mais bien d'altération provoquant le changement d'une qualité à une autre.

L'oubli n'est pas mentionné en I 4, mais on constate que le processus de perte d'une connaissance, en l'occurrence poétique, celle de la musique, qui a pour conséquence la formation d'un état d'ignorance, correspond au processus de la destruction qu'est l'oubli décrit plus haut. D'après *De la longévité*, les contraires selon le même genre pouvaient seuls entraîner leur destruction, la seule autre possibilité de destruction étant celle résultant de la destruction complète du vivant. *De la génération et de la corruption* explique de surcroît, en I 7, 324a1-5, que ce qui est affecté et ce qui affecte ont le même genre, mais sont d'espèces différentes. De même, les choses entièrement différentes n'ont pas d'effet les unes sur les autres, sauf par accident, comme la couleur n'est pas affectée par une ligne, à moins d'être une ligne de couleur (323b21-29).

Si l'on applique ce qu'on a vu à l'oubli, ce dernier sera, comme la connaissance, localisé dans la partie intellectuelle de l'âme, car il est défini comme une destruction qui lui est propre. Puisque, selon Aristote, les contraires se détruisent et requièrent la présence de l'autre afin d'être détruits, comme la science et l'ignorance sont des contraires l'un de

l'autre au sein de l'âme, ils seront destructibles (*De la longévité* 3, 465b4-5). Lors d'un mouvement de l'intellect d'un contraire à l'autre, une destruction se produira. Dans le cas de l'oubli, le mouvement s'effectuera à partir d'une science déjà acquise et présente dans l'âme sous l'effet de son contraire, l'ignorance. Si l'oubli constitue la destruction de la science pour cette dernière, pour le vivant qui le subit il signifie une altération, un changement que l'on vit et qui détruit la connaissance d'une personne qui la détenait, mais qui ne touche pas autrement cette dernière. La science détruite doit déjà avoir été établie dans l'âme pour que l'ignorance ait un contraire et l'effet des contraires l'un sur l'autre ait pu avoir lieu, comme nous le verrons. C'est une connaissance acquise grâce à la capacité d'apprendre, connaissance qui aurait détruit une première forme d'ignorance, mais qui ne serait pas en exercice, que l'oubli pourrait détruire.

### *L'oubli dans la Physique*

Nous avons examiné l'oubli principalement sur le plan de la philosophie naturelle à travers l'explication de la corruptibilité du vivant. Ayant évoqué certains aspects de l'oubli, il faut maintenant examiner si Aristote le conçoit dans la *Physique* de la même manière que dans *De la longévité*. Pour cette raison, analysons un passage en *Physique* V 2, 225b31-33, où Aristote mentionne l'oubli alors qu'il traite du changement. Le contexte est celui de l'examen des sortes de mouvements qui comportent des contraires qui, selon Aristote, se limitent aux suivants : celui de la qualité au sens de ce qui pâtit, et dont le mouvement est l'altération ; de la quantité, dont le mouvement est augmentation ou diminution lorsque le mouvement provient de cette dernière ; et du lieu qui est le mouvement de locomotion (V 2, 226a24-b1). Auparavant en V 2, 225b10-25, Aristote considère les raisons pour lesquelles le changement ne se dit pas d'autres choses et pas de lui-même<sup>67</sup>. Il n'y a pas de mouvement de la substance, car ceux qui sont ne sont pas contrairement à la substance, ni mouvement du relatif autrement qu'accidentellement ni « de l'agent et du patient, ni de tout moteur et de tout mû, parce qu'il n'y a pas de mouvement de mouvement, ni de génération de génération, ni, d'une manière générale, de changement de changement »<sup>68</sup>.

---

<sup>67</sup> Voir n. 59 et 60 ci-dessus.

<sup>68</sup> Toutes les traductions de la *Physique* sont celles de Pellegrin 2014.

Il ne pourrait y avoir changement de changement que si d'une manière le changement était changement de substrat<sup>69</sup>. L'autre manière dont le changement pourrait changer serait qu'un changement se transforme accidentellement en une autre catégorie de changement. Un tel changement accidentel n'aurait lieu qu'en raison d'une intervention qui serait la cause modifiant la sorte de changement dont il s'agirait (*Physique* V 2, 226a19-24)<sup>70</sup>. C'est dans ce contexte que l'oubli est donné en exemple :

« Mais il peut arriver par accident < qu'il y ait eu changement de changement >, par exemple celui qui change (μεταβάλλει) de la réminiscence (ἀναμνήσεως) à l'oubli (λήθην), parce que ce à quoi ces états appartiennent change tantôt vers le savoir (ἐπιστήμην), tantôt vers la santé ». (V 2, 225b33-36)

On remarque que c'est la réminiscence qui est présentée par opposition à l'oubli. Si dans *De la longévité* il était possible de considérer que la réminiscence était une destruction de l'ignorance qui n'était pas elle-même détruite par l'oubli, cet extrait de la *Physique* empêche de formuler une telle supposition. C'est toutefois à titre d'état de science que la réminiscence est dite ici pouvoir être détruite, c'est-à-dire qu'elle n'est pas considérée dans ce contexte comme un acte de destruction de l'ignorance, mais comme un état de science acquise<sup>71</sup>. Par contre, le contexte confirme que l'oubli est une destruction qui survient parce que la science possède un contraire. Il confirme aussi que le mouvement de l'oubli se produit sur le plan de la qualité et est une altération. Le changement se produit d'un terme contraire vers un autre, comme lorsque la maladie se transforme en guérison, et il demeure propre aux contraires. Aristote affirme en outre en V 2, 226b2-10, que l'altération se

---

<sup>69</sup> Voir aussi *Métaphysique* K 11, 1067b31-34. Voir Pellegrin 2000, 281 n. 1. Comme il l'explique, le changement ne pourrait lui-même changer qu'en étant un substrat qui changerait d'une forme à une autre. Mais le changement n'est pas un substrat. Wicksteed et Cornford 1970, 19-21 replacent dans son contexte l'argument d'Aristote, qui démontre qu'il n'y a que trois sortes de mouvements, les autres catégories ne changeant pas.

<sup>70</sup> Voir Pellegrin 2000, 282 n. 2 qui en V 2, 225b33 souligne le caractère accidentel des changements de l'oubli à la science et à la santé. Ce qu'on peut cependant ajouter est que le changement ne pourrait se faire de l'oubli à la science, mais de l'oubli par accident à la santé, car pour qu'il y ait à nouveau science, il faudrait la génération. Par ailleurs, alors que l'on pourrait penser qu'il n'est question que de changements différents survenant simultanément par accident, il est tout de même possible de considérer que la santé soit condition de possibilité de la course et de l'apprentissage. De même, la maladie pourrait favoriser l'oubli, mais là n'est pas l'objectif du passage qui maintient que les contraires se détruisent au sein d'un même lieu ou d'un même genre. On peut aussi y voir une question de liens et de multiplicités des causes, ce dont il est question en introduction à *De la longévité*.

<sup>71</sup> Bloch 2007, 72 considère que la réminiscence dans le *De memoria* est une activité intellectuelle. Nous reviendrons sur la question de la réminiscence et de l'oubli dans la section 1.2.

considère aussi comme un changement « selon le plus et le moins » qui se produit comme le mouvement d'un contraire vers l'autre. Lorsque le mouvement va

« vers le moins on dira qu'il change vers le contraire, s'il va vers le plus on dira qu'il se fait du contraire vers la propriété elle-même. En effet, il n'y a pas de différence entre changer d'une certaine manière et changer absolument, à part que dans le premier cas il faudra que les contraires soient présents d'une certaine manière. Le plus et le moins pour une qualité, c'est d'être ou non présente plus ou moins que son contraire. »

Cette sorte d'altération peut être considérée comme étant celle qui se fait de l'ignorance à la science et vice versa : on peut en effet affirmer que plus on apprend et plus on exerce la connaissance, plus la connaissance s'accroît et l'ignorance diminue. Au contraire, moins on apprend et moins on exerce la connaissance, plus celle-ci décroît tandis que l'ignorance grandit. On demeure toujours au sein du même état de connaissance, mais une altération qualitative a lieu qui peut être comprise sur le plan de la diminution ou de l'augmentation.

Pour en revenir à *Physique*, V 2, 225b33-26 et à l'oubli, Aristote explique qu'il ne pourrait y avoir d'autre sorte de mouvement et que le changement lui-même ne changerait pas. S'il est possible que, par accident, le changement de contraire en contraire se transforme, on constate à travers les exemples du changement de la maladie à l'état de santé et de course que le mouvement demeure celui de contraire à contraire au sein d'un même genre, et qu'un autre changement ne se produit que par l'entremise d'une intervention extérieure à ce genre, telle que le fait de se mettre à courir alors qu'on est en état de guérison et que la santé est en train de détruire la maladie, ou de se mettre à apprendre. L'humain passerait d'un état de maladie à un état de santé et de connaissance, mais la destruction de la maladie ne résulterait pas du changement lié à l'apprentissage, ce dernier n'ayant lieu que par accident par rapport à la destruction de la maladie par son contraire. De même, l'oubli n'aurait lieu que parce qu'il y aurait eu changement de la réminiscence.

Puisque nous traitons de la réminiscence et de l'oubli face au changement, mentionnons qu'en *Métaphysique* K 12, 1068a31, dans un passage sur le mouvement, il est affirmé que la réminiscence se change en oubli quand on va de la connaissance à l'ignorance (οἶον ἐξ

ἀναμνήσεως εἰς λήθην μεταβάλλει ὅτι ᾧ ὑπάρχει ἐκεῖνο μεταβάλλει, ὅτε μὲν εἰς ἐπιστήμην ὅτε δὲ εἰς ἄγνοιαν)<sup>72</sup>. Le passage ne contredit pas *De la longévité* ni la *Physique*. La science et l'ignorance sont des contraires. La réminiscence, comme nous le verrons, consiste en le fait de pouvoir se mouvoir jusqu'à ce qu'on ait réussi à se remémorer une connaissance. Elle consiste lorsqu'elle atteint sa fin en la destruction de l'ignorance. L'oubli est quant à lui la destruction de la science à la suite d'un changement qui va vers l'ignorance. On pourrait aussi dire que la réminiscence de la science se change en oubli lorsque la connaissance est détruite par ce dernier et se change en ignorance.

Par ailleurs, ici encore, ce sont réminiscence et oubli qui sont contraires<sup>73</sup>. La mémoire ne se trouve pas dans l'extrait. Pourtant, Duminil et Jaulin traduisent ainsi ce passage : « par exemple, il y a changement du souvenir à l'oubli (οἷον ἐξ ἀναμνήσεως εἰς λήθην μεταβάλλει), parce que le substrat auquel ces opposés appartiennent change, dans un cas vers la science, dans l'autre vers l'ignorance »<sup>74</sup>. Pour notre part, nous aurions préféré que le terme « souvenir » ne soit pas employé, car le terme qu'Aristote emploie dans ce passage du livre K 1068a31 est ἀναμνήσεως. Il est bien question de la réminiscence. Mais il n'est pas question du fait de se souvenir (τὸ μνημονεύειν), ni de mémoire (μνήμη). Un argument qui peut d'abord soutenir notre point de vue est que l'on retrouve ici une concordance avec ce qu'Aristote affirme sur l'oubli dans *De la longévité* (2, 465a23). Les contraires qui sont en présence l'un de l'autre sont la science et l'ignorance, ce pourquoi ils peuvent être détruits. Ensuite, le changement qui détruit la science et qui consiste en l'oubli doit se produire dans la partie de l'âme dans laquelle la science est située, argument sur lequel nous reviendrons. Mais parler de souvenir (μνήμη) implique que la mémoire soit en cause, alors que l'étude du *De memoria* montrera qu'Aristote l'inscrit au sein de la partie sensitive de l'âme. Enfin, traduire ἀναμνήσεως par « souvenir » signifie qu'il y a reproduction dans ce contexte d'une opposition entre mémoire et oubli qui n'est pas, du moins d'après notre

---

<sup>72</sup> Texte établi par Ross 1924. Certains chapitres de *Métaphysique* K semblent être des résumés de la *Physique*. Voir Stevens 2014, 1539,

<sup>73</sup> Bloch, 2007, 127 n. 287 note à propos de ce passage : « It can be noted that in 1068a30-33 λήθη is opposed to ἀνάμνησις not to μνήμη ».

<sup>74</sup> Traduction Duminil et Jaulin, 2014. De même, Rutten et Stevens 2014, ainsi que Tricot 1991, emploient souvenir pour traduire ἀναμνήσεως. Mais ce dernier mot devrait plutôt être traduit par réminiscence que souvenir. Voir n. 101 pour des références aux analyses des verbes de mémoire et de réminiscence dans le *De memoria*.

hypothèse, valide chez Aristote. Mémoire et oubli ne sont pas des opposés, car la physique aristotélicienne fait de l'oubli une destruction très particulière de certaines connaissances. Comme nous le verrons, ce qui peut affecter la mémoire est relatif au corps et à la faculté sensitive. Mais sinon, la mémoire jouit d'une capacité de rétention qui ne connaît pas en elle-même de contraire, de sorte que les souvenirs que nous accumulons peuvent demeurer en nous tout au long de notre vie. Si par ailleurs le livre K de la *Métaphysique* est soupçonné d'inauthenticité, en l'occurrence cette question n'a pas besoin de trouver une réponse, car le passage n'affirme rien qui modifie la conception de l'oubli qu'Aristote donne dans *De la longévité*, en autant que l'on considère la réminiscence comme une forme de connaissance<sup>75</sup>. En tant qu'une sorte de science, elle serait passible d'être détruite par l'oubli.

Ce qu'on peut toutefois retenir est que ce que la *Physique* montre par rapport à l'oubli est qu'il n'est pas un changement accidentel au sens d'un changement de changement, mais qu'il doit se produire au sein d'un état épistémique dans lequel se retrouvent les contraires de la science et de l'ignorance. L'oubli est bien le résultat d'un changement, puisqu'Aristote emploie le verbe μεταβάλλω afin de décrire le passage de la science à l'ignorance alors que le sujet se trouve affecté<sup>76</sup>. Il est une perte, qui peut aussi être décrite comme une diminution de la science à la suite d'une altération. La science pâtit et l'état des connaissances diminue lorsqu'il y a oubli, car ce dernier enlève avec lui un morceau de science. Ce changement est probable en raison du fait que les états en question ont comme caractéristique de se transformer en leurs contraires.

---

<sup>75</sup> Pour un résumé sur le débat de l'authenticité ou de l'inauthenticité de *Métaphysique* K, voir Stevens 2014, 1539 et Aubenque 1981, 318. Tricot 1991, 99 considère pour sa part le livre authentique.

<sup>76</sup> Voir Rosen 2012, 67 sur le changement en partie et le changement par accident ; 79 n. 21 sur le terme ἐπιστήμη en *Physique* V 1, 224b13-15 qui apparaît selon Rosen en tant que qualité ; 81 sur la question de la κίνησις en tant que μεταβολή ; 82 sur le mouvement selon la qualité en tant qu'altération. Voir aussi Burnyeat 2002, 55 : « *Epistemic states like knowing arithmetic and being literate are dispositional states (hexeis) which belong to the category of quality* », référant à *De la génération et corruption* I 4, 319b6-14 et *Physique* III 3, 202a32 et suiv. Pour une autre discussion sur ce qu'Aristote entend par changement (μεταβολή), mouvement (κίνησις) et le temps, voir Cornish 2009, 227-228. Invoquant *Physique* 194a3-7, Cornish (2009, 231) considère que la κίνησις s'applique à ce qui est physique et corporel et non aux principes mathématiques.

### *Permanence de l'oubli*

La question se pose cependant quant à la permanence de l'oubli en tant que destruction d'un état de science. On sait que l'oubli est une  $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$  qui se produit lorsque la science est affectée par l'ignorance, mais cette destruction est-elle irrémédiable ?

Dans *De la longévité*, un point commun entre les deux sortes de destructions, celle qui est complète et signifie la mort du vivant ainsi que de toutes ses qualités, et celle qui est spécifique et qui se limite à détruire un état ou une propriété au sein du vivant, comme l'oubli, consiste en leur permanence. Dans les deux cas, la  $\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$  est permanente. Une fois le vivant détruit, ni lui ni ses propriétés n'existent plus. Lorsque la santé détruit la maladie, celle-ci n'est plus présente dans le corps et a été éradiquée. Quant à l'oubli, lorsqu'il détruit la science, celle-ci n'est plus possédée par le sujet. Aristote n'indique à aucun moment que cette destruction ne serait que temporaire : il appert plutôt que la perte est irrémédiable. Par contre, puisque celui ou celle qui possédait la science ne pâtit pas autrement, rien n'indique non plus qu'il ne peut en faire à nouveau l'apprentissage. Si un résidu de science demeurerait par ailleurs dans l'intellect, ce serait à un stade autre que celui de la science détruite, comme nous le verrons.

Un autre élément qui permet de comprendre que l'oubli est une destruction permanente d'un état de connaissance consiste en l'impossibilité d'un passage de l'oubli vers une connaissance ou vers la réminiscence. Dans ce cas, il ne pourrait en fait y avoir mouvement. Puisque l'oubli est une destruction de la science, il est donc un non-être. Or, il ne peut y avoir passage du non-être vers l'être excepté dans le cas de la génération. Afin qu'il y ait de nouveau passage d'un état d'ignorance vers un état de science, il ne faudrait pas un mouvement qualitatif, une altération, mais bien une génération. Il serait donc nécessaire de générer à nouveau l'état de connaissance perdu, autrement dit, un réapprentissage de cette connaissance serait nécessaire<sup>77</sup>.

---

<sup>77</sup> King 2009, 18, remarque cet aspect de l'oubli chez Aristote.

### *Quelle science est détruite par l'oubli ?*

La question de savoir quelle science est détruite par l'oubli se pose toutefois. Cette question n'a pas, à notre connaissance, été posée jusqu'à présent dans le contexte d'une étude de l'oubli physique et psychologique chez Aristote. D'une part, il faut savoir si toute science théorique ou savoir technique est passible d'oubli. D'autre part, le stade de potentialité et d'actualité de la science passible d'oubli doit être déterminé. Cette seconde question sera traitée à la section suivante.

Les passages du corpus examinés précédemment ne spécifiaient ni ne limitaient la science pouvant être détruite par l'oubli, ce qui laissait entendre que toute ἐπιστήμη,<sup>78</sup> en tant qu'elle était en présence de son contraire, l'ignorance, pouvait être oubliée.

Ce que l'on sait est que pour qu'il y ait oubli, il faut qu'il y ait déjà eu une connaissance, une ἐπιστήμη qui soit en présence de son contraire, l'ignorance. L'oubli produit l'ignorance, mais il n'en est pas l'équivalent, car il constitue une destruction, une φθορά. Il ne pourrait y avoir oubli s'il n'y avait que de l'ignorance sans aucune connaissance. Un passage de la *Rhétorique* soutient l'idée de la nécessité d'une connaissance déjà acquise pour qu'il puisse y avoir oubli. L'oubli peut se produire lorsque l'on a auparavant appris, comme l'explique Aristote dans un passage sur les lieux communs :

« Si ce qui d'ordinaire arrive postérieurement s'est produit, ce qui arrive antérieurement s'est produit aussi ; par exemple, si on a oublié une chose, c'est qu'un jour on l'a apprise (οἷον εἰ ἐπιλέλησται, καὶ ἔμαθέ ποτε τοῦτο) » (II 19, 1392b17-18).<sup>79</sup>

Notons par ailleurs qu'Aristote emploie ici le verbe μανθάνω et que dans ce passage, l'apprentissage doit avoir eu lieu avant qu'il n'y ait oubli<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> Pour une étude de la connaissance, de ses stades et genres dans les *Seconds Analytiques*, voir Bronstein 2016, 7-8 et 20 qui considère ainsi la science : « *The APo tells the story (in reverse order) of our ascent from perception to episteme, which I translate 'scientific knowledge'. Episteme is the knowledge an expert scientist possesses qua expert. The APo, on my reading, is about what scientific expertise consists in and how one becomes a scientific expert.* ».

<sup>79</sup> Traduction Chiron 2014. Texte grec établi par Ross 1959.

<sup>80</sup> Quant à la μάθησις, on s'est interrogé sur son sens chez Aristote pour postuler qu'elle se produisait lorsqu'il y avait effectivement acquisition de connaissance. Voir Bronstein 2016, 15 et n. 19 qui commente les *Seconds Analytiques* 71a1-2. Nous reviendrons sur le sens de μάθησις dans la section 1.2, *L'oubli et la réminiscence*.



L'oubli peut également détruire une science poïétique. En *Métaphysique* Θ 1047a1, dans un argument contre les Mégariques au sujet de la puissance, Aristote considère que l'oubli, le temps, ou une affection, sont des causes du fait de ne plus posséder un art, mais il ne précise pas s'il considère ces trois choses comme des synonymes ; leur énumération suggère plutôt qu'Aristote les distingue, tout en considérant que les trois entraînent la perte d'un savoir technique<sup>81</sup>. Par ailleurs, puisqu'Aristote critique les Mégariques qui nient la puissance, on pourrait également penser qu'il nie la possibilité de l'oubli, puisqu'il est en train de les réfuter pour montrer que le fait de cesser d'exercer un art ne signifie pas nécessairement qu'il ait été perdu. Ce que l'on peut offrir comme solution est qu'Aristote effectue une distinction entre le fait de ne pas exercer un art et le fait de l'oublier : comme l'oubli, ou le temps ou une affection sont des choses qui détruisent la connaissance technique, le fait de ne pas être en train d'utiliser une technique ne peut pas faire en sorte qu'elle soit détruite, parce qu'elle peut par après être de nouveau exercée. Ce ne serait toutefois pas le cas si elle avait été oubliée, car alors elle ne serait pas demeurée en puissance dans l'âme. L'oubli n'est donc pas l'équivalent de ce qui est en puissance et non en acte. Il peut survenir s'il y a déjà une science pure ou une science poïétique établie dans l'intellect. Il faut minimalement qu'il y ait eu apprentissage de connaissance pour qu'il puisse y avoir oubli.

Même sur le plan logique, Aristote considère que l'oubli appartient au genre épistémique, bien qu'il en soit différent. C'est de perte (ἀποβολή)<sup>82</sup> de science qu'il est qualifié dans un passage qui montre comment fonder une définition. Aristote explique en

---

Une autre manière de comprendre μάθησις est en tant que connaissance acquise sur la base d'une autre connaissance. Nous fondons cette interprétation sur *Rhétorique* III 10, 1410b12-14 où Aristote explique que grâce à la métaphore, le poète qui emploie la métaphore produit la μάθησις et la γνῶσις par le moyen du genre. Or, pour comprendre la métaphore et obtenir la connaissance qu'elle apporte, il faut déjà connaître ses composantes. Ici, μάθησις est jumelé à un autre terme, comme si cet autre terme permettait d'asseoir son sens dans le contexte.

<sup>81</sup> En ce qui a trait à la technique, Aristote en a déjà traité en tant que science poïétique et a affirmé qu'elle était le propre de l'homme. Voir Johansen 2017, n. 12 pour la τέχνη en tant qu'ἐπιστήμη ποιητική et Bronstein 2016, 235 n. 32 sur le fait qu'en *Métaphysique* A 1, Aristote affirme que seuls les hommes ont le λόγος et la τέχνη.

<sup>82</sup> King 2009, 17 n. 37 remarque cette définition et le fait que l'oubli soit ici une perte (ἀποβολή) de science, mais il ne traite pas des autres occurrences de l'oubli.

*Topiques* VII 3, 153b15-25, qu'en ce qui a trait à cette dernière, les contraires seront dans le même genre, quoique différents, offrant l'oubli en exemple de définition et de respect des genres en 153b27 :

« En outre, prendre appui sur les inflexions et sur les coordonnées ; nécessairement, en effet, les genres suivent des genres, et les définitions des définitions. Par exemple, si l'oubli c'est la perte d'un savoir (οἷον εἰ ἡ λήθη ἐστὶν ἀποβολὴ ἐπιστήμης), oublier ce sera perdre un savoir (καὶ τὸ ἐπιλανθάνεσθαι ἀποβάλλειν ἐπιστήμην ἔσται), et avoir oublié, avoir perdu un savoir (καὶ τὸ ἐπιλελῆσθαι ἀποβεβληκέναι ἐπιστήμην). Si donc l'on obtient un accord sur n'importe quel des points qui viennent d'être mentionnés, on l'obtiendra nécessairement aussi sur tous les autres. »<sup>83</sup>

Dans ce passage, ce n'est pas par la destruction que l'oubli est défini, mais par le fait de signifier une perte, voire une dégradation de la science comme le signifie le verbe ἀποβάλλειν<sup>84</sup>. Mais le sens de λήθη qui demeure est tout de même celui d'une affection destructrice de la science. Pour qu'il y ait oubli, il faut de même qu'il y ait déjà eu une connaissance, une ἐπιστήμη qui soit d'abord présente et ensuite détruite.

De manière concordante, Aristote affirme en I 6, 74b33-35 des *Seconds Analytiques* que si l'on ne connaît pas une chose et qu'il y a absence d'oubli de la connaissance de cette chose, cela signifie que l'on ne la connaissait pas auparavant :

« De plus, si on ne connaît pas maintenant une chose alors qu'on en possède la raison et que l'on continue d'être, la chose continuant d'être, et qu'on ne l'a pas oubliée (μὴ ἐπιλελησμένος), c'est qu'on ne la connaissait pas auparavant. »<sup>85</sup>

L'oubli suppose la connaissance préalable et il provoque des conséquences épistémiques, car il résulte en la perte, la destruction de la science que l'on détenait auparavant.

---

<sup>83</sup> Traduction Brunschwig 2014. Texte grec établi par Brunschwig 2007.

<sup>84</sup> Bailly 2000, 218. Liddell Scott 1996, 193.

<sup>85</sup> Traduction Pellegrin 2014.

Toutefois, Aristote souligne également en *Topiques* VIII 2, 157b12-16, que l'on croit difficilement à l'existence d'un véritable oubli chez autrui :

« Prenons le cas de l'oubli, de la situation de celui qui a oublié ; de fait, les gens n'accordent pas facilement que l'homme qui a perdu un savoir l'a oublié, parce que si l'objet de ce savoir a changé, l'homme a perdu le savoir, mais il ne l'a pas oublié. (οἷον ἐπὶ τῆς λήθης καὶ τοῦ ἐπιλελῆσθαι· οὐ γὰρ συγχωροῦσι τὸν ἀποβεβληκότα ἐπιστήμην ἐπιλελῆσθαι, διότι μεταπεσόντος τοῦ πράγματος ἀποβέβληκε τὴν ἐπιστήμην, ἐπιλέλησται δ' οὐ). Il faut donc dire, en retirant le cas où réside l'objection, que l'on soutient ce qui reste, c'est-à-dire que si, l'objet du savoir demeurant comme il est, on a perdu le savoir, alors on l'a oublié (οἷον εἰ διαμένοντος τοῦ πράγματος ἀποβέβληκε τὴν ἐπιστήμην, διότι ἐπιλέλησται.) »<sup>86</sup>.

Alors que l'on pourrait penser qu'il y a remise en question de la notion d'oubli en tant que perte de connaissance, Aristote confirme en fait, contre ceux qui nient qu'une connaissance qui a changé a bel et bien été perdue et oubliée, que la perte de la connaissance constitue son oubli. Le passage peut éclairer un point : à travers l'oubli, ce n'est pas la connaissance elle-même qui change. Elle ne demeure pas en l'humain sous forme modifiée, car celle-ci est détruite au sein de l'homme. C'est plutôt l'humain qui est affecté par le changement et qui le subit. Le changement affecte l'humain et provoque en lui la destruction de la science, ce qui constitue l'oubli. En effet, une connaissance auparavant acquise, une science poïétique, une science en tant que contraire de l'ignorance, ainsi que la réminiscence sont toutes passibles d'être oubliées. Nous examinerons donc davantage ce qu'Aristote entend par l'apprentissage et la réminiscence aux sections suivantes afin de voir si l'état de science qui est oubliable peut être précisé.

Ces occurrences de l'oubli ont permis de montrer qu'Aristote affirme de manière consistante que l'oubli est une perte de science et qu'il survient au sein d'un état de science. Un point de concordance entre ces divers passages du corpus est le fait que l'oubli provoque des conséquences épistémiques, car il consiste en la destruction de la science ou d'un art, c'est-à-dire d'une connaissance acquise dans l'intellect. Une question que l'on pourrait toutefois poser est celle des causes de cette destruction, c'est-à-dire que l'on

---

<sup>86</sup> Traduction Brunschwig 2014. Texte grec établi par Brunschwig 2007. Voir n. 58.

pourrait se demander pourquoi on peut oublier certaines connaissances. De manière intéressante, Aristote ne fait jamais à proprement parler la liste des raisons qui expliquent que l'on puisse à un moment ou un autre oublier. Ce qu'il établit est que des causes physiques expliquent l'oubli : le fait que la connaissance soit en présence de son contraire, l'ignorance, et qu'il y ait changement, la connaissance se voyant détruite au sein de ce phénomène de destruction partielle qu'est l'oubli.

On pourrait considérer que le manque d'exercice de la connaissance pourrait être suffisant pour expliquer le fait qu'il y ait oubli. Mais cette réponse n'est en réalité pas satisfaisante, puisqu'une des différences entre la science et la vertu est précisément le fait que l'on ne peut jamais oublier de bien faire une fois que la vertu est établie en disposition stable, alors que l'on peut oublier la science la mieux établie<sup>87</sup>. Or, c'est précisément ici que l'utilité d'un sens physique et psychologique de l'oubli se constate et que l'on peut en fait comprendre la sagesse qui se trouve implicitement derrière une conception de l'oubli en tant que destruction partielle de la science par son contraire, l'ignorance. Pour qu'il puisse y avoir destruction, il doit y avoir présence des contraires. On retrouve donc ici l'explication physique de la destruction des êtres naturels qu'Aristote présentait dans *De la longévité*, c'est-à-dire que pour peu que le feu ne soit pas en présence de son contraire, il sera indestructible. Puisque la science, sauf en acte, est toujours en présence de son contraire l'ignorance, Aristote considère qu'elle est toujours passible d'oubli. Il doit donc y avoir ignorance et un certain degré d'apprentissage et de science acquise afin que qu'il puisse y avoir oubli. Ayant donc déterminé que l'apprentissage et l'acquisition de la connaissance étaient des conditions nécessaires pour qu'il puisse y avoir oubli, examinons à présent la relation entre oubli et réminiscence.

---

<sup>87</sup> Voir Saint Thomas, *Somme théologique*, Partie II-III, Question 47 § 16 : la prudence peut-elle être perdue par l'oubli ? Broadie (2002, 287) affirme : « *And the excellent person might for some good reason let his mathematics get rusty ('forgetfulness', 17) by ceasing to exercise the skill, but there cannot be a reason he would recognize as good for ceasing to exercise excellence* ».

## 1.2 L'oubli et la réminiscence

### *La réminiscence comme destruction de l'ignorance et état de connaissance*

Lorsqu'on lit le *De memoria*, on constate que l'oubli n'y est pas mentionné<sup>88</sup>. Le vocabulaire permet en premier lieu d'effectuer ce constat, car ni le mot λήθη ni les verbes d'oubli n'y apparaissent. En second lieu, grâce à l'analyse des définitions de l'oubli à travers le corpus, on comprend aisément que les problèmes physiologiques de mémoire et de réminiscence qui sont présentés dans le traité, ainsi que les doutes face à la réalité des souvenirs, ne correspondent pas non plus à λήθη en tant que destruction de la science par son contraire, l'ignorance<sup>89</sup>. Certes, le *topos* de l'oubli auquel on pense traditionnellement est celui de l'effacement de la marque qu'a laissée l'empreinte de mémoire dans le bloc de cire, métaphore qui se retrouve et dans le *Théétète* (191e) et dans le *De memoria* (I 450a26-450b5)<sup>90</sup>. Mais dans ce dernier, les défauts de la mémoire et de la réminiscence ont des causes corporelles ou révèlent des problèmes psychologiques. Les vieillards et les très jeunes ont du mal à retenir l'empreinte du souvenir. Antiphéron d'Orée se méprend sur ses souvenirs, confondant ses fantaisies avec la réalité passée, tandis que les mélancoliques et les colériques peinent à faire la réminiscence. Mais en ce qui a trait à l'oubli, on a vu que pour Aristote, l'opposition n'était pas entre μνήμη et λήθη, mais bien entre science et réminiscence d'une part et ignorance et oubli d'autre part. Outre l'argument des genres, en ce qui a trait aux troubles de la réminiscence présentés dans le *De memoria*, Aristote traite les causes physiologiques qui la freinent, mais il n'est pas question de la destruction de la science par son contraire, ni même d'une altération de la science<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> Bloch 2007, 213. King 2009, 17 apporte aussi ce constat et l'explique du fait que l'oubli n'est pas important pour la réminiscence chez Aristote, contrairement à Platon et Plotin.

<sup>89</sup> Voir *De memoria*, I 45b1-11 sur les troubles de mémoire causés par la vieillesse ou la jeunesse ; I 451a5-7 pour le doute face à la réminiscence, et I 451a9-11 pour la confusion entre souvenirs et fantaisies. II 453a14-453b7 sur les troubles corporels qui nuisent à la réminiscence. Voir King, 2010, 119 ; Sorabji 2004, 85, pour une explication du doute face au souvenir. Dans aucun de ces cas n'y a-t-il présence d'une destruction de la science par son contraire, l'ignorance, et il n'y a donc pas oubli. Il ne sera pas question ici, des liens entre mémoire et imagination. Pour un résumé des enjeux et débats liés à ce thème, voir Nikulin 2015, 61-62.

<sup>90</sup> Voir Weinrich 1999, 17. Il aborde aussi la question de l'oubli des Idées à la naissance chez Platon, 40. Pour une interprétation de ce passage du *De memoria* et une comparaison avec Platon, voir Sorabji 2004, 5.

<sup>91</sup> Concernant les aspects corporels de la réminiscence, voir Morel 2006, 78 ; King 2009, 96. Nous reviendrons sur la question de l'influence du corps sur la réminiscence dans la partie III de cette thèse. Mais

Pourtant, Pierre d’Auvergne, dans ses *Quaestiones super De memoria et reminiscencia*, demandait s’il fallait avoir oublié une chose afin d’en faire la réminiscence<sup>92</sup>. Or dans le *De memoria*, Aristote ne fait jamais de l’oubli un prérequis de la réminiscence. S’il n’affirme pas qu’il faut avoir oublié une chose afin de pouvoir en faire la réminiscence, il n’explicite toutefois pas ce qui survient entre le moment durant lequel on a un souvenir en tête et le moment de la réminiscence de ce souvenir<sup>93</sup>. Si le texte du *De memoria* ne fournit pas de réponses quant aux liens entre la réminiscence et l’oubli, son silence concernant λήθη confirme qu’Aristote ne le conçoit pas comme le contraire de la mémoire sensitive. Une suggestion que l’analyse du sens de l’oubli permet d’émettre est que ce qui survient entre le moment de la mémoire et de la réminiscence n’est précisément pas susceptible d’oubli, car il s’agit — pour ainsi dire — de communication entre les genres psychiques. La réminiscence intellectuelle intervient pour retrouver le souvenir ou l’image sensitifs qu’elle recherche, le genre intellectuel et le genre sensitif participant simultanément à ce travail de rappel. Cette compréhension est d’autant plus plausible que si Aristote délimite bien les genres psychiques, il ne considère toutefois pas l’âme en tant que parties strictement divisées comme le fait Platon<sup>94</sup>. L’oubli, de manière différente, est une destruction qui survient parce que les contraires, un état épistémique et l’ignorance, se

---

cela n’empêche pas que ce traitement soit effectué par une fonction intellectuelle. Comme nous allons le voir, la réminiscence constitue bien un état épistémique, tout comme l’apprentissage, mais les deux se distinguent.

<sup>92</sup> Pour les questions de Pierre d’Auvergne et une édition commentée, voir Bloch 2008, et Bloch 2007, 209-218. Il s’agit de la onzième question.

<sup>93</sup> Sorabji 2004, 92, explique relativement à *De memoria* II 451b2-5 : « *But Aristotle seems to be aware that one will not necessarily lose dispositional knowledge prior to recollection. For if the recollection search is going well, a man has the ability to move of his own accord on to the next image (452a4-6. And Aristotle allows that in some cases one has memory at the time of the search (see note on 452a7). Plato too acknowledges that it is not exclusively, but only ‘especially’, after forgetting that recollection occurs (Phaedo 73<sup>e</sup>)* ». Voir aussi, toujours chez Sorabji 2004, 41 : « *Recollection, however, presupposes a gap, during which the perception or knowledge is lost (451a31-b6)* ». Selon Sorabji, la différence entre apprentissage et réminiscence chez Aristote pourrait tenir à la question de ce qui est découvert ou non, nuance que faisaient les Grecs. Voir sur ce point la question 14 de Pierre d’Auvergne, dans Bloch 2007, 209. Comme nous l’ajoutons pour notre part, l’écart entre le souvenir et la réminiscence n’est toutefois pas une destruction ni une perte de la science au sens de l’oubli. Rien n’empêche, comme nous le suggérerons, de perdre les souvenirs de vue, autrement dit de les avoir en puissance, ce qui ne constitue toutefois pas un oubli. King 2009, 17, remarque qu’Aristote n’explique pas ce qui arrive dans l’âme entre le temps d’un apprentissage initial et la réminiscence de cet apprentissage. Il note qu’Aristote n’explicite pas ce qui, au juste, survient entre le moment d’une chose auparavant connue et le moment de sa réminiscence. Bloch, 2007, 213, mentionne qu’Aristote ne parle pas d’objets oubliés dans le *De memoria*.

<sup>94</sup> Sur la conception de l’âme chez Aristote par rapport à Platon et le refus d’une division de l’âme menant à une division à l’infini par Aristote, voir Bastit 1996, 17.

trouvent en présence l'un de l'autre au sein du même genre intellectuel. Mais le travail s'effectuant entre la mémoire et la réminiscence n'aurait rien d'une destruction, puisqu'il permettrait à l'inverse de conserver la mémoire (*De memoria* I 451a12-13).

Indépendamment de cette suggestion, ce qui est certain est qu'au regard d'une conception de l'oubli en tant que destruction de la science, le processus de réminiscence des souvenirs et des connaissances antérieures ne pourrait à aucun moment impliquer qu'il y ait eu oubli. Comme nous le verrons au chapitre VI de la partie III (section 6.5 - Les mouvements comme moyens de réminiscence), la réminiscence implique des mouvements en vue d'une fin déterminée par l'intellect. Or, le fait qu'il y ait oubli signifie que la connaissance recherchée aurait préalablement été détruite. Ce qui serait requis serait donc le réapprentissage, afin que la connaissance soit générée à nouveau, et non la réminiscence. Or, puisque le *De memoria* effectue une distinction entre apprendre à nouveau et réminiscence, il convient de l'examiner afin de voir si elle permet d'infirmer ou de confirmer cette hypothèse. Cette distinction pourrait en outre apporter un éclairage sur la conception de la réminiscence face à l'oubli, puisque les deux ne pourraient intervenir qu'après qu'il y ait eu apprentissage initial<sup>95</sup>. En effet, pour qu'il y ait réminiscence, une connaissance ou une perception doit être présente dans l'âme afin de pouvoir être retrouvée par le fait de se remémorer<sup>96</sup>, et pour qu'il y ait oubli, une connaissance doit déjà avoir été apprise et être en présence de son contraire, l'ignorance. Cet examen pourrait enfin offrir une aide en ce qui a trait à la localisation de  $\lambda\eta\theta\eta$  dans l'intellect.

---

<sup>95</sup> Sur la distinction apprentissage-remémoration, voir Sorabji 2004, 12 et 37-40. Nous reviendrons sur les divers types de réminiscence dans la partie III de cette thèse. Voir Sorabji 2004, 42 ; Morel 1997, 136 ; King, 2009, 98, distingue la réminiscence habituelle et nécessaire, et il y aurait même une réminiscence accidentelle selon King 2009, 101 ; Nikulin 2015, 67-68. Dans une optique autre que celle de la présente étude considérant les liens entre réminiscence et images, voir Morel 2006, 67.

<sup>96</sup> Voir II 451b2-5, et le commentaire de Sorabji 2004, 37-39, sur cette définition de la réminiscence, sur la différence entre apprentissage et réminiscence dans les *Premiers Analytiques* 67a8-27 et *Seconds Analytiques* 71a30-b8, ainsi que sur la distinction entre le fait de réapprendre et de se remémorer en *De memoria* II 451b6-10 et II 452a4-12 comparé à Platon, *Ménon* 85d, *Phédon* 75e, *Philèbe* 34b-c. Platon considère la réminiscence comme un apprentissage. Mais si Sorabji considère qu'Aristote a tort de distinguer la réminiscence et le réapprentissage sur la base du fait que la première est intérieure et que la seconde requiert une aide extérieure, nous montrons pour notre part qu'au regard de l'oubli en tant que destruction de la science permanente, la distinction se justifie si elle est comprise comme portant sur des états épistémiques distincts. Voir King 2009, 90 sur la différence entre Platon et Aristote en ce qui a trait à l'apprentissage et la réminiscence ; Verbeke 1985, 372. Voir aussi Burnyeat 2002, 53-55 n. 73 sur l'apprentissage comme une destruction particulière de l'ignorance et signifiant apprendre ou comprendre, en parallèle à Platon, Burnyeat expliquant que l'apprentissage est un processus graduel qui a lieu par étapes successives.

Ce qui apparaissait au sujet de la réminiscence et de l'oubli en 2, 465a20-24 dans *De la longévité*, était que si la science était le contraire de l'ignorance, et que la destruction de la science était l'oubli, l'ignorance se voyait détruite par l'ἀνάμνησις et la μάθησις. En *Physique* V 2, 225b31-33, l'ἀνάμνησις s'entendait plutôt au sens de la science comme contraire de l'ignorance, puisqu'elle était détruite par l'oubli. Comment concilier ces deux sens de la réminiscence et comprendre sa relation à l'oubli ? Si la réminiscence est une destruction de l'ignorance tout autant que l'apprentissage selon *De la longévité*, dans le *De memoria*, Aristote effectue à plusieurs reprises la distinction entre l'ἀνάμνησις et le verbe μανθάνω, la première consistant en le rappel d'une chose auparavant apprise ou perçue qu'Aristote qualifie de sorte de déduction et de recherche, et le second étant l'apprentissage et le processus d'acquisition de la connaissance<sup>97</sup>.

En *De memoria* II 452a4-6, la réminiscence et le fait d'apprendre à nouveau se distinguent du fait que la première permet de déduire soi-même un point à partir d'un autre, grâce à un point de départ et à une capacité de mouvements dans des directions différentes (II 453a11)<sup>98</sup>. Sans entrer dans une analyse vouée aux emplois de ce mot et de ses verbes

---

<sup>97</sup> Voir *De Memoria et Reminiscentia* II 451b5-10. Comme nous le verrons, Aristote compare la réminiscence à un syllogisme et considère que seuls les humains ont cette capacité (*De memoria* II 453a6-9), tandis que la mémoire est localisée dans la partie sensitive de l'âme (*De memoria* I 450a23-24). En 488b24-26 de *l'Histoire des animaux*, Aristote affirme que seuls les hommes ont la délibération et la réminiscence. « Mais, parmi les animaux, seul l'être humain est capable de délibération. Plusieurs participent à la mémoire (μνήμη) et à la capacité d'apprendre, mais aucun autre ne peut avoir de réminiscence (ἀναμνήσκεσθαι), sinon l'être humain. », traduction Pellegrin 2014. Selon les *Seconds Analytiques* en I 31, 87b35, il n'y a « pas de savoir scientifique à travers la perception » traduction Pellegrin 2014. Bloch 2007, 72-73, insiste sur le fait que la réminiscence est une déduction et une recherche de par ses mouvements partant d'un point de départ et allant de point en point jusqu'à temps d'avoir retrouvé l'objet recherché. Il explique 75 : « *If we retain the object (image) reached, it may become the state of memory, if not, we will lose it and will have to recollect it again or relearn it, if it is later needed* ». Ce que l'on peut ajouter est que puisque la remémoration part précisément d'un point acquis grâce à l'apprentissage, la réminiscence ne s'effectuera que grâce à cet acquis. Si ce point de départ a été oublié, pour qu'il puisse y avoir réminiscence, il devra être réappris.

<sup>98</sup> Sorabji 2004, 38, qualifie le fait que la réminiscence soit un syllogisme d'« association d'idées ». Ce que l'on peut ajouter est qu'en considérant les *Seconds Analytiques* 71a25-30, où Aristote explique la différence entre le syllogisme et la réminiscence, on comprend que la réminiscence procède par inférence, tandis que l'apprentissage vise l'acquisition des points dont la réminiscence se servirait pour faire ses déductions. L'idée de mouvement est explicite dans l'étude que fait Aristote de la réminiscence dans le *De Memoria*, notamment en II 452b22-25. Voir Morel 2006, 67 sur la réminiscence et les mouvements. L'importance du mouvement relativement à la réminiscence est soulignée par Bloch 2007, 72-73 qui insiste sur le caractère actif et intellectuel de la réminiscence comme syllogisme et recherche à partir d'un point dans une série en suivant le mouvement naturel d'occurrence des choses dont on veut se souvenir.



dans le corpus, μάθησις et μανθάνω sont employés avec un autre terme qui précise leur sens en l'occurrence. L'apprentissage, dans le *De memoria*, se distingue précisément de la réminiscence en ce qu'il ne permet pas le souvenir, car l'âme n'a pas encore de principe formé en elle lorsqu'elle apprend grâce à une aide extérieure. La présence ou l'absence d'une aide extérieure est ce qui distingue fondamentalement ἀνάμνησις et μάθησις, ce que l'on peut comprendre ainsi : au contraire de l'apprentissage, le propre de la réminiscence est de pouvoir rappeler un souvenir ou une connaissance si, et seulement s'il y a déjà eu acquisition de souvenir ou apprentissage et qu'elle n'a pas été oubliée. La réminiscence a donc besoin qu'il y ait eu au préalable un apprentissage de connaissance pour pouvoir faire une déduction à partir d'elle. La distinction entre apprentissage et réminiscence basée sur l'aide extérieure renvoie par ailleurs à une distinction de stades de la connaissance : l'apprentissage requiert un guide extérieur permettant d'intérioriser la science, tandis que la réminiscence est la capacité de redonner accès à ce que l'on connaissait déjà, et ce, par la seule force de l'âme qui n'a pas besoin d'avoir recours à un rappel autre qu'elle-même, comme à un livre ou à un enseignant. La réminiscence constitue donc, selon le *De memoria*, un stade de connaissance plus avancé que l'apprentissage, car elle présuppose que ce stade a déjà eu lieu d'une part, et elle requiert aussi pour avoir lieu que cette connaissance n'ait pas été oubliée d'autre part.

En tant que capacité de retrouver par elle-même une connaissance, la réminiscence serait donc une destruction de l'ignorance dans son acte de remémoration. En tant que le fait d'avoir retrouvé une connaissance auparavant apprise et de la contempler, la réminiscence serait un état épistémique. Par ailleurs, une suggestion de solution face au problème de savoir à quel stade de connaissance l'oubli correspondrait serait de considérer que sur le plan logique, l'oubli détruirait nécessairement un stade de connaissance antérieur lorsqu'il effectuerait la destruction d'un stade de connaissance postérieur, pour reprendre la leçon qu'Aristote donnait sur l'oubli et l'apprentissage en II 19, 1392b17-18 de la *Rhétorique*. Si l'oubli effectue la destruction d'un état épistémique qui est assez avancé pour que l'âme puisse en faire la remémoration et en ait la réminiscence, et que cette destruction est permanente, alors l'apprentissage initial de la connaissance détruite sera également éliminé. Autrement dit, la réacquisition complète de cette connaissance sera nécessaire afin

de la ravoir. On peut déduire de ce dernier argument que l'oubli, en détruisant la réminiscence de la connaissance, constitue également la destruction de l'apprentissage de la connaissance : s'il ne peut y avoir réminiscence de ce que l'on a auparavant appris, la μάθησις qui avait eu lieu concernant cette connaissance est également détruite.

Le fait de se remémorer les connaissances doit donc porter sur des connaissances qui ont dépassé le stade de la μάθησις et qui doivent être de l'ordre de la potentialité activable dans l'intellect. La réminiscence permettrait ainsi de détruire l'état d'ignorance intermédiaire se localisant entre une connaissance en potentialité et une connaissance actualisée lors de sa contemplation. En tant qu'opposé de la réminiscence, l'oubli porterait donc aussi sur cet état intermédiaire de connaissance.

Mais si une réminiscence au sens d'un état de connaissance retrouvé est passible de destruction, la capacité de l'âme de faire l'ἀνάμνησις demeurerait au contraire intacte, de même que la capacité d'apprendre. La destruction de la science aurait pour conséquence que ce serait un état épistémique remémoré qui ne pourrait plus être actualisé. La capacité de posséder une science et de faire la remémoration ne serait cependant pas ce qui serait détruit par l'oubli, puisque ce dernier consiste en une destruction partielle qui laisse le substrat intact. Ce ne serait donc pas la capacité de réminiscence comme telle que l'oubli détruirait, puisque celle-ci consisterait en le substrat possédant un état épistémique, mais seulement la possibilité de la remémoration d'une connaissance particulière. Par ailleurs, comme l'oubli laisserait la capacité d'apprendre intacte, l'intellect posséderait toujours en lui ce qu'Aristote pourrait qualifier de résidu de science en tant que contraire de l'ignorance.

Mentionnons que l'étude de l'oubli en lien au *De memoria* n'est pas encore complétée. Nous y reviendrons après avoir analysé le traité sur la mémoire et la réminiscence, car en examinant les troubles de mémoire et de réminiscence en profondeur, il sera aisé de constater qu'Aristote ne les considère pas comme de l'oubli, bien que l'effacement de la trace de mémoire dans le bloc de cire soit un lieu commun de λήθη<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Weinrich 1999, 17.

### *Occurrences remettant en cause l'oubli épistémique*

S'il a été suggéré qu'il y avait opposition entre oubli et réminiscence en tant qu'ils appartiennent tous deux au genre épistémique, il faut toutefois remarquer que dans *De la génération et de la corruption*, μνήμη et λήθη sont tous deux mentionnés dans le cadre d'affections de l'âme en II 6, 334a10-12. En considérant bien le passage, on constate cependant qu'Aristote ne les oppose pas. Les deux sont mentionnés dans une réfutation d'Empédocle. Plutôt que de ne présenter sa propre conception de l'oubli, l'objectif premier d'Aristote serait donc la critique de son prédécesseur.

En *Métaphysique* Λ 8, 1073a17-18, dans un passage où il examine la question de la substance, Aristote emploie les verbes λανθάνειν et μεμνήσθαι. Ce passage ne porte pas sur une étude de l'oubli, mais de la substance, et Aristote est en train d'affirmer que cette question ne doit pas passer inaperçue, et qu'il faut aussi rappeler ce que les autres ont affirmé à ce sujet. L'emploi de ces verbes a lieu dans le langage courant. Cet emploi ne contredit pas l'hypothèse d'un oubli en tant que destruction de la science dans l'intellect. Il s'agit plutôt dans ce passage du fait de ne pas oublier un sujet dont les autres philosophes ont parlé et de se souvenir de ce que ces autres philosophes ont dit. Indépendamment du sens que l'on prête à μεμνήσθαι,<sup>100</sup> Aristote affirme qu'il ne faut pas oublier ou encore ignorer un sujet, et donc il n'y a pas ici une destruction de la science en cours, mais un rappel quant à l'importance du fait de se souvenir.

Malgré ces deux occurrences, on peut considérer que dans les extraits que nous avons analysés, Aristote se penche expressément sur la question de l'oubli comme la destruction de la science et de la réminiscence ainsi que de l'apprentissage comme états épistémiques. La définition de l'oubli en tant que destruction permanente d'un état de connaissance dans l'intellect est soutenue par la majorité des textes dans lesquels l'oubli est traité.

---

<sup>100</sup> Sur le sens de μεμνήσθαι et μνημονεύειν voir Sorabji 2004, 1 ; King 2009 13 n. 23 ; et dans une optique différente Bloch 2007, 103 pour une analyse de ce verbe et de l'étymologie des verbes de mémoires et de leur sens par rapport à la réminiscence dans le *De memoria*. Voir également Ross (1973, 244) qui contraste μνημονεύειν et ἀναμνήσκεσθαι. Le premier correspond à la mémoire et au fait de se souvenir activement. Le second signifie la recherche de la mémoire.

Une autre occurrence intéressante du verbe λανθάνω apparaît par ailleurs en 519a9 de l'*Histoire des animaux*. Aristote y explique que certains oiseaux ont un plumage qui change de couleur, de sorte que si l'on n'a pas l'habitude de les voir, on les oublie. La connaissance des oiseaux semble ici passible d'oubli en raison de l'absence d'exercice qui fait place à la croissance de l'ignorance qui finit par la détruire.

Certaines conclusions peuvent à présent être tirées sur la nature de l'oubli, sa localisation dans l'âme et les conditions nécessaires pour qu'il se produise. L'oubli se produit parce que la science a, au sein de la même partie de l'âme intellectuelle dans laquelle elle réside, un contraire, l'ignorance. Pour qu'il y ait λήθη, il faut qu'il y ait eu préalablement acquisition et possession de la science ou d'un art. L'oubli est donc une destruction de la science qui se limite à cette dernière. Il survient probablement lorsque la science n'est pas en acte, comme nous le verrons. Tout comme la science est détruite de manière permanente par l'oubli, de même, la réminiscence, en tant qu'elle représente dans l'âme un état de connaissance, sera détruite de manière permanente. La science devra donc être à nouveau acquise avant qu'il puisse y en avoir réminiscence, et l'intellect devra à nouveau former la remémoration de la science acquise. Une connaissance acquise est du reste aussi susceptible d'oubli en elle-même. Non seulement la science comme telle est-elle visée par l'oubli, mais aussi la connaissance poïétique. Sur le plan physiologique et psychologique, l'oubli survient à la suite d'un changement sur le plan qualitatif au sein de celui qui le vit, l'état cognitif de ce dernier se trouvant affecté et transformé, son état de science étant détruit. L'oubli se comprend donc comme la conséquence d'un changement pouvant affecter l'homme ou la femme de science.

### **1.3 - L'oubli dans le triple schème de la connaissance**

Sur la base des définitions de λήθη examinées précédemment, la suggestion faite concernant la connaissance détruite était qu'elle consistait en un état de connaissance préalablement acquise, intermédiaire, mais non exercée, donc en potentialité et non en acte. Dans cette section, on verra que certains aspects du triple schème de la connaissance tels

qu'ils apparaissent en *De anima* II 5 permettent de soutenir cette suggestion. Déterminer quel état de connaissance l'oubli détruit peut bénéficier des études qui abordent le thème de ce qui détruit la connaissance ; ce faisant la nature de l'oubli peut également devenir plus claire et sa localisation dans l'âme peut être davantage précisée. L'oubli est en effet brièvement mentionné par Burnyeat et Heinaman à titre d'exemple d'une altération destructive, dans le cadre d'un examen de *De anima* II 5.<sup>101</sup>

Dans cette section du *De anima*, Aristote se penche sur l'opinion selon laquelle la sensation est une ἀλλοίωσις τις et il examine la différence entre cette dernière et l'ἀλλοίωσις simpliciter<sup>102</sup>. Dans le but de déterminer en quoi consiste l'altération de la sensation, Aristote y présente une comparaison entre la sensation et la science, incluant ce que l'on nomme couramment le « triple schème »<sup>103</sup> des états et des activités de cette dernière. L'objectif étant d'offrir une définition de la nature de l'oubli, cette section présente la manière dont Burnyeat et Heinaman donnent l'oubli en exemple, et elle considère la position de Bowin sur l'altération destructrice relativement à celle de ces derniers, même si Bowin ne mentionne pas l'oubli. L'analyse des occurrences de l'oubli dans le corpus permettra de constater qu'il échappe à la classification d'altération destructrice telle que ces trois interprètes la décrivent. L'oubli est une destruction propre à la science. De ce point de vue, il est exceptionnel et *sui generis* conformément à ce qu'Aristote explique dans *De la longévité*.

---

<sup>101</sup> Le débat sur *De anima* II 5 porte sur les changements et altérations applicables ou non à la sensation. Nous ne tenterons pas de résoudre cette question, ni même n'offrirons d'interprétation sortant du cadre de la définition de l'oubli, c'est-à-dire que nous ne prétendrons pas redéfinir les types de mouvements pouvant intervenir au sein du triple schème.

<sup>102</sup> Voir Bowin, 2011, 138 pour une explication sur ce point, généralement présumé, comme il l'affirme, et qui présente le contexte de la discussion en *De anima* II 5 ainsi que les positions de Burnyeat et de Heinaman. Voir aussi Bodéüs 1993, 159 n. 5 sur le fait qu'Aristote considère cette opinion « inadéquate » pour exprimer comment la sensation est altérée.

<sup>103</sup> Voir Burnyeat 2002, 48.

*Positions de Burnyeat, Heinaman et Bowin sur l'oubli et l'altération destructrice en De anima II 5 : Apport d'un point de vue tenant compte des définitions de l'oubli*

D'après Burnyeat, le triple schème se comprend comme une déclinaison des significations de la connaissance selon ses stades au sein de l'intellect<sup>104</sup>. La connaissance se présente d'abord comme une *ἐξις* naturelle, c'est-à-dire comme une capacité innée de l'intellect qui peut connaître en tant qu'il possède la raison, ensuite comme une *ἐξις* acquise et établie grâce à l'apprentissage d'une habileté que l'on peut exercer, et comportant donc un acte d'apprentissage (qui est aussi une forme d'acte qui n'a pas encore atteint sa fin ultime). Celui qui connaît est celui qui passe de la première potentialité à la deuxième en passant d'une condition à son contraire : de l'ignorance à la connaissance. À ce stade, le connaisseur est ignorant en raison du fait qu'il n'est qu'un apprenti, et qu'il ne maîtrise pas encore tous les aspects de sa discipline. Burnyeat contraste ce stade de connaissance qui est une potentialité d'être une personne qui connaît au troisième stade dans lequel une personne possède et exerce la connaissance (II 5, 417a30-b2). À ce stade on exercerait la connaissance acquise, qui serait en acte à travers la contemplation.

Aristote emploierait donc dans cette déclinaison différents sens de la connaissance, la connaissance du troisième stade n'ayant pas pour contraire la même ignorance que celle du deuxième. Les deux seraient des connaissances, mais si la deuxième ne l'était qu'en potentialité, la troisième le serait en acte, explique Burnyeat, et elle constituerait une préservation de la connaissance en potentialité et non une destruction de l'ignorance. La raison d'après Burnyeat serait qu'en fait il n'y aurait pas de changement ordinaire, d'altération sans les contraires. Or, il n'y aurait pas de contraire de la connaissance en potentialité à la connaissance en acte. Mais il s'agirait d'une forme d'altération — préservative — parce que les états épistémiques sont des dispositions, poursuit Burnyeat, qui appartiennent à la catégorie de la qualité. L'altération ordinaire, d'après Burnyeat, constituerait un changement en une condition négative, la qualité présente étant remplacée

---

<sup>104</sup> L'objectif de Burnyeat est de montrer que la sensation, qualifiée d'*ἀλλοίωσις τις* en II 5, 216a34, serait une altération particulière, distincte des autres altérations qu'Aristote évoque. Voir Burnyeat 2002, 50, pour sa déclinaison du triple schème ainsi que 53-55 et 62.

par une autre, pouvant être temporaire, comme le fait d'être chaud ou froid, les deux ayant le potentiel de devenir l'autre. La connaissance quant à elle, lorsqu'elle se transformerait de la capacité d'apprendre à son potentiel, ne serait pas un état transitoire, car quelque chose aurait été acquis et demeurerait dans l'intellect. Cet acquis de connaissance, explique Burnyeat, deviendrait un état normal, et sa perte, qui pourrait survenir à travers son absence d'exercice, son oubli ou la maladie, résulterait en un état de retour à l'ignorance, ce qui ne constituerait pas une circonstance normale au sein du triple schème<sup>105</sup>. L'analyse de Burnyeat, qui n'a pas pour objectif de traiter de la définition de l'oubli, souligne cependant que l'oubli comporte un caractère exceptionnel. L'état de connaissance, pour Aristote, n'en serait pas un qui aurait pour habitude d'oublier.

L'interprétation de Burnyeat affirme également que la science, parvenue à un certain stade d'acquisition, n'est pas une altération ordinaire, car le mouvement ne se fait plus de contraire à contraire (de l'ignorance à la science), mais de potentialités de connaissance à des actes de connaissance. Ne pas tenir compte de la présence des contraires au sein de l'état épistémique sera précisément ce en quoi Heinaman critiquera Burnyeat, comme on le verra ci-dessous. Toutefois, sans même passer par l'interprétation de Heinaman, une remarque s'impose. Aristote a bien affirmé dans *De la longévité* que l'oubli était une destruction de la connaissance parce que celle-ci avait un contraire. Et comme on l'a vu, il a clairement établi que l'oubli exigerait la présence d'une connaissance acquise et de son contraire, ce qui provoquait nécessairement le changement. C'est parce que la connaissance ne peut constamment être en acte, et que l'ignorance, au sens intermédiaire du terme, demeure dans l'intellect soit en diminuant lorsqu'il y a activation de connaissance, soit en s'accroissant lorsqu'elle se perd, que l'oubli est possible. Ce que l'on pourrait donc ajouter serait que l'analyse de Burnyeat s'appliquerait à l'oubli en tant qu'altération qualitative au sein du substrat entier, mais qu'elle refuserait de considérer l'autre optique qu'Aristote considérait de lui-même en *De la génération et de la corruption* (I 4), qui serait l'oubli en tant que destruction partielle de la science. D'un point de vue, l'oubli serait une altération

---

<sup>105</sup> Burnyeat 2002, 62 : « *This is not to deny that knowers can lose their knowledge –through disuses, forgetfulness, disease, etc.–but to insist that knowledge is not a potentiality to be ignorant as before in the way warmth is a potentiality to be cold again. Knowledge, like virtue, like life itself, is a potentiality of a different type.* »

qualitative de la science qui serait altérée, de l'autre point de vue, il serait une destruction partielle de la science qui serait perdue. Mais dans les deux cas, la spécificité de son altération s'expliquerait du fait que selon *De la longévité*, il serait une destruction propre à la science, car il ne s'appliquerait à rien d'autre qu'à cette dernière. Ce que l'on peut toutefois retenir de l'analyse de Burnyeat est que l'oubli ne représente pas le mode de fonctionnement usuel de l'intellect chez Aristote. Comme on le voit à présent, Heinaman quant à lui insiste sur le fait que les contraires de la science et de l'ignorance peuvent être dits présents à chaque stade de la connaissance.

Dans son article « Actuality, Potentiality and *De anima* II.5 », Heinaman considère qu'alors que pour Burnyeat le passage traite des transitions entre les états et les actes, c'est plutôt de ces états et de ces actes qu'il est question. D'après Heinaman, Burnyeat ne tiendrait pas compte du fait qu'à chaque type de connaissance correspondrait un type d'ignorance, puisque les *Topiques* 114b9-11, 147a17-18 expliqueraient qu'une définition d'une chose possédant un contraire, comme la connaissance, comporterait en elle-même la définition de son contraire<sup>106</sup>. Il y aurait donc trois types de connaissance et d'ignorance. Le premier type de connaissance consisterait en la capacité d'apprendre, son contraire consistant en l'ἄγνοια en tant que privation et absence de la faculté de pensée et donc de capacité d'apprendre, tel qu'Aristote l'affirme en *Métaphysique* H 1052a2-4. Le deuxième type de connaissance consisterait en l'altération menant à l'acquisition de la connaissance, celle détruisant une absence de connaissance dans l'âme. Le deuxième type de connaissance ne serait ni exercée ni en acte. L'ignorance correspondant à ce deuxième type, qui consisterait dans le fait que cette connaissance ne soit pas en acte, serait une ἄγνοια contraire à la connaissance du troisième stade. Celle-ci serait en acte, car il s'agirait de la contemplation de la connaissance acquise au deuxième stade. Il n'y aurait pas d'altération extraordinaire impliquant une absence de contraires ni d'altération extraordinaire préservatrice, comme le pense Burnyeat, affirme Heinaman, car il y aurait bel et bien des contraires aux deuxième et troisième stades de connaissance, c'est-à-dire différents sens de l'ignorance et de la connaissance selon Aristote. Puisqu'il y aurait présence d'extrémités qui pourraient être pensées tant comme identiques que comme

---

<sup>106</sup> Voir Heinaman 2007, 151 n. 22 et 152-155.



contraires, cela signifierait qu'il y aurait altération ordinaire. L'altération qui se produirait entre la capacité d'apprendre, le premier état de connaissance, et l'acquisition d'une connaissance, deuxième état de connaissance serait un « développement positif de la nature du sujet »<sup>107</sup>, le fait d'apprendre étant le contraire d'une φθορά (*Physique* IV 12, 221a30-b2). Ce ne serait pas une chose destructrice bien que le point de départ, l'ignorance correspondant au deuxième type de connaissance qui est une absence de connaissance acquise, soit détruit. Ce qui serait une destruction, ce serait le fait d'oublier, le retour à l'ignorance comme absence de connaissance à partir de la connaissance de deuxième type, celle qui avait été acquise, ce qui serait une mauvaise chose<sup>108</sup>.

Indépendamment de sa critique de Burnyeat, Heinaman considère aussi que l'oubli est une destruction d'une connaissance qui a été acquise. Il détermine qu'il doit y avoir eu acquisition de connaissance lors d'un premier stade avant qu'il n'y ait même la possibilité d'oublier cette connaissance. Il va plus loin, en considérant qu'une telle perte est une destruction de la connaissance à son deuxième stade, et qu'elle est un mal. Comme Heinaman l'a toutefois souligné, *De anima* II 5 ne présente pas l'oubli en exemple, mais il considère qu'il tombe dans la classe des développements négatifs et contraires à la nature d'une chose affectée par le changement.

Ce que l'on peut ajouter est que dans *De la longévité*, Aristote n'exclut pas la possibilité qu'il y ait, là où une chose se trouve, absence de son contraire, et donc indestructibilité de cette chose, si ce n'est que par le résidu de son contraire ou par l'environnement. Le cas de la connaissance acquise pourrait avoir le potentiel non seulement de se préserver grâce à son actualisation par la contemplation au troisième stade, mais aussi de s'accroître grâce au travail d'acquisition effectué par la connaissance du deuxième stade. Elle serait de la sorte de moins en moins sujette à l'oubli, puisque son contraire, l'ignorance, serait de moins

---

<sup>107</sup> Heinaman 2007 171. Notre traduction.

<sup>108</sup> Heinaman 2007, 72 : « *What would be destructive for the subject would be a return to ignorance 2 from knowledge 2, forgetting* ». Voir aussi Heinaman 2007, 175 sur les changements positifs améliorant la nature et les mouvements négatifs qui sont mauvais pour la nature de par la destruction et les pertes qu'ils provoquent, et (181) sur ce dernier point. Heinaman (2007, 175-176) ajoute : « *De Anima 417b2-16 gives no examples of negative developments contrary to a thing's nature, but forgetting what one knows 2 and becoming ill or vicious would fall into this class.* »

en moins présent, quoique la possibilité d'oublier demeure toujours en raison de la présence d'un résidu d'ignorance, la connaissance ne pouvant continuellement être en acte.

Il est également utile de considérer l'apport de Bowin sur la *φθορά* en *De anima* II 5, 417b3, puisque l'oubli consiste en une *φθορά* selon *De la longévité*. Bowin ne mentionne jamais l'oubli en exemple dans son article « Aristote on various types of alteration in *De anima* II 5 ». Mais selon Bowin, la *φθορά* mentionnée en *De anima* II 5, 417b3 consisterait en une altération destructrice qui serait neutre parce qu'elle ne causerait ni de bon ni de mauvais effet sur l'âme. Si Heinaman croyait que le fait qu'Aristote emploie *φθορά* pour décrire la perte d'une disposition naturelle en *Métaphysique* H 5, 1044b33 impliquait sa caractérisation en mal, cela ne signifierait pas que ce sens soit présent en *De anima* II 5, 417b3. Dans ce passage du *De anima*, Aristote ne ferait que discuter de la destruction de contraires naturels ou non par les contraires<sup>109</sup>. Étant neutres, les affections destructrices ne correspondraient ni aux premières transitions, qui sont des apparitions de disposition ou facultés naturelles, ni aux deuxièmes transitions, qui représentent la transition d'une disposition naturelle acquise vers son activité, comme le passage de la connaissance acquise à sa contemplation ou le passage de la sensation à l'acte de percevoir. Une affection destructrice ne correspondrait pas au groupe des altérations privatives non naturelles qui par un changement privent d'une capacité. Une affection destructrice ne correspondrait pas non plus au groupe des altérations non ordinaires qui sont naturelles et qui apportent un changement vers la création d'une disposition naturelle.

Comme on l'a vu, Aristote a de fait affirmé que ce qui pouvait être décrit comme la génération d'une personne possédant la connaissance était une altération, et c'était parce que cette altération survenait de par la présence des contraires et produisait un changement de qualité qu'elle en était une, comportant un pâtir et un agir. L'oubli pourrait donc entrer dans la catégorie d'altération destructrice neutre de Bowin. Mais pour le réitérer, ce qui en freine ultimement la classification est le fait que bien que l'oubli soit une altération sur le plan général du substrat, il est seul au sein de son genre, étant une destruction propre à la science acquise. Bowin considère par ailleurs qu'une altération destructrice est neutre,

---

<sup>109</sup> Bowin, 2011, 149 et entre autres 159 pour la présentation de ses arguments et de son interprétation.

reprochant à Heinaman le fait qu'Aristote ne précise pas textuellement que cette catégorie d'altérations consiste en un mal. Or, les définitions de l'oubli ne semblent pas à proprement parler neutres, puisque l'oubli apparaît toujours dans le contexte des analyses d'Aristote sur la destruction et le changement, analyses dont Bowin ne discute pas, puisque cela ne constitue pas l'objectif de son étude. Il est toutefois aussi possible d'affirmer qu'Aristote, puisqu'il examine une question physique ou psychologique, ne se prononce pas pour qualifier en bien ou en mal l'oubli. Mais ceci ne signifie pas qu'il soit neutre à son égard, car tout au moins il considère qu'il y a oubli lorsque la science est détruite et que par conséquent, il représente une perte<sup>110</sup>.

*Interprétation suggérée de l'oubli en tant que destruction de la science et sa localisation dans le triple schème s'il advient*

*A priori*, on constate à la lecture de *De anima* II 5 que λήθη n'est pas mentionné par Aristote dans sa comparaison entre sensation et connaissance. Cette absence est en elle-même significative, car elle montre d'une part qu'Aristote ne considère pas que l'oubli fasse partie intégrante du processus d'acquisition et de contemplation de la connaissance activée. Ce point confirme d'autre part le caractère exceptionnel de l'oubli qui apparaît comme une erreur au sein du processus de déploiement de la connaissance dans l'intellect. Cette forme de destruction de la science serait donc non seulement limitée à un état, mais elle serait aussi exceptionnelle. Toutefois, refaire le triple schème en tenant compte des occurrences de l'oubli pourrait nous permettre de mieux comprendre à quel moment il pourrait survenir au sein de la connaissance.

La connaissance telle que présentée en *De anima* II 5 possède trois stades, comme nous venons de le voir :

- la capacité de connaître ;
- l'acquisition de la connaissance ;

---

<sup>110</sup> L'oubli de la science est mentionné notamment en II 7, 1100b17 et VI 5, 1140b29 de l'*Éthique à Nicomaque*, pour faire ressortir la stabilité de la vertu.

-la connaissance en acte lorsqu'elle est contemplée<sup>111</sup>.

À chacun de ces stades correspond une δύναμις, une altération et une ἐνέργεια. Le premier stade, qui correspond à la capacité de connaître, se trouve dans le νοῦς<sup>112</sup>. En tant que disposition naturelle et innée chez l'humain, ce n'est pas elle qu'Aristote décrit lorsqu'il considère que l'oubli est une destruction de la science, car l'oubli est une destruction partielle qui n'affecte pas le substrat. Puisque l'oubli est une destruction de la science qui laisse la personne intacte, suite à un oubli, l'intellect demeure indemne.

Le deuxième stade correspond à l'acquisition de la connaissance, soit à la μάθησις. Or, comme on l'a également constaté, pour qu'il y ait oubli, Aristote considère qu'il doit y avoir eu une connaissance préalablement acquise. Ce serait donc de la connaissance établie comme disposition activable dont l'oubli pourrait être la destruction et non de la connaissance non encore acquise et en voie d'être établie.

On en vient enfin au troisième stade de la connaissance, celle qui est en acte. On avait vu que lorsqu'on détenait une connaissance dont on s'était remémoré, cela signifiait nécessairement qu'il y avait eu un apprentissage auparavant. On avait aussi vu qu'un tel type de connaissance et de réminiscence pouvait être détruit par l'oubli. Ce serait donc à ce stade que l'oubli pourrait avoir lieu. Mais en tant que le rappel actif d'une connaissance, la remémoration devrait cependant être moins passible d'oubli que la connaissance acquise et non en acte. En effet, puisque la connaissance serait en acte, elle ne serait pas susceptible de pâtir sous l'effet de son contraire, l'ignorance, à ce moment. Il semble donc y avoir une tension à ce stade, à moins que l'on ne considère que l'oubli puisse survenir tout autant pour une connaissance exercée que non exercée en raison du résidu d'ignorance demeurant toujours et dans chaque stade de connaissance. Une autre solution potentielle serait de considérer que l'oubli pourrait survenir au sein de la réminiscence lorsqu'elle ne serait momentanément plus en acte. Étant une recherche de point en point, la réminiscence

---

<sup>111</sup> Voir aussi *Physique* VIII 4, 255a32-34 pour la déclinaison des sens de la science en puissance, et *De anima* II 1, 412a22-24 sur les deux sens de la science « tantôt comme la science, tantôt comme l'acte de spéculer », traduction Bodéüs 2014. Voir Bowin 2012, 152, sur ces occurrences du triple schème de la science.

<sup>112</sup> Notre objectif n'est pas, à l'instar de Burnyeat, Heinaman et Bowim, de proposer une analyse des diverses altérations à l'œuvre dans le triple schème ni dans la sensation, mais seulement de localiser à quel moment surviendrait un oubli de la connaissance.

permettrait à un moment la contemplation d'une connaissance, tandis qu'à un autre, elle rechercherait une autre connaissance. Lors de cette recherche, l'exercice intellectuel pourrait momentanément être interrompu, la réminiscence perdant pour ainsi dire son chemin, et oubliant dans quelle direction aller afin de retrouver la connaissance. Lors de ces moments, l'oubli serait donc possible, l'ignorance demeurant toujours en résidu dans l'intellect, sous formes différentes selon le stade de connaissance, celle-ci ne pouvant jamais être continuellement en acte. Au stade de la réminiscence, l'ignorance provoquant l'oubli serait également celle du deuxième stade en tant que connaissance non exercée, la réminiscence ne parvenant pas à activer le point suivant sur son chemin. Si un tel oubli survenait, il exigerait que le travail de réminiscence soit fait à nouveau et que l'on réapprenne la manière de retrouver la connaissance recherchée. Un tel oubli serait par ailleurs moins probable que l'oubli de la connaissance acquise qui ne serait pas du tout exercée, en raison de la grande présence de la science en acte et de la diminution de son contraire, l'ignorance. C'est surtout lorsque la connaissance acquise ne serait pas en acte que l'oubli serait le plus à même de pouvoir survenir, car la science ne serait pas accrue par son exercice.

Un exemple de notre compréhension de l'oubli chez Aristote serait ici utile. Imaginons qu'on oublie les tables de multiplications qu'on a apprises la veille. On se souviendrait avoir appris ses tables. On aurait la mémoire des chiffres et de la soirée passée à étudier. Mais au moment de devoir faire une multiplication, la manière de la faire ne viendrait pas à l'esprit et il serait impossible de retrouver la réponse. On serait incapable de se remémorer comment en arriver au résultat, alors même qu'on aurait eu cette connaissance la veille. Dans ce cas, il y aurait oubli de la connaissance et oubli de la remémoration des tables de multiplications.

Enfin, la mention par Burnyeat d'altérations préservatrices de la connaissance lorsqu'il y a mouvement d'un potentiel de connaissance vers une activité de connaissance permet de faire un lien avec le rôle de la réminiscence. Lorsque cette dernière avait été considérée aux sections précédentes, c'était d'une part en tant qu'une instance de connaissance acquise

telle qu'elle apparaissait dans la *Physique* et telle qu'elle se différenciait de l'apprentissage dans le *De memoria*. Mais dans une autre optique, celle qui porte notamment sur son rôle face à la mémoire, la réminiscence a pour objectif de rappeler des souvenirs et des connaissances. Aristote affirme explicitement en I 451a11-14 du *De memoria* que la réminiscence permet de faire travailler la mémoire et de conserver les souvenirs. De ce point de vue, les mouvements de réminiscence sont effectivement des altérations qui préservent puisqu'elles visent la conservation, voire l'accroissement de la connaissance et des souvenirs.

Pour récapituler sur ce qui a été établi dans la définition de l'oubli en 2, 465b23, dans *De la longévité*, si l'oubli est une destruction, celui qui oublie n'est pas lui-même détruit. L'oubli survient sur le plan cognitif puisqu'il détruit l'ἐπιστήμη, mais selon Aristote, cette destruction se limite à cette dernière, et elle laisse celui ou celle qui oublie indemne, excluant la perte de sa connaissance. L'oubli est par ailleurs une destruction permanente décrite dans un traité d'histoire naturelle dont le contexte est celui de la destruction plus ou moins rapide de certains vivants. La science serait donc détruite et il ne pourrait y en avoir réminiscence, d'abord parce que cette dernière serait par cette destruction même également rendue impossible, ensuite parce que la seule possibilité de retrouver cette connaissance serait d'en faire à nouveau l'apprentissage, ce qui ne correspond précisément pas à la réminiscence selon Aristote. Une fois qu'une connaissance serait oubliée, elle serait donc détruite de manière permanente, sans possibilité de rappel, jusqu'au moment où le sujet l'apprendrait *de novo*.

Comme on l'a vu, l'oubli comporte un sens épistémique en tant que destruction de la science, et il représente sur le plan physique une altération qualitative d'une partie limitée d'un des états de celui qui le subit. L'oubli se comprend donc comme la conséquence d'un changement pouvant affecter celui ou celle qui possède la science. Une autre conséquence découle par ailleurs de cette étude : sur le plan épistémique, seul l'être humain a la capacité d'oublier, car l'oubli est une sorte de destruction particulière qui se limite à certains états intellectuels.

De surcroît, l'examen du triple schème de la science à travers le prisme de l'oubli sera utile pour la compréhension de la nature de la mémoire telle qu'elle est présentée dans le *De memoria*. En effet, l'examen des stades de la connaissance permettra de comprendre la nature de la mémoire en illustrant à quel point elle diffère en genre de l'oubli : puisque ce dernier apparaîtra comme une destruction à l'un des stades de la science, on comprendra d'autant mieux son absence de lien avec la mémoire du fait que celle-ci sera au sein du genre sensitif en tant que disposition ou affection (*De memoria* I 449b24-25).

#### **1.4 Mémoire : fonction sensitive et objet d'enquête du *De memoria***

Au cours de cet examen de l'oubli, il a été mentionné que la mémoire avait une nature sensitive et qu'elle ne pouvait être le contraire de l'oubli. Ce dernier se situait dans la partie intellectuelle de l'âme, car il était une destruction de la science lorsqu'elle était affectée par l'ignorance, tandis que selon le *De memoria*, la mémoire est située dans la sensation. Or, à deux reprises dans le *De anima*, Aristote mentionne toutefois le fait de ne pas se souvenir en lien avec l'intellect. L'objectif de cette partie de l'étude sera donc de montrer pourquoi ces occurrences ne peuvent constituer de l'oubli.

##### *La mémoire au sein du composé corps-âme*

Avant d'examiner la mémoire dans le traité qui lui est consacré, il est utile de souligner qu'ailleurs dans le corpus, Aristote explique que la mémoire est située au sein du composé corps-âme. Le début du *De sensu*, qui remarque que c'est grâce aux acquis du *De anima* qu'il peut procéder à l'étude de ce qui, chez les vivants, constitue leurs activités, s'interroge sur les comportements des animaux, tout en nommant des fonctions psychiques décrites dans le *De anima* comme des affections communes à l'âme et au corps<sup>113</sup> :

---

<sup>113</sup> *De Sensu* I 436a1-6. Voir King 2009, 24, sur le fait que les *Parva Naturalia* sont une suite logique du *De anima*, car ils portent sur la matière corps-âme. Ce qui choque dans cet extrait est l'emploi du mot *πρᾶξις*, qui en l'occurrence, n'a pas une connotation éthique, mais réfère plutôt aux comportements animaux, comme l'explique Morel 2007, 153-156. Nous employons la traduction de Morel 2014. Pour Johansen 2006, 149-151, il s'agirait, dans le *De sensu* et les *Parva Naturalia*, des fonctions de l'âme sensitive en activité dans la

« Puisque nous sommes précédemment parvenus à des définitions à propos de l'âme en elle-même et à propos de chacune de ses facultés (δυνάμεων) prise à part, il convient d'examiner à la suite, à propos des animaux et de tous les êtres qui possèdent la vie, quelles sont les actions (πράξεις) qui leur sont propres et quelles sont celles qui leur sont communes. Que l'on tienne donc pour acquis ce que l'on a dit sur l'âme, et traitons du reste, en commençant par ce qui est primordial. Il apparaît que les <propriétés> les plus importantes, aussi bien celles qui sont communes à tous les animaux que celles qui sont propres à certains d'entre eux, sont celles qui sont communes à la fois à l'âme et au corps, comme la sensation, la mémoire (αἴσθησις καὶ μνήμη) l'impulsion, l'appétit et le désir en général, et en outre le plaisir et la peine. Ces <propriétés>, de fait, appartiennent à presque tous les animaux. »<sup>114</sup> *De Sensu* I 436a1-6

En particulier en I 436a1-6, la mémoire est considérée comme étant commune à l'âme et au corps, au même titre que la sensation, l'impulsion, l'appétit, le désir, le plaisir et la peine. Dans le *De memoria*, elle est présentée comme une caractéristique des animaux qui ont la sensation et la notion du temps (I 449b28-30). On constate par ailleurs que la réminiscence n'est pas mentionnée dans la liste du *De sensu*, réminiscence qui est considérée comme le propre de l'être humain en *De memoria* II 453a6-9<sup>115</sup>.

En examinant quelles facultés psychiques sont ou non communes à l'âme et au corps, Aristote mentionne aussi le souvenir en *De anima* I 4, 408b28<sup>116</sup> :

« L'intelligence, de son côté, apparaît comme une substance qui arrive en nous et ne dépérit pas. Elle devrait, en effet, dépérir de façon spectaculaire au moment de l'affaiblissement qui accompagne la vieillesse. Mais, en réalité, c'est comme dans le cas des organes sensoriels que cela se produit. Que le vieillard, en effet, reçoive un œil du genre que voici, et il aura exactement la vue du jeune sujet. De telle sorte que la vieillesse ne tient pas à une quelconque affection de l'âme, mais du sujet où elle se trouve. C'est comme dans les cas d'ivresse et de maladie. La pensée, par conséquent, et la spéculation sont en déclin lorsque dépérit quelque autre chose en nous, mais en soi, c'est une réalité qui ne s'affecte pas. Et la réflexion, ainsi que

---

communauté corps-âme. Johansen remarque un contraste entre les fonctions de l'âme en tant que puissances et le mot πράξις. Ceci tendrait vers une conception de la πράξις en tant qu'ἐνέργεια. La mémoire serait ainsi une activité issue de la sensation, raison pour laquelle elle serait ici mentionnée.

<sup>114</sup> Traduction Morel 2014. Texte grec établi par Mugnier 1953.

<sup>115</sup> Selon Morel 2006, 58, « L'aptitude à la mémoire ou à la réminiscence varie donc d'une espèce à l'autre et d'un individu à l'autre parce qu'elle dépend très étroitement de l'équilibre des mouvements internes qui avoisinent l'organe principal de la sensibilité. »

<sup>116</sup> King 2009, 24 n. 62-64, mentionne brièvement ce passage au soutien de l'idée de la communauté de la mémoire au corps et à l'âme.



l'amour ou la haine ne sont pas des affections de cette chose-là, mais du sujet précis qui la possède, en tant qu'il la possède. C'est aussi pourquoi, lorsque ce sujet dépérit, il n'y a plus de place, ni pour le souvenir (*μνημονεύει*), ni pour l'amour, car ces phénomènes n'appartiennent pas à cette chose-là, mais à la communauté où elle entre et qui a disparu, tandis que l'intelligence est sans doute quelque chose de plus divin et qui ne s'affecte pas. Il est donc clair, d'après cela, que l'âme ne saurait avoir de mouvement. D'autre part, si elle est totalement immobile, il est évident qu'elle ne se donne pas non plus à elle-même le mouvement. »<sup>117</sup>

Le souvenir se trouve au sein de la communauté de l'âme et du corps, puisqu'il dépérit avec le corps. L'intelligence, au contraire, ne dépend pas en elle-même du corps, si ce n'est pour son exercice qui ne peut s'effectuer qu'à l'intérieur du composé corps-âme. Tout comme le vieillard pourrait voir, parce qu'il a en son âme la vue, si son œil rajeunissait, de même l'intelligence n'est-elle pas sujette à la corruption, mais seulement son exercice qui s'effectue à travers lui. Tout comme être ivre ou atteint d'une maladie constitue une affection de ce composé psychophysiologique, et non de ce qui est séparé du corps, de même l'âge affecte ce composé. Mais une telle affection ne porte pas sur l'intelligence qui demeure en elle-même séparée de ce composé. De même l'amour et le fait de se souvenir ne sont ni propres à l'intelligence ni séparés du corps, car ils appartiennent à la communauté corps-âme<sup>118</sup>. C'est pourquoi l'amour et la capacité de se souvenir disparaissent lorsqu'on meurt.

Ce passage du *De Anima* concorde avec la conception sensitive de la mémoire dans le *De memoria*, puisque celle-ci disparaît lorsque la sensation est détruite avec le corps, la sensation étant commune à ce dernier et à l'âme<sup>119</sup>. Trois types de natures de différentes fonctions de l'âme se distinguent par ailleurs : d'abord l'intelligence pure, qui ne peut se corrompre en tant que séparée du corps, sans doute parce qu'elle se comprend hors de la matière et sans être en présence de son contraire ; ensuite l'exercice de l'intelligence et de la pensée, qui peut être détruit, d'une part parce qu'il doit avoir lieu à travers la matière, d'autre part parce qu'il ne pourra jamais être continuellement en acte et sera toujours en présence de son contraire, l'ignorance ; et enfin ce qui, comme la mémoire, relève de la

---

<sup>117</sup> *De Anima*, I 4, 408b19-33, traduction de Bodéüs 2014.

<sup>118</sup> Voir Labarrière 2000, 275, sur *De anima* I 1, 403a3-28 et *De sensu* I 436a6-10.

<sup>119</sup> Voir King 2009, 24 : « *Perception serves as the criterion of what is common to body and soul, a role that it is able to perform since it is the principle of the unity between body and soul in animals* ».

communauté corps et âme et qui est détruit lorsque le corps meurt. Bien que l'exercice de l'intellect et la mémoire puissent tous deux être détruits, la distinction entre leur nature intellectuelle et sensitive est importante. Il faut en effet souligner que le texte ne présente pas la mémoire en tant que l'exercice de l'intelligence et comme nous le verrons, le *De memoria* explique clairement que la mémoire appartient à l'âme sensitive.

*Lire λήθη ou οὔτε μνημονεύει en De anima I 4, 408b27 ?*

Cet extrait du *De anima* permet également de mettre en relief la différence entre le souvenir, qui est de l'ordre de la mémoire, et l'oubli, lorsque Aristote affirme I 4, 408b24-29 : « Διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ »<sup>120</sup>.

Nous suggérons en premier lieu que οὔτε μνημονεύει doit être traduit par le fait de ne pas se souvenir et non par le fait d'oublier<sup>121</sup>. C'est le verbe μνημονεύω qui est présent dans ce segment et non les verbes ἐπιλανθάνω ou λανθάνω. Sur le plan étymologique, on constate que μνημονεύω et μνήμη sont liés, et on ne constate aucun lien avec les verbes ἐπιλανθάνω et λανθάνω qui sont les verbes d'oubli<sup>122</sup>. Comme on l'a vu dans les sections précédentes, Aristote entend par λήθη la destruction ou la perte de la connaissance ou de la réminiscence. Cette perte a lieu dans un domaine restreint de l'intellect, dans une partie

---

<sup>120</sup> Texte grec établi par Jannone 1980.

<sup>121</sup> Concernant *De anima* 408b24-29, Sisko 1996, 152 traduit οὔτε μνημονεύει par "forgetting", c'est-à-dire oublier : « He—Aristote—(along with Plato before him) is concerned with explaining how it comes to be that we sometimes forget what we have learned. Forgetting is an intellectual failure. But since Aristotle considers nous in itself to be (somehow) divine and impassive, he is not inclined to attribute this failure to nous per se. Thus, he attributes it to a capacity that is tied more closely to the changeable body. This is born out in a passage from DA I.4 ». En l'occurrence, ce qui intéresse notre étude est le fait de concevoir une équivalence entre le fait de ne pas se souvenir et le fait d'oublier comme le fait Sisko. L'explication de Sisko commet cependant une erreur fâcheuse : elle confond de manière erronée οὔτε μνημονεύει en 408b27 avec λήθη. Ne pas se souvenir constitue la négation d'un acte de mémoire qui a lieu dans la partie sensitive de l'âme. Bloch 2007, 61 n. 30 qui ne traite pas de l'oubli dans son commentaire, constate toutefois que c'est du souvenir dont il est question dans ce passage du *De anima*. Il considère que dans le *De memoria*, Aristote doit examiner le problème suivant : mémoire et pensée sont liées, surtout que l'on se souvient d'objets de pensée : « See also the argument in An. 408b24-29, that μνημονεύειν, among other path, does not belong to thinking, even though it does decay when the mind decays. Cf also the obscure passage An. 430a22-25, which apparently makes a similar point ». Ce que l'on peut ajouter est que c'est de la distinction entre l'exercice de la pensée dans le composé corps-âme — comme la pensée en tant qu'acte cognitif du vivant — et des exercices de ce composé — comme l'acte de mémoire qui se souvient d'une pensée — dont Aristote traite dans ces extraits du *De anima*. Sur le fait que l'intellect ne peut exercer la mémoire, voir aussi Ross 1973, 254.

<sup>122</sup> Voir Chantraine 1999, 703, sur l'étymologie du verbe μιμνήσκω et n. 51 concernant l'étymologie de λήθη.

déterminée de la connaissance dans sa deuxième potentialité. L'oubli ne consiste pas en la perte de l'intellect, au contraire il le laisse indemne. Il ne consiste pas non plus en la destruction de toute la connaissance, mais il se produit de manière limitée par rapport à une connaissance acquise ou à une réminiscence de cette connaissance. Ce phénomène de l'oubli en tant que destruction de la science était décrit par Aristote grâce au mot λήθη et les verbes ἐπιλανθάνω et λανθάνω, et jamais le mot mémoire — μνήμη — ni le verbe de mémoire — τὸ μνημονεύειν — n'était employé.

Outre l'argument étymologique, la mémoire et le fait de se souvenir appartiennent à la partie sensitive de l'âme selon *De memoria* I 449b28-30 où tel que mentionné, Aristote explique que les animaux qui ont la notion du temps dans la sensation sont ceux qui peuvent se souvenir, ainsi que d'après I 450a12-13 où Aristote montre que la mémoire est localisée dans la sensation première<sup>123</sup>. Selon I 450a22-23 du même traité, Aristote remarque du reste que la mémoire appartient à la même partie de l'âme que l'imagination, c'est-à-dire la sensation. De surcroît, ce dont Aristote discute est de la mort du corps et du composé corps-âme qui comprend la sensation et la mémoire. Avec la mort du corps, la mémoire ne peut plus porter sur le passé, puisque c'est la totalité du sujet qui a été détruite et qu'il ne peut plus percevoir l'écoulement du temps<sup>124</sup>. Sans écoulement du temps, sans sensation, il ne peut y avoir notion du temps, et il ne peut y avoir mémoire. C'est pourquoi Aristote n'affirme pas qu'il y a oubli, car il ne discute pas de la destruction de la science par son contraire, l'ignorance, comme dans *De la longévité*. L'objet de discussion de ce passage du *De anima* est plutôt de voir que la mort du corps a des répercussions sur toutes les propriétés du vivant. La mort signifie la fin de la sensation de l'ordre du temporel et la fin de la possibilité du temps. Le νοῦς en tant que tel n'est pas présenté comme ayant une faille, mais il s'agit plutôt d'un phénomène de destruction de la matière.

---

<sup>123</sup> Sur la notion du temps et la mémoire au sein de la sensation en *De memoria et reminiscencia* I, on peut référer à Labarrière 2000, Taormina 2002 et Morel 2006. Nous examinons cette question dans la partie II de cette thèse, au chapitre III, entre autres en 3.1.

<sup>124</sup> Selon Sorabji, l'écoulement du temps en question signifiait un laps de temps, temps durant lequel une cristallisation s'opérait, cristallisation d'un objet de perception demeuré dans l'âme devenant un objet de mémoire. Nous reviendrons sur cette question dans la partie II de cette thèse, au chapitre III, en 3.1.

Qui plus est, il faut garder en tête en lisant ce passage du *De anima* qu'Aristote ne discuterait pas de l'oubli en tant que remise en question de la capacité intellectuelle. Comme nous l'avons vu, l'oubli peut être considéré comme une erreur au sein d'un état de science. Mais en tant que destruction partielle propre à cet état épistémique, l'oubli ne remettrait pas en question l'intégrité de la capacité d'apprendre ni la fonction intellective de l'âme, car, comme nous l'avons vu, l'oubli laisse celui ou celle qui le subit indemne. Ainsi, l'intellect qui vit un oubli n'est pas détruit par un contraire, comme peut l'être un état épistémique de science face à son contraire, l'ignorance. Il n'est donc question ni de λήθη dans ce passage, ni de faillite de l'intellect en raison de l'oubli<sup>125</sup>.

L'occurrence de οὔτε μνημονεύει montre que c'est de la mémoire et donc de la partie sensitive de l'âme et du composé corps-âme dont Aristote discute. Aristote explique que la mémoire, l'amour et la pensée dans leur exercice qui passe à travers le composé corps-âme sont des qualités qui peuvent être détruites lorsque la totalité du vivant meurt. Cette destruction n'est pas non plus la même que celle d'un état particulier de science, ce en quoi consiste l'oubli. Il s'agit plutôt de la destruction complète du vivant présentée également dans *De la longévité*.

Indépendamment du vocabulaire, on constate que l'oubli, en tant que destruction limitée d'un état de science par son contraire, n'intervient jamais en 408b24-29 du *De anima*. Comme on l'a vu, la destruction de la connaissance par l'oubli se limite à détruire un acquis de connaissance qui est affecté parce que son contraire est présent, comme le veut la physique aristotélicienne d'une part. D'autre part, cette destruction a lieu dans la partie de l'intellect qui n'est pas incorruptible en ce qu'il comporte en lui la présence des contraires : un certain état de science et un certain état d'ignorance. L'oubli se situe du reste dans le genre intellectuel, tandis que la mémoire se localise dans le genre sensitif. Or, pour qu'il y ait destruction d'une chose, le genre des contraires doit être identique, et c'est leurs espèces

---

<sup>125</sup> Sisko, 1996, 152-153, affirme que puisqu'Aristote considère que le νοῦς est une fonction intellectuelle « divine et impassible », il ne peut accepter la possibilité de l'oubli qui est une faillite de l'intellect. Sisko a suggéré que ce n'était pas une faillite du νοῦς, mais de la φαντασία. Or, il n'est pas nécessaire de passer à travers une erreur de la φαντασία afin de préserver l'incorruptibilité du νοῦς, car ce dernier n'est jamais en lui-même affecté par l'oubli d'une part. Voir aussi Ross 1973, 268. D'autre part, il n'est jamais question de λήθη en 408b24-29 du *De anima*.

qui doivent être distinctes. En l'occurrence, le fait de ne pas se souvenir ne pourrait constituer une affection de l'intellect, car ils ne sont pas localisés dans le même genre et ne sont pas contraires.

On peut cependant objecter que, précisément, puisque la destruction du corps entraîne la destruction des autres qualités du vivant, on retrouve ici une instance de destruction totale du vivant qui entraîne la destruction de l'une de ces qualités, les idées. Or, une telle destruction totale n'est pas non plus ce en quoi consiste l'oubli. Ce dernier laisse précisément la totalité du vivant intact, et il ne constitue qu'une destruction restreinte à ce à quoi il s'applique, un état de science.

#### *Exercice de l'intellect et souvenir en De anima III 5, 430a24*

En *De anima* III 5, 430a24, Aristote aborde de nouveau la question de l'intellect et du fait de ne pas se souvenir :

« Or, il est exclu que l'intelligence tantôt opère, tantôt non. Une fois séparée d'ailleurs, elle se réduit à son essence, et il n'y a que cela d'immortel et d'éternel. Nous avons, d'autre part, des défauts de mémoire (ὄ μνημονεύομεν δέ) parce que, si cette essence est impassible, l'intelligence propre à subir les impressions est, elle, corruptible et que, sans elle, on ne pense rien. »<sup>126</sup>

Les termes employés sont ὄ μνημονεύομεν<sup>127</sup>. Nous pouvons ici réitérer notre commentaire quant au vocabulaire de même que sur le fait que l'oubli se situe dans le genre intellectuel, tandis que la mémoire se situe au sein du genre sensitif. Nous pouvons aussi souligner de nouveau que le fait de ne pas se souvenir ne constitue pas un oubli, car il n'y a pas destruction de science. Le but du passage est de montrer la dépendance de l'intellect pur à l'intellect en exercice qui, quant à lui, dépend de la matière et est corruptible. La mémoire étant dans la matière, le souvenir des idées sera dès lors également corruptible.

---

<sup>126</sup> Traduction par Bodéüs 2014. Texte grec établi par Jannone 1980.

<sup>127</sup> L'expression « défaut de mémoire », est employée par Bodéüs 2014.

Par ailleurs, ce passage du *De anima* peut être lu comme visant la conception platonicienne du souvenir<sup>128</sup>. Aristote explique que mort et mémoire ne vont pas de pair. Après la mort, l'âme ne migrerait pas vers le monde des Idées duquel elle pourrait se souvenir si elle avait suffisamment travaillé à cela durant sa vie<sup>129</sup>. La distinction d'Aristote porte encore une fois sur ce qui advient dans le monde réel, le monde physique et psychique, dans lequel il faut apprendre et acquérir la science avant de pouvoir l'exercer. Cette science, tout comme celui qui l'exerce, est passible de destruction. Cela ne change rien au fait qu'Aristote considère que la science en elle-même est une chose qui existe et qui est le principe fondateur de la science que l'on peut acquérir et contempler. Mais Aristote pose une séparation entre ce qui est intellectuel de l'ordre de l'éternel et immortel, qui est de l'ordre de l'immuable, et ce qui est de l'ordre du mouvement et du corruptible<sup>130</sup>. Puisque les humains possèdent un intellect qui est dans la matière, cet intellect est donc corruptible, de même que leur mémoire sensible dans le composé corps-âme. Ils n'ont pas les moyens de pouvoir se souvenir de l'immuable, que ce soit avant de naître ou à leur mort, car ils n'appartiennent pas au même monde. Platon a donc tort de croire qu'il peut y avoir mémoire et réminiscence du monde des Idées, car même si la science existe en elle-même, elle est une chose qui est séparée de la matière et du mouvement.

Toutefois, on peut remarquer qu'on retrouve une occurrence du verbe ἐπιλανθάνω en *De anima* III 3, 428b6. Il apparaît cependant au sein d'une discussion sur ce que l'imagination n'est pas, comme le fait d'avoir une opinion vraie ou fausse, et au sein d'une critique de Platon<sup>131</sup> :

---

<sup>128</sup> Sur cette différence dans le *De memoria*, voir Lang 1980, 384-386.

<sup>129</sup> *Phèdre* 249c1. Vernant 1996, 121. Voir aussi Simondon 1982, 312-313. King (2009, 17) montre l'importance de l'oubli chez Platon, car la connaissance est innée. Il souligne que l'oubli n'a aucune importance pour Aristote. Sur la réminiscence et l'immortalité de l'âme chez Platon, voir Brown 1991, 605. Brown 1991, 617 montre la différence entre le *Ménon* et le *Phèdre* (249c1) en ce qui a trait à la conception platonicienne de la connaissance avant la naissance. Voir Verbecke 1985, 371, concernant la différence entre la réminiscence chez Platon et chez Aristote. Verbecke (1985, 372) considère brièvement que la réminiscence aristotélicienne est un remède à l'oubli. Mais il n'analyse pas la question aristotélicienne de l'oubli.

<sup>130</sup> Sisko 1996, 154 souligne qu'Aristote adopte une conception de l'intellect qui se rapproche de celle de Platon lorsqu'il considère que l'intellect est moins corporel que la sensation.

<sup>131</sup> Traduction Bodéüs, 2014. Voir Barbotin 1980, 77 n 1.

« Or on a pourtant ainsi des représentations fausses d'objets dont on a simultanément une idée vraie. Ainsi, le Soleil apparaît avec la grandeur d'un pied, mais on est persuadé qu'il est plus grand que la terre habitée ! Ce qui voudrait donc dire, ou bien qu'on a renoncé, sans l'oublier (μη ἐπιλαθόμενον), ni raison d'en changer, à l'opinion vraie qu'on avait personnellement d'une affaire qui n'a pas changé, ou bien, si l'on maintient quelque peu son opinion, que nécessairement la même opinion est vraie et fausse, mais est devenue fausse quand, à notre insu, l'affaire en cause s'est modifiée ! »<sup>132</sup>

Il ne serait pas possible d'avoir à la fois une perception fausse et une opinion vraie de la grandeur du soleil si la perception qu'on avait était aussi une opinion, il faudrait donc soit avoir abandonné son opinion vraie, soit l'avoir oubliée, ce qui est impossible puisqu'on l'a durant la perception fausse. Le fait que l'opinion vraie soit présente dans l'âme est, pour Aristote, signe qu'elle ne peut avoir disparu, comme sous l'effet de l'oubli qui fait disparaître ce qu'il détruit.

### *Le topos de l'oubli des maux*

Mentionnons également une autre occurrence de l'oubli qui semble apporter une nuance différente au sens que nous avons suggéré. En *Topiques* III 6, 119b9-14, Aristote affirme :

« Si en effet quelque agent destructeur du plaisir ou du savoir est un bien, quelque plaisir ou quelque savoir doit être un mal. De même, si quelque disparition de savoir (φθορά τις ἐπιστήμης) est un bien, ou quelque apparition de savoir est un mal, quelque savoir sera un mal ; par exemple, si l'oubli (ἐπιλανθάνεσθαι) de ce qu'on a fait de vil est un bien, ou son souvenir (ἀναμνησκεισθαι) un mal, le savoir de ce qu'on a fait de vil doit être un mal »<sup>133</sup>.

Remarquons que le sens de l'oubli (ἐπιλανθάνεσθαι) est en fait conçu dans ce passage comme une destruction de la science qui s'oppose à la réminiscence, comme l'indique l'expression φθορά τις ἐπιστήμης qui fait écho au verbe ἐπιλανθάνεσθαι. De plus, c'est bien le verbe de réminiscence ἀναμνησκεισθαι qui est employé.

L'affirmation qui est faite au sujet de l'oubli des maux n'a aucune connotation morale. D'abord, elle est faite dans le cadre des « Lieux de l'accident particulier »<sup>134</sup> où il est question de la réfutation ou démonstration des prémisses universelles qui entraîne celle des

---

<sup>132</sup> Traduction Bodéüs 2014.

<sup>133</sup> Traduction Brunschwig 2014. Texte grec établi par Brunschwig 2007.

<sup>134</sup> *Topiques*, III 6, titre et 119a33-119b1, traduction Brunschwig 2014.

prémises particulières. Elle n'est donc pas une proposition d'ordre moral, mais tient des lieux d'argumentation. Ensuite, elle reprend selon nous un lieu commun de la Grèce ancienne, celui de « l'oubli des maux » qui est communément conçu comme un bien<sup>135</sup>. Mais cette affirmation ne constitue pas une conviction d'Aristote. Celui-ci présente au contraire comment argumenter et réfuter en prenant pour exemple une opinion commune : si l'on affirme, comme le pense la plupart, qu'il est bien d'oublier le mal que l'on a commis, il s'ensuit logiquement que la connaissance du mal commis est en elle-même une chose mauvaise. Il ne s'agit donc pas d'une considération morale, mais d'une argumentation construite sur la base d'un *topos* populaire. Or, tel que mentionné, même en discutant de l'oubli comme d'un *topos*, Aristote en traite en lui prêtant sa propre signification, celle d'une destruction de la science.

### *L'oubli historique*

Il reste une sorte d'oubli dont Aristote discute et qui n'a pas encore été abordée, un oubli qui a lieu sur un plan macroscopique et qui pourrait être compris comme étant historique. La définition de l'oubli dans *De la longévité* était faite avant une réflexion d'Aristote qui portait sur les destructions induites par l'environnement (3, 465b23-25). Dans cet ordre d'idées, c'est-à-dire de destruction causée par un facteur externe, on pourrait se demander si un phénomène tel que le temps ne serait pas la cause de l'oubli. En *Physique* IV 12, 221a26-221b8 l'oubli apparaît en lien avec la corruption dans une analyse du temps qui est lui-même facteur de corruption<sup>136</sup> :

« Mais puisque être dans un temps c'est comme être dans un nombre, on pourra prendre un temps plus grand que tout ce qui est dans un temps. C'est pourquoi il est nécessaire que tout ce qui est dans un temps soit enveloppé par un temps, tout comme aussi toutes les autres choses qui sont dans quelque chose, par exemple ce qui est dans un lieu est enveloppé par un lieu. Elles subissent donc aussi quelque

---

<sup>135</sup> Sur « l'oubli des maux » grâce à la mémoire dans la Grèce archaïque, voir Simondon 1982, 128. Sur la question du *topos* en général et la mémorisation des lieux communs dans les *Topiques*, voir Sorabji 2004, 29 n. 2.

<sup>136</sup> Voir *Physique* IV 13, 222b18-20 où Aristote mentionne Paron. D'après ce dernier, « le temps était le plus grand des ignorants, parce que c'est aussi en lui qu'on oublie (*ἐπιλανθάνοντα*) ». Vernant 1996, 126, commente ce passage en reliant l'oubli et le « temps humain ». Voir aussi Barreau, 1973, 427. Coope 2005, 157.



chose par le temps, comme nous avons l'habitude de dire que le temps consume, que tout vieillit du fait du temps et que l'on oublie à cause du temps (καὶ ἐπιλανθάνεται διὰ τὸν χρόνον), et non qu'il a fait apprendre et qu'il rend jeune et beau. Car par lui-même le temps est plutôt responsable de corruption, car il est nombre d'un mouvement, et le mouvement renverse ce qui existe. De sorte qu'il est manifeste que les étants qui sont toujours, en tant qu'ils sont toujours, ne sont pas dans un temps, car ils ne sont pas enveloppés par un temps, et leur être n'est pas dans un temps, car ils ne sont pas enveloppés par un temps, et leur être n'est pas non plus mesuré par le temps. Un signe du fait qu'ils ne sont pas dans un temps, c'est qu'ils ne subissent rien de la part du temps. »<sup>137</sup>

Aristote avait précédemment expliqué que le temps mesurait le mouvement et l'existence de ce dernier, et qu'être au sein du temps se comprenait soit par le fait qu'on y existait à ce moment soit comme le fait d'être dans un nombre. Un lien se trouvait nécessairement entre la chose dans un temps et ce temps, une coïncidence entre les deux ne suffisant pas. Par ailleurs, les êtres éternels ne sont, quant à eux, pas dans le temps. Au contraire, les êtres qui sont dans le mouvement subissent la destruction de par le fait que la matière contient en elle les contraires, le mouvement se comprenant dans le temps. Ce point est à retenir lorsque nous aborderons la question de la mémoire et de la notion du temps dans le *De memoria*, où Aristote affirme de manière concordante que les êtres éternels ne possèdent pas la mémoire. Cela se comprend aisément à la lumière de ce passage de la *Physique* : puisqu'ils ne sont pas dans le temps, ils ne peuvent le subir, or la mémoire requiert qu'il y ait écoulement de temps, elle requiert en fait que le temps soit subit par celui qui se souvient.

Mais *Physique* 221a26-221b8 signifie-t-il que le temps serait un facteur de corruption qui causerait l'oubli en produisant le changement ?<sup>138</sup> Aristote affirme dans ce même passage que le temps ne corrompt pas en tant que tel, mais plutôt produit le changement accidentellement. On peut du reste comprendre *Physique* 221b1 qui affirme que l'on oublie à cause du temps comme un lieu commun. Aristote illustre son argument en faisant référence à ce qui est dit de manière coutumière, soit des *topoi* et opinions communes, dont

---

<sup>137</sup> Traduction Pellegrin 2014.

<sup>138</sup> Verbeke (1975, 78) signale une conception pessimiste du temps dans la *Physique*, conception qu'il impute à une influence platonicienne. Il affirme que le temps est « source » d'oubli, ce qu'il oppose à une conception du temps plus optimiste dans l'*Éthique à Nicomaque*.

celle voulant que le temps cause nécessairement le fait d’oublier, comme on le voit lorsqu’il affirme :

« Elles (les choses dans le temps) subissent donc aussi quelque chose par le temps, comme nous avons l’habitude de dire (λέγειν εἰώθαμεν) que le temps consume, que tout vieillit du fait du temps et que l’on oublie à cause du temps (καὶ ἐπιλανθάνεται διὰ τὸν χρόνον), et non qu’il a fait apprendre et qu’il rend jeune ».

Une nuance qui peut être apportée est donc que le temps n’est pas en lui-même une cause de l’oubli, mais plutôt que le temps est un facteur de corruption pour les êtres qui existent dans le mouvement et le changement<sup>139</sup>.

Les *Météorologiques*, en I 14, 351b21, soulignent cependant un lien entre temps et oubli :

« Les pertes les plus massives et les plus rapides se produisent lors des guerres, d’autres à cause de maladies ou de disettes, et, dans ce dernier cas, parfois massivement, parfois petit à petit si bien que même les migrations de ces peuples nous échappent parce que les uns quittent leur pays, tandis que les autres demeurent jusqu’au dernier moment, jusqu’à ce que le pays ne puisse plus nourrir aucune multitude ; donc, depuis le premier départ jusqu’au dernier, il est vraisemblable qu’un temps long s’écoule, de sorte que personne ne se souvient et que, même si ceux qui sont restés sont encore vivants, on les oublie à cause de tout le temps passé (ἀπὸ τῆς πρώτης οὖν ἀπολείψεως εἰς τὴν ὑστέραν εἰκὸς γίνεσθαι μακροὺς χρόνους, ὥστε μηδένα μνημονεύειν, ἀλλὰ σφζομένων ἔτι τῶν ὑπομενόντων ἐπιλελῆσθαι διὰ χρόνου πλῆθος.) Il faut estimer que c’est de la même manière que nous échappe (λανθάνειν) aussi à quel moment s’est produit au début de l’établissement de chaque peuple dans les parties qui, de marécageuses et immergées, changeaient et devenaient sèches : car, là aussi, la progression se produit petit à petit au cours d’un temps long, de sorte qu’on ne se souvient pas (μὴ μνημονεύειν) qui sont les premiers à être venus ni quand ni comment étaient les lieux, comme cela est advenu aussi en Égypte »<sup>140</sup>

---

<sup>139</sup> On peut relier IV, 12 221b1 de la *Physique* à IV 13, 222b20-25 qui porte sur le temps comme cause de génération et de corruption. Stevens (1999, 193 n. 1) note qu’Aristote considère l’opinion commune selon laquelle le temps serait destructeur. C’est sur ce dernier point que nous insistons pour notre part. Mis en relation avec *Physique* 221b1, Aristote insiste davantage sur le rôle du changement en se distanciant de l’opinion commune. Voir Coope 2001, 360-361. Coope examine les affirmations d’Aristote au sujet du temps et du changement en *Physique* IV 11, 218b21-219a10. Elle analyse les interprétations de Shoemaker, Hussey et Sorabji. Elle montre qu’Aristote part des opinions communes afin de bâtir son argumentation sur les liens entre temps et changement.

<sup>140</sup> Traduction Groisard 2014. Texte grec établi par Fobes 1919.

Si le fait d'oublier à cause du temps (ἐπιλελησθαι διὰ χρόνου πλῆθος) est mentionné, le fait que personne ne se souvienne (μηδένα μνημονεύειν) l'est également. On retrouve aussi le verbe d'oubli λανθάνειν quelques lignes plus loin, ainsi que le fait de ne pas se souvenir (μὴ μνημονεύειν). Or, nous avons affirmé une différence entre l'oubli et l'absence de souvenir. Cet extrait contredit-il notre hypothèse ? Nous pensons que non. L'oubli et l'absence de souvenir semblent en fait référer à deux phénomènes qui ont lieu dans cette situation. D'une part, l'oubli représente une destruction de la culture de certains peuples qui subissent des événements sur un plan macroscopique. Les connaissances qu'ils avaient amassées sont détruites en un sens par le temps, en un autre en raison du fait qu'ils sont affectés par des événements extérieurs. Les dernières personnes possédant probablement la connaissance de leur origine finissent par mourir, emportant avec elles ce qu'elles savaient. D'autre part, les personnes qui restent se trouvent dans l'impossibilité de constituer une mémoire sur un plan macroscopique en raison des mouvements massifs. Sans corps et sans âme constitués de manière stable, un peuple se voit dans l'impossibilité de conserver ses souvenirs et ses traditions. Un parallèle peut ici être fait avec la mémoire individuelle qui ne peut survivre à la mort du corps. Si le corps populaire cesse d'exister, la mémoire historique ne peut survivre. L'oubli, en tant que destruction partielle, peut toutefois survenir du fait qu'un peuple subisse une destruction complète. Dans un tel cas (qui semble être celui dont Aristote discute), la destruction partielle s'ajoute à la destruction totale de la connaissance d'un peuple. Mais les deux phénomènes, absence de souvenir et oubli, n'en demeurent pas moins bien distincts.

Ainsi, dans ce contexte, l'oubli dont il y est question se comprend sur un plan macroscopique<sup>141</sup>. Tout comme dans *De la longévité*, Aristote explique que certaines destructions sont dues à l'environnement, de même le temps peut causer l'oubli chez les peuples lorsqu'ils doivent changer de lieu. C'est ce changement de lieu, ce phénomène d'exode, qui par son caractère perturbateur empêche la transmission de la connaissance et du souvenir de la culture d'un peuple lorsqu'il doit fuir ou quitter l'endroit où il était établi. Cet oubli semble être causé par plusieurs changements à la fois, un changement historique,

---

<sup>141</sup> Groisard 2008, 165 n. 1-2 souligne l'aspect cyclique des sécheresses, des mouvements des eaux et des peuples, dont la longueur entraîne l'oubli.

donc temporel, et un changement de lieu. Il ne s'entend donc pas au sens d'une destruction par les contraires au sein de l'intellect, mais au sens d'une destruction provenant de l'environnement. Ce second sens semble s'ajouter en parallèle à celui de l'oubli en tant que destruction spécifique de la science, car Aristote ne considère pas pour autant qu'il n'annule ni qu'il résume ce dernier.

### *Conclusion de la partie I*

Il n'y a pas, chez Aristote, d'oubli psychologique temporaire, oubli qui serait une sorte de condition de possibilité de la réminiscence. Il ne faut pas avoir oublié pour que la réminiscence puisse mettre de côté l'oubli, car ce dernier est une destruction permanente de la connaissance d'une part, et, d'autre part, le passage de la réminiscence à l'oubli ne signifie pas qu'il puisse y avoir passage inverse de l'oubli à la réminiscence. Pour cela, il faudrait qu'il y ait à nouveau génération de connaissance à travers le réapprentissage. Ainsi, λήθη chez Aristote apparaît comme une forme spécifique de destruction d'un état de science, c'est, du moins, ce que la lecture des occurrences non éthiques de l'oubli et de ses verbes qui ont été examinées permet de comprendre, tout en ayant montré que l'oubli pouvait aussi s'entendre parallèlement depuis une perspective historique comme l'oubli par les peuples de leurs cultures en raison de changements extérieurs qu'ils auraient à subir.

Tel que mentionné en introduction, nous reviendrons sur la question de l'oubli après avoir examiné la mémoire et la réminiscence dans le *De memoria*. Nous pourrons alors savoir si l'oubli est véritablement distinct des problèmes de mémoire et de réminiscence tel que ce début d'étude l'a suggéré. Nous examinerons également sur le plan philosophique la signification d'une permanence de l'oubli, soit la remise en question de sa compréhension comme phénomène temporaire ainsi que les fondements métaphysiques et psychiques qui seraient nécessaires pour que l'oubli ne soit pas permanent. Nous devons à présent nous

pencher sur la nature de la mémoire, puisque nous avons à plusieurs reprises mentionné qu'elle était sensitive<sup>142</sup>.

---

<sup>142</sup> Même si l'étude complète de ce qu'est l'âme ne nous concernera pas ici, il est utile de préciser que la nature de l'âme qui est présupposée est celle de l'âme en tant que forme de l'être vivant. Voir Morel 2006, 55-57, au sujet de la définition de l'âme. Comme l'explique Morel, l'âme ne s'oppose pas au corps, et n'est pas non plus morcelée en parties, mais comporte plutôt certaines fonctions qui peuvent avoir une composante tant physiologique que psychique, ce qui est le cas de la mémoire qui est de l'ordre du composé corps-âme. C'est également l'approche de Bloch, 2007, 57 : « *I have assumed without argument one single but essential doctrine, viz. the definition of the soul as the form of a living body. I do not accept the developmental view applied to Aristotle's theory of the soul by Nuyens and Ross. The extant texts do not at all substantiate a radical change in Aristotle's views on the soul, (...).* », et de King 2009, 21.

## Partie II Étude de la mémoire dans le *De memoria*

### Chapitre II

#### Mémoire et passé

Nous venons d'examiner le sens de l'oubli sur le plan physique et psychologique et nous avons eu un aperçu de la conception aristotélicienne de la réminiscence dans le *De memoria*. Commencer par l'étude de l'oubli avait pour objectif de comprendre la conception d'Aristote de ce dernier, par opposition au *topos* de l'oubli en tant que contraire de la mémoire et effacement de l'empreinte de souvenir dans le bloc de cire<sup>143</sup>. Ceci nous avait permis de clarifier l'absence de fondement d'une opposition entre mémoire et oubli chez Aristote et de vérifier le fait que l'oubli avait lieu au sein du genre intellectuel. Si nous avons déjà considéré certains aspects sensitifs de la mémoire en tant qu'elle faisait partie du composé corps-âme, nous verrons comment, dans ce chapitre, Aristote la définit dans le *De memoria*. Les acquis de la définition de l'oubli nous aideront par ailleurs à mieux comprendre en quoi la nature de la mémoire se distingue de ce dernier et de la réminiscence. En outre, nous avons évoqué un argument qui guidera notre lecture du *De memoria*, celui d'une perspective interrelationnelle sur les fonctions psychiques. Dans cette perspective, le propre du *De memoria* serait d'offrir l'étude de deux fonctions de l'âme localisées dans des genres psychiques distincts, sensitif pour la mémoire et intellectuel pour la réminiscence, qui pourtant communiqueraient entre eux et auraient besoin l'un de l'autre chez l'humain. Le propre de la mémoire, suggérons-nous, serait de porter sur le passé et de disposer d'une capacité de rassembler et d'unifier en une seule possession une multitude de souvenirs variés portant sur les perceptions et choses conçues après un écoulement de temps, cette disposition et possession étant son ἔξις, et les multiples affections étant chacune un πάθος. Non seulement la mémoire réunirait-elle en son sein divers souvenirs, mais dans le souvenir d'un seul objet, elle se souviendrait des divers

---

<sup>143</sup> Tel que mentionné, sur ce *topos*, voir Weinrich 1999, 17.

aspects de cet objet qui aurait été perçu ou appris. Présentant d'abord brièvement le *De memoria*, nous examinerons ensuite l'introduction du traité puis ces aspects de la mémoire.

### *Le De memoria au sein des Parva naturalia*

Une des premières questions qui se posent au sein d'une étude sur la mémoire chez Aristote est celle de la manière de lire le *De memoria*. Ce traité s'inscrit dans l'ensemble des écrits réunis sous le titre des *Parva naturalia* qui abordent certains problèmes tels que la sensation, la respiration, la veille et le sommeil<sup>144</sup>. Dans la logique de cet ensemble, le *De memoria* est un traité d'histoire naturelle dans lequel Aristote examine tant sur le plan physiologique que psychologique certaines fonctions de l'âme, dont la mémoire<sup>145</sup>.

Les théories interprétatives varient au sujet des *Parva naturalia*. Si Nuyens considérait qu'ils étaient de la même époque que le *De anima*, Ross, comme l'explique Morel, les concevait plutôt comme ayant été rédigés avant ce traité :

« radicalisant la thèse de Fr. Nuyens, [Ross] estime que l'ensemble des *PN* appartient à la phase instrumentiste, encore marquée par le dualisme des premiers écrits. Les *PN* seraient donc antérieurs à la dernière période de rédaction du *DA*, celle selon lui du livre II. Cette thèse repose en partie sur une opposition schématique entre le biologique et le psychologique. Or, comme nous allons le voir, il est très artificiel de séparer les traités abordant directement les fonctions cognitives de l'âme (la sensation, la mémoire, les rêves) des quatre derniers, de propos plus ouvertement "biologiques" ».<sup>146</sup>

Selon Morel, on retrouve plutôt une « unité thématique » à travers tous ces écrits qui examinent les êtres vivants tant sur le plan psychique que physiologique<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> Sur la question de l'unité des *Parva Naturalia*, voir Morel 2000, 12. Selon Morel (2000, 11 n. 6), « L'authenticité des *PN* est, quant à elle, très rarement remise en question. ». Pour la liste des traités en latin, voir Veloso-Rey 2005, 97 n. 1.

<sup>145</sup> Selon Bloch (2007, 56), le fait que le *De memoria* soit dans les *Parva naturalia* montre que la mémoire a un aspect matériel. Cependant remarque-t-il, plus les analyses d'Aristote dépendront de sa conception matérielle, qui est désuète, plus elles perdront en valeur. Bloch considère que la méthodologie d'Aristote est à la fois philosophique et psychologique, car la philosophie dominait toutes les branches de la recherche à son époque. Du reste, Aristote s'intéresse aux problèmes conceptuels de la mémoire, Bloch s'opposant ainsi à Annas 1992, 297. Voir aussi King 2009, 30, et 56-57.

<sup>146</sup> Morel 2000, 15 n. 22, 16. Morel 2006, 55-56. Nuyens 1948, 170. Ross 1955, 17.

<sup>147</sup> Morel 2000, 13-16 n. 26 : « La thèse de la continuité chronologique, dans la période de rédaction du *DA*, tend d'ailleurs à s'imposer aujourd'hui ». Sur l'interprétation chronologique voir aussi Bodéüs 1982, 12-14. Sur les classifications anciennes des œuvres du corpus et au sujet d'une « interprétation systématisante », voir Bodéüs 1982, 34 ; et voir en particulier 27 et 34 sur les interprétations modernes d'Aristote. Pour un

De fait, la tradition latine, qui classait le *De memoria* avec le *De anima*, le concevait sans doute davantage comme un traité psychologique<sup>148</sup>. Le *De memoria* en I 449b31 réfère certes au *De anima* en ce qui concerne le rôle de l'imagination pour la pensée et Aristote affirme, en I 449b4-6, qu'il se penche sur la question de savoir à quelle partie de l'âme la mémoire appartient<sup>149</sup>. Notons que le *De Sensu*, premier traité des *Parva Naturalia*, en I 436a1-4, introduit également son sujet d'étude, les comportements communs aux animaux et propres à certains d'entre eux, en référant à la question de l'âme et de ses fonctions, les *Parva naturalia* pouvant ainsi se comprendre en relation au *De anima*<sup>150</sup>. Alors que ce dernier étudie l'âme, les *Parva naturalia* examinent les parties cognitives de l'âme en relation aux fonctions vitales, ce qui irait à l'encontre de la thèse chronologique :

« D'une manière générale, l'hypothèse d'une distance chronologique sensible s'efface si l'on admet que les PN ont précisément pour propos de jeter un pont entre les diverses fonctions cognitives de l'âme, comme la sensation et l'imagination, et ses fonctions vitales – fonctions que l'on qualifiera plus volontiers de "biologiques" »<sup>151</sup>.

Ainsi, le fait que le *De memoria* se trouve dans les *Parva naturalia* comporte son importance. La mémoire est elle-même un mélange du corps et de l'âme, comme Aristote l'affirme en I 450a28-29. En considérant la mémoire comme un comportement biologique

---

commentaire récent de l'interprétation chronologique du corpus aristotélicien par Jaeger, voir Pellegrin 2014, 11.

Bloch 2007, 57, accepte la définition de l'âme dans le *De anima* II. 1-3 et réfère à *Métaphysique* 1035b14-15, de « l'âme comme forme d'un corps vivant ». Contre la psychologie évolutive de Nuyens et Ross qui stipulent un grand changement dans la théorie de l'âme d'Aristote, Bloch leur répond que si c'était le cas, les *Parva Naturalia* ne seraient pas un 'filing-in' du *De anima*. Bloch 2007, 65 affirme aussi : « (...) and it must also be noted that the issue treated in every essay of the *Parva naturalia* is, to some extent, the phenomena common to body and soul ».

<sup>148</sup> La transmission latine du *De memoria* indique que les interprètes voyaient différemment la situation du traité dans l'œuvre d'Aristote et le classaient avec le *De anima*. Sur ce point, voir Brumberg-Chaumont 2010, 128-130, qui explique que la traduction latine du *De memoria*, au Moyen-Âge, se trouve, indépendamment des autres écrits des *Parva naturalia*.

<sup>149</sup> King (2009, 21-24 n. 62-64) considère que les *Parva Naturalia* sont dans la lignée du *De anima*, les deux étudiant les matières communes à l'âme et au corps. Ceci s'applique à la mémoire, King référant à *De anima* I 4 408b25-29 et *De Sensu* I 436a1-6. Voir aussi Labarrière, 2000, 275.

<sup>150</sup> Morel 2000, 16.

<sup>151</sup> Morel (2000, 16-17) affirme : « Il revient au *DA* de dégager les grands principes de la psychologie ; aux *PN* d'en examiner plus attentivement les manifestations particulières et les aspects physiologiques. Les *PN* appartiennent donc très probablement, en compagnie du *DA*, à la dernière période de l'œuvre d'Aristote. ».



et psychique de certains êtres vivants, il s'ensuit que le *De memoria* s'insère parfaitement dans l'objet d'étude de l'ensemble des *Parva naturalia* et que la première phrase du *de Sensu* peut s'y appliquer<sup>152</sup>.

Le *De anima* semble donc être un point de repère qui permet de mieux comprendre le fonctionnement de la mémoire et nous y ferons référence à plusieurs reprises. Mais nous suggérons aussi de lire le *De memoria* comme un traité autonome dans lequel Aristote souhaite vouer son enquête à la question de la mémoire et de la réminiscence en étant ouvert à la possibilité qu'il y présente ses résultats sans avoir à rechercher les réponses dans d'autres écrits du corpus, bien que cela puisse être utile afin de compléter ces réponses, ce qui est notre approche lorsque nous examinons d'autres écrits au sein du corpus<sup>153</sup>.

### *Structure du De memoria*

Le *De memoria* comporte deux chapitres. Dans le premier, les analyses d'Aristote semblent porter principalement sur la mémoire. La remémoration est cependant mentionnée comme objet d'enquête en I 449b4-9 avec la mémoire et apparaît en I 451a5-7 lorsque le texte aborde la question des exercices qui conservent la mémoire et qui impliquent la remémoration. Le chapitre II qui débute en 451a18 est consacré à la manière d'effectuer la remémoration, mais il discute également de la mémoire et du souvenir<sup>154</sup>.

Comme nous le verrons dans la prochaine section, l'introduction du traité indique que ce ne sont pas les mêmes individus qui ont à la fois une meilleure mémoire et une meilleure remémoration (I 449b7-9)<sup>155</sup>. La présente étude montre que le traité entier porte sur la

---

<sup>152</sup> Comme l'explique Morel (2000, 13), les *Parva Naturalia* « relèvent dans leur ensemble de la "psychologie", pour autant que l'on donne à ce terme anachronique le sens qu'il reçoit lorsqu'il s'applique à la philosophie d'Aristote. L'étude de l'âme, précise Aristote au début du *DA* (I, 1, 403a3b-19), est d'abord l'affaire du naturaliste. »

<sup>153</sup> Voir par exemple Taormina 2002, 57 qui examine d'autres traités, comme le *De anima*, afin de déterminer quels animaux ont la notion du temps.

<sup>154</sup> Voir *De memoria* en II 451a24, 451a29-30-31, 451b1, 451b4-5, 451b16, 452a18, 452a22-24, 452b5, 452b25-26, 452b27, 453a6-7, 453b7-8. Voir Bloch 2007, 94 qui donne la liste des occurrences des verbes *μνημονεύειν* et *μνησθαι* dans les chapitres I et II du *De memoria*.

<sup>155</sup> Greene (1998, 162) sépare les deux chapitres du traité sur la base de cette distinction personnelle. Morel (2006, 64) constate également cette distinction, mais souligne que mémoire et réminiscence ne doivent pas être complètement séparées. D'après Sorabji (1993, 13 et Sorabji 2004, 1-2), si le traité comporte deux

nature psychique des fonctions de la mémoire et de la réminiscence et de ce qui les provoque ou les empêche de s'activer. Mémoire et réminiscence sont constituées de mouvements de l'âme qui sont distincts, mais qui se complètent. Se remémorer est en effet un soin du souvenir (I 451a11-14) et la réminiscence a la capacité de considérer un φάντασμα soit en tant que tel soit en tant que souvenir, comme nous le suggérerons. Nous considérons que ce n'est pas tant notre conception de la mémoire et de la réminiscence qui se distingue de celle d'Aristote, que sa conception de l'oubli<sup>156</sup>. Nous reviendrons sur cette hypothèse dans la conclusion de cette thèse.

Nous suggérons également que le traité représente une étude de la possibilité de communication des fonctions de l'âme entre elles, alors même que ces fonctions sont de nature sensitive ou intellectuelle. Il traite également de la question de l'influence du corps sur ces fonctions. De ce point de vue, on pourrait comprendre la réminiscence comme une intervention de l'intellect sur la mémoire sensitive qui vise à la conserver, l'améliorer et lui demande de mémoriser certaines choses grâce aux moyens de la remémoration qui contempera à répétition un objet de souvenir. Grâce à la définition de l'oubli, on sait déjà que la réminiscence réside dans le genre intellectuel et qu'elle a son exercice au sein du composé corps-âme. L'étude du *De memoria* confirmera ce genre, de même que le genre sensitif de la mémoire. Malgré le fait qu'elles résident dans des genres psychiques distincts,

---

parties, la séparation entre mémoire et réminiscence n'est pourtant pas essentielle, car il existe une mémoire dispositionnelle et des actes de mémoire. Bloch (2007, 110-118) considère que les deux chapitres présentent respectivement des conceptions distinctes de la mémoire et de la remémoration, son interprétation différenciant leurs natures. La mémoire serait sensitive et passive, commune aux humains et aux animaux et porterait strictement sur le passé. Au contraire, la remémoration aurait une nature intellectuelle et active ; elle serait réservée aux êtres humains. Selon lui, la question de la division du traité serait donc celle des liens entre mémoire et remémoration et d'une distinction conceptuelle entre μνήμη et ἀνάμνησις. Voir aussi Ross (1973, 260) sur le fait qu'Aristote distingue clairement mémoire et réminiscence.

Pour Annas (1995, 2), la question de la mémoire ferait irruption à plusieurs reprises dans le second chapitre, et ce ne serait que les objets de la mémoire et de la remémoration qui différencieraient : μνήμη serait une mémoire personnelle et ἀνάμνησις serait une mémoire impersonnelle des choses apprises, les deux étant des sortes de mémoires. Voir aussi Bloch 2007, 78 sur les interprétations du *De memoria* comme portant sur deux formes de mémoire. King (2009, 93) quant à lui, pense qu'Aristote ne respecte pas la division des chapitres. Sur le plan philosophique, il considère que la remémoration qui réussit mène à la mémoire, et surtout qu'elle implique la capacité de mémoire.

<sup>156</sup> Bloch, (2007, xii et 132), distingue pour sa part la conception aristotélicienne de la mémoire de celle des philosophes plus tardifs et de la conception contemporaine de la mémoire de la psychologie contemporaine. Sorabji (2004, 1) s'inspire d'une étude de psychologie cognitive afin d'analyser les techniques de réminiscence et adopte une perspective de philosophie moderne sur le *De memoria*.

mémoire et réminiscence sont traitées au sein du même texte en raison des relations entre elles qui impliquent de relier le sensitif à l'intellectuel.

### *L'introduction du traité*

En se penchant sur l'introduction du *De memoria*, on constate qu'il présente une enquête sur la mémoire (μνήμη) et le fait de se souvenir (μνημονεύειν) ainsi que sur le fait de se remémorer (ἀναμνήσκεσθαι) :

« En ce qui concerne la mémoire et le fait de se souvenir (μνημονεύειν), il faut dire ce que c'est, quelle est la cause (αἰτία) de leur genèse et par l'intermédiaire de quelle partie de l'âme surviennent cette affection (πάθος) et l'exercice de la réminiscence (ἀναμνήσκεσθαι). »<sup>157</sup> (I 449b4-5)

La mémoire est présentée en tant que πάθος et ce terme est repris à plusieurs reprises dans le traité et est constitutif de l'un des aspects de la nature de la mémoire. Aristote s'interroge également sur ce qui cause (αἰτία, I 449b5) cette dernière<sup>158</sup>.

### *Distinction entre mémoire et remémoration, I 449b7-9*

Dès I 449b5-9, une distinction est opérée entre mémoire et réminiscence. Cette distinction s'illustre à travers les différentes personnes qui, selon Aristote, sont plus ou moins douées soit pour la mémoire, soit pour la remémoration. Les lents (οἱ βραδεῖς) sont meilleurs pour se souvenir (μνημονικώτεροι), tandis que les rapides et ceux qui apprennent bien (οἱ ταχεῖς καὶ εὐμαθεῖς) sont meilleurs pour faire la remémoration (ἀναμνηστικώτεροι) :

---

<sup>157</sup> Toutes les traductions du *De memoria* sont celles de Morel 2014.

<sup>158</sup> Sur αἰτία en tant que cause extérieure à l'objet, voir Ackrill 1981, 360. King (2009, 26 n. 71) remarque que la cause évoquée en introduction du *De memoria* est celle de la survenue de la mémoire, mais que cette cause n'est pas spécifiée, car il peut s'agir des causes générales, soit la forme, la matière, la fin et la cause motrice, ou d'une seule de ces causes. C'est cette cause qui, selon King, sera spécifiée dans la définition de la mémoire. Voir aussi Nikulin 2015, 61. Voir Falcon 2019 sur le pluralisme des causes chez Aristote. Voir De Brigard 2014, 403 sur la causalité dans la mémoire.

« Ce ne sont pas les mêmes individus en effet qui font preuve de mémoire et qui font preuve de réminiscence, mais, le plus souvent, les individus lents ont plus de mémoire alors que les individus rapides et qui apprennent aisément les surpassent dans la réminiscence. »<sup>159</sup>

On peut se demander si ceux qui ont davantage de mémoire ont ou non une lenteur intellectuelle ; dans le second cas, il faut remarquer que c'est de remémoration dont il est question, et non de mémoire, le mot employé, ἀναμνηστικώτεροι, étant dérivé d'ἀνάμνησις. Mais s'agit-il des mouvements plus ou moins rapides ou lents de l'intellect ou plutôt de mouvements corporels qui les différencient<sup>160</sup> ?

Sur la question de la distinction entre mémoire et remémoration, les interprètes s'accordent sans difficulté dans la mesure où la première est commune aux animaux qui ont la notion du temps (I 449b28-30) et la seconde est réservée à l'être humain (II 453a6-9)<sup>161</sup>. En revanche, ils sont en désaccord sur ce qui les relie et sur leurs natures. D'après Sorabji, il y aurait une disposition à la mémoire qui serait en fait une capacité, alors que la réminiscence réussie permettrait de se souvenir<sup>162</sup>. La remémoration serait capable de faire l'association d'idées. Mémoire et remémoration impliqueraient des constitutions physiologiques distinctes. La mémoire surviendrait après que l'on ait perçu ou appris tandis que la remémoration, au contraire, supposerait un écart ; et enfin, la remémoration serait plus intellectuelle et, par conséquent, serait le propre de l'homme<sup>163</sup>. King considère que la remémoration est une recherche de la mémoire, son genre de cognition se distinguant de celui de la mémoire qui serait une activité dont la cause serait l'image<sup>164</sup>. Pour Bloch, au contraire, la mémoire serait sensitive et passive, dépendante de l'imagination en tant

---

<sup>159</sup> Mugnier (1953) traduit cette différence par lents d'esprits et « ceux qui se souviennent plus facilement sont ceux qui sont vifs et intelligents ». Bloch (2007) offre aussi une traduction qui se concentre sur les différentes capacités intellectuelles des personnes concernées, en parlant de « *slow-witted people* » et de « *quick-witted* ». Miller Jr., 2018, est plus prudent et il traduit plus littéralement le passage par « *those who are slow have better memories, while those who are quick and learn easily are better at recollecting* ».

<sup>160</sup> Selon Sorabji (2004, 64-65), la distinction est physiologique et dépend soit de la dureté qui rend lent, soit de la fluidité qui rend rapide.

<sup>161</sup> Mugnier 1953, 9 ; Annas 1995, 7 ; Sorabji 2004, 41-42 ; Bloch 2007, 75 ; King 2009, 93.

<sup>162</sup> Sorabji 2004, 1-2 et 41.

<sup>163</sup> Sorabji 2004, 41.

<sup>164</sup> King 2009, 93-95.

qu'elle serait une image gravée dans le cœur<sup>165</sup>. Elle serait entièrement distincte et séparée de la remémoration qui serait active et située dans la partie intellectuelle de l'âme<sup>166</sup>.

Ce que nous suggérons afin d'expliquer cette distinction est lié aux différentes natures de la mémoire et de la réminiscence<sup>167</sup>. La mémoire exigerait moins de rapidité intellectuelle, car elle consisterait en une activité psychique qui demeurerait à l'intérieur de la partie sensitive de l'âme où elle posséderait une affection. La réminiscence, au contraire, serait une activité intellectuelle qui sortirait hors de l'intellect. Elle rechercherait les souvenirs, établirait des liens entre eux, développerait les moyens de mieux les rappeler, serait capable de déduire le point suivant dans un ordre de souvenirs et de connaissances acquises, effectuerait des comparaisons entre les souvenirs de la mémoire et les images de l'imagination, et grâce aux répétitions des souvenirs et même à ces comparaisons, elle consisterait en un soin et une préservation de la mémoire.

Afin de soutenir l'hypothèse d'une mémoire comme activité sensitive centrée sur son objet, nous allons d'abord voir en quoi les objets de mémoire ont pour caractéristique d'être les seuls à porter sur le passé, puis nous examinerons la nature particulière de la mémoire en tant que disposition ou affection, lisant l'expression ἔξις ἢ πάθος à la lumière de la même occurrence en *Métaphysique Delta*, lecture n'ayant pas auparavant été faite, du moins à notre connaissance. Ensuite, nous verrons en quoi l'activité de la mémoire consiste dans le fait de ressentir que ses objets sont liés à un temps antérieur et à leur appliquer la notion

---

<sup>165</sup> Bloch 2007, xii. Ainsi selon Bloch, notre conception de la mémoire diffère de celle d'Aristote; du reste les interprètes d'Aristote dès les 12<sup>e</sup> et 13<sup>e</sup> siècles se seraient éloignés de cette théorie dans leurs commentaires et interprétations, (xiii). D'après Bloch, Aristote aurait comme définition de la mémoire : « *the actual viewing of images present to the attention of the remembering subject* ».

<sup>166</sup> Bloch 2007, 75-76.

<sup>167</sup> Bloch 2007, 74-75 interprète le *De memoria* comme discutant de deux fonctions entièrement distinctes : une mémoire sensitive, qui est strictement un état, et une réminiscence active qui est capable de mouvements. King 2009, 96, considère que la mémoire et la réminiscence portent toutes deux sur le changement. La mémoire serait une image issue de l'imagination et comportant une modification, un changement : « *The distinction between the two is made possible by change because in the case of memory we are dealing simply with a change in the form of a representation, taken as an image of a perception. Recollection is more complicated: the changes, i.e. the representations may form a link from what I am thinking now to the thing I am looking for. The explanation of recollection has thus the task of describing the way in which these chains of change are concerned* ».

du temps<sup>168</sup>. La mémoire, localisée dans la sensation première, plus particulièrement dans le sens commun, se trouverait dans la même partie de l'âme que la notion du temps<sup>169</sup>. L'interaction active de la mémoire serait ainsi, suggérons-nous, celle faisant qu'elle applique la notion du temps à ses objets. Or, là serait précisément la limite de l'activité de mémoire, qui outre le fait d'appliquer la notion du temps aux affections qu'elle possède, ne sortirait pas autrement de cette affection. Nous verrons également que le *De memoria* distingue explicitement les objets de mémoire de ceux de l'imagination, à laquelle du reste la mémoire n'appartient pas. Enfin, l'affirmation selon laquelle la mémoire serait une activité centrée sur son objet en est une qui, comme nous le verrons, s'opposera à l'idée selon laquelle la mémoire effectuerait une discrimination entre image en tant que souvenir et image en tant qu'image.

## 2.1 Un souvenir d'objets du passé

Après l'introduction en I 449b5-9, Aristote examine les objets de mémoire dès I 449b9-10 jusqu'en I 449b9-29. Nous verrons même qu'il y apporte le dernier mot en I 450a24-26 en les distinguant des objets de l'imagination. Mais avant cela, Aristote présente la particularité des objets de mémoire en I 449b10-15, être du passé. La mémoire porte sur ces objets qui peuvent être multiples ou comporter diverses facettes tout en permettant d'en avoir un souvenir unifié pour l'âme, comme nous le suggérerons en analysant I 449b16-23.

### *Mémoire et passé*

Savoir quelle est la nature des objets d'une faculté de l'âme permet de mieux comprendre celle-ci, indique dans quelle partie de l'âme elle se trouve et le rôle qu'elle peut jouer relativement aux autres facultés<sup>170</sup>. Le fait d'être du passé est la première caractéristique

---

<sup>168</sup> Labarrière 2000 et Morel 2006 considèrent également que la mémoire ressent le temps antérieur.

<sup>169</sup> Pour Labarrière (2000, 283), la mémoire est localisée avec l'imagination au sein de la sensation première (I 450a24-26), et non dans l'imagination.

<sup>170</sup> Voir *De anima* II 4, 415a18-22 et II 6, 418a7 ; Bloch 2007, 58-59 ; King 2009, 28.

qu'Aristote remarque relativement aux objets de mémoire et elle permet en retour de comprendre les propriétés que la mémoire doit posséder afin de les avoir<sup>171</sup> :

« Il faut examiner d'abord ce qui caractérise les objets de mémoire (ποῖά ἐστι τὰ μνημονευτά), car on se trompe souvent à leur propos. » (I 449b9-10)

On pourrait considérer que cette phrase vise Platon et que l'erreur en question consisterait dans le fait d'inclure des objets dont la temporalité ne serait pas celle du passé<sup>172</sup>. Ainsi selon Lang, Aristote affirmerait que ce dernier se serait trompé en incluant dans les objets de mémoire ceux qui portent sur d'autres temps. Alors que pour Platon la mémoire concerne à la fois le passé, le présent et le futur, puisqu'au fond il s'agit toujours d'une mémoire des Idées que l'on possède de manière innée et que l'on doit se remémorer, pour Aristote, la mémoire ne pourrait concerner que ce qui aurait été vécu, et serait donc de l'ordre du passé. La mémoire compterait ainsi un spectre d'objets beaucoup moins large chez Aristote que chez Platon et elle serait ramenée au plan physiologique, étant une partie de la faculté des sensations et étant partagée par les hommes et les animaux qui ont la notion du temps<sup>173</sup>. Ce serait parce qu'il y aurait eu auparavant la sensation d'objets ou un apprentissage que le souvenir serait possible (I 450a19-20). De plus, Aristote n'indiquerait à aucun endroit que la mémoire, non plus que la réminiscence, puisse résulter d'une connaissance innée<sup>174</sup>.

Tenant compte de ces commentaires, ce que nous pouvons ajouter est qu'un objectif de cette mise en garde en I 449b10 pourrait être de prévenir contre une autre sorte d'erreur possible, celle d'amalgamer les objets de mémoire aux objets des autres facultés et fonctions de l'âme. Affirmer que les objets de mémoire ne sont que ceux du passé et que, chez Aristote, ils n'incluent ni les objets du présent, ni ceux du futur, ni les activités qui

---

<sup>171</sup> Ce point est souligné par King (2009, 29-32) qui remarque que pour Aristote, une activité est le pendant d'une capacité.

<sup>172</sup> Lang 1980, 385-386. Voir aussi Coleman 1992, 16.

<sup>173</sup> Vernant 1996, 136. Voir aussi Bloch (2007, 58-59) sur le fait que la mémoire porte sur le passé et non le présent et le futur et que ses objets sont absents, contre Malcom et Sorabji. Voir Malcom, 1970, 68-69, et Sorabji 2004, 13, qui considèrent qu'Aristote ne démontre pas que les souvenirs sont du passé.

<sup>174</sup> King 2009, 27.

leur sont liées, c'est aussi affirmer que la mémoire a des objets distincts des autres fonctions psychiques. Par exemple, le fait d'assimiler les objets passés de la mémoire aux objets présents de la sensation qui perçoit ou encore aux mouvements de l'imagination issus de la sensation, consisterait en une erreur selon ce passage du *De memoria*. La distinction entre objets de mémoire et objets de perception est faite aux lignes suivantes du traité, comme on le voit à l'instant, tandis qu'en ce qui a trait à la différence entre objets de mémoire et objets de l'imagination, nous verrons qu'Aristote la rend explicite en I 450a24-25.

Aristote précise en quoi les objets de mémoire diffèrent des autres en I 449b11-15 :

« En effet, il n'est pas possible de se souvenir du futur (οὔτε γὰρ τὸ μέλλον ἐνδέχεται μνημονεύειν), qui est objet de conjecture et de prévision (il existerait même une science de la prévision, comme certains le disent en parlant de la divination). Il n'y a pas non plus de "souvenir" du présent, mais c'est là l'objet de la sensation (οὔτε τοῦ παρόντος, ἀλλ' αἴσθησις). Par l'intermédiaire de celle-ci, en effet, nous ne connaissons ni le futur, ni le passé, mais seulement le présent. »

Deux objets aux temporalités distinctes sont écartés en I 449b11-15, et deux capacités psychiques correspondantes leur sont attribuées, et donc aussi écartées. L'objet du futur est étudié par la prévision ou, poursuit Aristote, par la divination selon ce que certains affirment, et il est l'objet de l'espoir (I 449b27), qui n'est pas encore survenu<sup>175</sup>. La sensation, quant à elle, a pour objet ce qui est présent, au sens physique du terme<sup>176</sup>, c'est-à-dire qu'elle perçoit ses objets lorsqu'ils sont devant elle. Selon Aristote, une raison fondamentale pour laquelle on ne peut se souvenir du présent et du futur est parce qu'il faut déjà avoir perçu ou appris une chose dans le passé avant de pouvoir s'en souvenir. Or les objets du présent et du futur appartiennent à d'autres fonctions de l'âme que la mémoire, car ils ne sont pas du passé.

---

<sup>175</sup> De Brigard (2014, 402) considère que la théorie aristotélicienne des facultés cognitives distingue celles-ci par leur contenu, présent, futur et passé étant des contenus différents. Voir Gravlee 2000, 462 sur la question de l'espoir chez Aristote. Gravlee effectue une distinction entre ἐλπίς et εὐέλπις. D'après lui, ἐλπίς, tel qu'on le retrouve à certains endroits du corpus, dont le *De memoria*, comporte un sens neutre : « *In On Memory, for example, Aristotle contrasts memory, which concerns the past, with ἐλπίς, the looking forward to the future, without any indication that this future will be good or evil (De Mem 449b25-27; see also 449b11-12). (...)* ».

<sup>176</sup> Voir Goldschmidt 1982, 25-28 sur *Physique* IV, 10-11, 218b-219b9 ; King, 2009, 27 n. 76.



On comprend facilement qu'Aristote affirme que la faculté sensitive ne soit pas la fonction de l'âme responsable des objets de mémoire, puisque ses objets sont ceux qu'elle perçoit dans le moment présent, lorsqu'ils sont devant elle. Mais pourquoi est-il aussi question de l'espoir, l'espoir étant un affect, et de la divination, que d'aucuns parlent comme d'une science? Tout comme les objets du passé, les objets du futur et de l'espoir sont absents, ce qui semble de prime abord constituer une similarité avec les objets de la mémoire qui ne sont pas non plus présents, similarité qui pourrait faire croire qu'ils relèvent de la même fonction de l'âme. Ils sont cependant distincts. Les objets de la mémoire sont absents, car ils ne sont plus présents, mais ont déjà été perçus ou appris. Les objets de l'ordre du futur sont absents parce qu'ils n'ont pas encore été présents<sup>177</sup>. Ils ne peuvent donc être de l'ordre du souvenir, car comme nous le verrons à la section suivante, ils n'ont jamais été perçus ni appris. Aristote contraste ainsi la mémoire et l'espoir en ce qui a trait au temps. La mémoire réfère à ce qui est déjà arrivé, tandis que l'espoir réfère à ce qui n'est pas encore survenu. Distinguer les objets de mémoire des autres objets de l'âme sur le plan temporel en montrant que ces objets ne peuvent qu'être du passé est une affirmation qui comporte un corollaire psychologique, tel que mentionné ci-dessus : l'âme doit comporter un mécanisme permettant le souvenir de ces objets du passé.

Examinons à présent la phrase suivante dans laquelle Aristote affirme que la mémoire concerne le passé en 449b15 :

Ἡ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου·

En lisant cette phrase, deux options se présentent : soit on considère que la mémoire est une fonction qui porte sur le passé et qui a une activité propre, soit on comprend que la mémoire est elle-même un objet du passé et qu'elle se résume à son objet<sup>178</sup>. Mais certains

<sup>177</sup> Voir aussi *Éthique à Nicomaque*, IX 7, 1168a14-19 : « Du reste, qu'est-ce qui est agréable ? L'activité du présent, l'espoir du futur (τοῦ δὲ μέλλοντος ἢ ἐλπίς) et le souvenir du passé (τοῦ δὲ γεγενημένου ἢ μνήμη), bien que le plus agréable soit ce qui correspond à l'activité (c'est aussi ce qu'on aime le plus). », traduction Bodéüs 2014. En *Rhétorique* II 13, 1390a8-11, Aristote affirme que les vieillards vivent davantage de mémoire que d'espoir, que l'espoir porte sur les choses à venir et la mémoire sur les choses du passé.

<sup>178</sup> Bloch (2007, 22) traduit I 449b15 ainsi : « *Now, memory is of the past;* ». Bloch (2007, 58) affirme : « *Memory is in the present but of the past (τὸ γεγόμενον)* ». Sa traduction a l'avantage de n'ajouter au texte que le verbe « être ». Si Bloch considère que le fait qu'Aristote examine les objets de mémoire permet de la démarquer de ses objets, sa traduction de I 449b15, en employant le verbe « être », pourrait cependant être lue comme assimilant mémoire et objet du passé. Ricoeur (1998, 10) traduit la phrase ainsi « La mémoire est du passé ».

éléments du texte permettent de comprendre que la mémoire porte sur le passé et qu'elle est une chose distincte de τοῦ γενομένου. On remarque que dans les lignes précédentes se trouve le génitif τοῦ παρόντος (I 449b13). Il ne semble pas se lire avec ἐνδέχεται μνημονεύειν, car alors on aurait plutôt l'accusatif, comme dans le cas de Οὔτε γὰρ τὸ μέλλον ἐνδέχεται μνημονεύειν (I 449b10-11). Une possibilité serait que le verbe μνημονεύειν soit implicite en I 449b13 : οὔτε (μνημονεύειν) τοῦ παρόντος<sup>179</sup>. La même réitération implicite aurait lieu en I 449b15, ce qui signifierait que la mémoire serait une chose qui aurait pour activité de se souvenir du passé<sup>180</sup>. Le fait d'avoir implicitement le verbe μνημονεύω à l'actif en I 449b15 serait un élément pouvant soutenir une interprétation de la mémoire en tant qu'activité dans l'âme. Comme nous le verrons, l'activité de la mémoire se déclinerait en plusieurs actes, portant toujours sur des objets du passé. Avant d'examiner davantage l'hypothèse d'une telle activité déclinable, nous allons voir qu'Aristote précise que les objets de la mémoire sont divers et multiples.

### *Objets multiples, souvenir unique*

En I 449b16-19, Aristote donne en exemple deux objets, d'une part le blanc, comme objet de la sensation dans le présent, et d'autre part un objet étudié, qui est un exemple d'objet de l'intellect :

« Personne ne dirait se souvenir du présent au moment où il est présent, comme de cette chose blanche au moment où on la regarde, pas plus qu'on ne dirait se souvenir de l'objet étudié au moment où l'on est en train de l'étudier et de le penser ; mais on dit seulement, dans le premier cas, que l'on sent et, dans le deuxième cas, que l'on sait. »<sup>181</sup>

Puis, il affirme aux lignes suivantes en I 449b19-22 :

---

<sup>179</sup> Morel, 2014, I 449b13.

<sup>180</sup> Morel (2014) traduit ainsi : I 449b15 « La mémoire porte, quant à elle, sur le passé. ». Nous reprenons cette traduction. De fait, le Liddell Scott 1996, 1139 offre une définition du verbe μνημονεύω selon laquelle il est employé à l'accusatif ou au génitif lorsqu'il signifie « *call to mind, remember, think of* », ce qui est le sens qu'il semble avoir dans ce contexte. Aristote emploie le verbe μνημονεύω ailleurs dans le *De memoria* avec le génitif (cf. I 450b14-15). Voir aussi Taormina 2002, 35 : I 449b15 constituerait « une indication du domaine propre à la mémoire ».

<sup>181</sup> Traduction Morel 2014.

« Cependant, quand on possède la science et la sensation en dehors de leur exercice même, alors on se souvient (μémνηται) [τὰς τοῦ τριγώνου ὅτι δύο ὀρθαῖς ἴσαι], dans un cas, que l'on a appris ou étudié, dans l'autre, qu'on a entendu, vu ou senti de quelque autre manière. »<sup>182</sup>

Ces lignes ont été critiquées d'une part en raison de leur caractère boiteux lorsque lues en incluant l'exemple du triangle et d'autre part en raison du changement de sujet abrupt qu'Aristote effectue en passant d'une discussion semblant annoncer la manière dont le souvenir d'une chose apprise était possible et passant au lieu de cela à la discussion du souvenir de l'acte d'apprentissage de la chose<sup>183</sup>.

Mais on peut suggérer la lecture suivante de ces lignes. Le souvenir de l'acte d'apprentissage, dont il est ici question, inclurait en lui le souvenir de l'objet appris. Aristote décrirait d'un côté le souvenir de la perception ou du fait d'apprendre en tant que souvenir particulier d'un objet particulier. Le rappel de l'exemple du triangle en I 449b20 serait celui d'un objet unique, qui aurait fait l'objet d'une sensation et d'un apprentissage par le passé et qui constituerait à présent un seul souvenir. Simultanément, le souvenir du triangle porterait sur une connaissance pouvant être de l'ordre des principes universels qui peuvent être connus indépendamment de la perception et de l'apprentissage par l'observation d'un objet tel que le triangle. La mémoire comporterait donc en elle au sein

---

<sup>182</sup> Traduction Morel 2014. Concernant « τὰς τοῦ τριγώνου ὅτι δύο ὀρθαῖς ἴσαι », voir ci-dessous. Bloch 2007, 25-27, traduit le passage de manière similaire.

<sup>183</sup> Ross (1996, 246) explique que le passage a été confronté par Freudenthal et Biehl aux *Seconds Analytiques* I 30, 87b35-39. Selon ce passage il ne pourrait y avoir de connaissance sensible des mathématiques. La phrase serait aussi étrange avec ce segment. Mais, réplique Ross, la question est celle de l'objectif de la phrase : soit d'expliquer pourquoi on se souvient, soit de déterminer que l'on se souvient du passé. Voir Sorabji 2004, 68 sur le fait qu'Aristote passe d'une discussion qui porte sur le souvenir de l'objet appris à celle portant sur le fait d'avoir appris. Sorabji 2004, 68. Voir aussi Bloch 2007, 25 n. 2 concernant I 449b22 qui, suivant Sorabji, considère qu'il est ici question des conditions du souvenir d'un objet particulier. Annas (1995, 301 n. 9) quant à elle, considère qu'il vaut mieux tenir compte du passage, malgré le fait qu'il rend la phrase étrange. Elle résout le problème que pose la phrase grâce à sa théorie de la mémoire en tant que mémoire personnelle de ce qu'on a vécu. Autrement, affirme-t-elle, comment pourrait-on se souvenir qu'un triangle a deux angles droits, objection qu'elle fait à Aristote en considérant que cette connaissance n'est pas une chose du passé, tandis que la mémoire doit l'être pour Aristote. La critique d'Annas est en fait platonicienne, car elle considère les connaissances mathématiques et géométriques comme des vérités atemporelles. Mais si l'on considère la critique d'Aristote du *Ménon*, on comprend que d'après lui, une chose doit auparavant avoir été apprise avant de pouvoir être de l'ordre du souvenir et de la remémoration, et elle doit donc être de l'ordre du passé. Voir *Premiers Analytiques* 67a22-27 et *Analytiques seconds* 71a29-31 et n. 94 dans la partie I, section 1.2.

d'un seul et même souvenir tout ce qui était de l'ordre du passé : les objets des perceptions et des conceptions du passé, le fait d'avoir perçu, le fait d'avoir appris. Le rôle de la réminiscence consisterait à distinguer et à récupérer les divers éléments se trouvant dans le souvenir du triangle, c'est-à-dire d'une part l'objet en tant qu'objet auparavant perçu et dont il y aurait eu souvenir et d'autre part les connaissances que l'objet implique, comporte et que seul l'intellect peut concevoir. On se souviendrait donc d'avoir perçu un triangle et d'avoir appris quelles étaient ses propriétés, et, grâce à la réminiscence, on pourrait retrouver ces propriétés, de sorte que l'on serait ensuite en état de les réciter. La réminiscence aurait, pour ainsi dire, non seulement un rôle de connexion, mais aussi un rôle d'extraction. Le verbe *μεινήσθαι* permettrait du reste de rapporter de manière neutre le rappel s'effectuant ici, rappel qui serait d'abord le souvenir incluant les multiples facettes de ce qui aurait été perçu et appris, et ensuite, l'acte de récupération d'une connaissance que la réminiscence pourrait pratiquer. Nous reviendrons sur cette dernière dans la troisième partie de cette étude. Pour l'instant, la suggestion d'un souvenir unifiant en lui-même les divers aspects que présentaient les objets perçus et appris par le passé permet de trouver une solution au problème d'interprétation qu'offre ce passage<sup>184</sup>.

Par ailleurs, qu'il s'agisse de la perception d'un objet blanc, du fait d'être en train d'apprendre une chose en particulier ou de la connaissance universelle géométrique, la distinction temporelle qui affecte le souvenir s'appliquera, et ce ne sera que lorsque perceptions et connaissances particulières et universelles seront de l'ordre du passé qu'elles pourront être rappelées. Dans une autre perspective, le passage signifie également qu'il peut y avoir souvenir tant des perceptions que des conceptions, point qui sera abordé en I 449b24-25<sup>185</sup>. Même en ne tenant pas compte de « τὰς τοῦ τριγώνου ὅτι δύο ὀρθαῖς ἴσαι », on constate que le reste de la phrase de I 449b19-22 porte tout de même sur un exemple

---

<sup>184</sup> Cette capacité d'unification serait issue du fait qu'elle appartienne au sens commun. Selon Labarrière (2000, 273), le sens commun a une fonction « d'unification et de différenciation des sensations ». Nous verrons pourquoi la mémoire n'a quant à elle qu'une fonction d'unification. Morel (2006, 60-61 et 77), explique que la mémoire telle que décrite en *Métaphysique* A 1, 980b29-981a1 « constitue un premier niveau de synthèse cognitive et que la répétition du souvenir conduit à une autre synthèse qui, chez l'homme, fait expérience (...). La multiplicité des souvenirs produit ainsi une certaine aptitude à l'expérience, sans être encore, à proprement parler, une ἐμπειρία. ». La mémoire est donc d'après lui « la première forme de saisie du général. » Voir aussi Ross 1973, 261 au sujet de II 451a25, il serait question en ce début du chapitre II de la mémoire en tant que disposition de se souvenir et comme affection, en tant qu'expérience de souvenir.

<sup>185</sup> Ross 1973, 246.

d'objet intellectuel et un exemple d'objet de perception dont il y a souvenir.

Comme nous venons de le voir, en I 449b20, ce n'est pas le verbe *μνημονεύω* qu'Aristote emploie, mais le verbe *μεινῆσθαι*. Bloch a suggéré qu'il serait question dans ce passage d'un acte et d'un mouvement vers une image, celle du triangle, et bien que le passage ne porte pas sur la réminiscence, le mouvement vers un objet de souvenir menant ultimement à une activité de contemplation mnémonique en I 449b22-23 ne pourrait être de l'ordre de la mémoire, car celle-ci ne serait qu'un état passif de contemplation d'une image du passé gravée dans le cœur<sup>186</sup>. Comme nous le verrons dans la troisième partie, nous suggérons que le sens que Bloch prête au verbe *μεινῆσθαι* est trop restreint. Tel que mentionné, nous verrons aussi que c'est en fait la réminiscence qui peut aller récupérer une connaissance au sein d'un souvenir. Le verbe *μεινῆσθαι* s'expliquerait donc du fait qu'il permettrait ici d'inclure et l'acte de souvenir et l'acte de réminiscence, les deux étant présents dans ces lignes.

Mentionnons enfin que selon King, non seulement les objets de la mémoire doivent être absents et du passé, mais aussi, les activités, qui sont liées à ces objets, doivent également être absentes et passées pour qu'il y ait souvenir. King considère qu'il s'agit du fait que, chez Aristote, une capacité implique une activité<sup>187</sup>. Ainsi, explique King, alors que Socrate, s'il faisait de la géométrie, affirmerait qu'il n'en fait pas, mais plutôt qu'il est en train de se souvenir de figures géométriques, Aristote, en assignant des activités aux capacités, ne pose aucune relation entre une sensation du passé et le contenu de l'activité dans le moment présent. Par conséquent, pour Aristote, la mémoire n'est pas nécessaire pour la réalisation d'une activité géométrique, car les théorèmes sont toujours vrais et ne sont pas liés au temps, King notant que l'on peut toutefois accidentellement avoir les théorèmes en mémoire puisque l'on peut se souvenir de les avoir appris<sup>188</sup>. Certes, explique-t-il, on apprend la géométrie, mais Aristote développe le triple schème pour ce genre de facultés :

---

<sup>186</sup> Bloch 2007, 88.

<sup>187</sup> King 2009, 30 n. 91 et 48-57. Ceci renvoie, selon King, au triple schème en *De anima* II 5, 417a21-417b2 et III 4, 429b5-10 et II 1 412a21-27.

<sup>188</sup> King 2009, 30 et n. 90, référant pour ce point à I 450a13-14.

« (1) changing from being able to learn geometry, to  
(2) having learnt it but not actually using it and  
(3) actually doing geometry.

*The argument from activity has far-reaching consequences. The broad conception of memory which includes all the information which we have acquired is excluded. Rather, remembering only occurs when we have the object of perception or science in mind but without actually perceiving or contemplating (“without the activities”). »<sup>189</sup>*

C'est la lecture de King de I 449b19 qui lit ἄνευ τῶν ἐνεργειῶν plutôt que ἄνευ τῶν ἔργων, lecture avec laquelle nous nous accordons<sup>190</sup>. Selon lui, pour Aristote, ce n'est pas tant qu'on se souvient sans la chose (πρᾶγμα), mais surtout sans l'activité (ἐνέργεια) de ce dont on se souvient. Ainsi offre-t-il les exemples suivants : si on se souvient d'avoir fait de la géométrie, on n'est pas en train de faire de la géométrie ; si on se souvient d'avoir perçu Théétète, on n'est pas en train de le percevoir<sup>191</sup>. Il n'y aurait pas, chez Aristote, de mémoire emmagasinée opérant constamment et constituant l'expérience. La mémoire n'aurait lieu que lorsqu'elle serait activée, lorsque l'activité dont il y aurait souvenir n'aurait pas lieu.

Cette interprétation distingue clairement les diverses activités de l'âme et nous pouvons l'appliquer à la suggestion faite d'un souvenir unifiant les diverses facettes perçues et apprises par le passé : comme nous le verrons, si la sensation peut percevoir et que l'intellect peut apprendre, seule la mémoire peut comprendre et inclure en elle ces diverses perceptions et connaissances. Ce que l'on peut toutefois ajouter est que tant que la

---

<sup>189</sup> King 2009, 30.

<sup>190</sup> Sur les lectures divergentes de τῶν ἐνεργειῶν et τῶν ἔργων, voir Bloch 2007, concernant I 449b19 ; et Mugnier 1953. King 2009, 30 et n. 93 discute des commentaires sur la lecture de ce passage : « *If one reads ἔργων then it would have to mean “function”. This is clear from the fact that ἔργων does not mean “thing” for Aristotle (cf Bonitz s.v. 2: it can mean work sc. of art or nature (e.g. EN I 1, 1094a4, Part. An. I 1 639b20)–Bonitz translates with opus. And of course the point about perception is that there is no ἔργων beyond the ἐνέργεια (Met. IX 8 1050a25); and in De an. he uses ἔργα for ἐνέργεια (compare ἔργα I 1 402b9-14, with ἐνέργεια II 4 415a19) when discussing whether one should investigate capacities or activities first. On the identity between function and activity see Met. IX 8 1050a21-22L τὸ ἔργον τὸ τέλος, ἢ δὲ ἐνέργεια τὸ ἔργον. (Wiesner (1985: 173) follows Ross and Michael (7.12-13) in reading ἔργων, which he understands as “thing”; the idea that memory is of an absent thing (πρᾶγμα) gains support from 450a25-27* ». Greene (1998, 162) offre la traduction suivante : « *without the actualization of these faculties* ». Miller, 2018, 222, reprend en fait les deux possibilités dans ce passage : l'absence d'activités et l'absence des objets de la sensation et de l'intellect.

<sup>191</sup> King 2009, 30-31.

condition du passé a été respectée, rien n'empêche qu'il puisse y avoir une mémoire opérante au moment où l'on perçoit ou apprend, puisqu'on pourrait par exemple voir un tableau et en même temps se souvenir de l'avoir déjà vu une fois auparavant. Certes, Aristote ne considère pas que la mémoire constitue tout le fondement de la perception actuelle, ce qui le distingue de Platon<sup>192</sup>. Ce qu'il rejette est le fait qu'il y ait souvenir sans écoulement de temps et au moment où ce que l'on fait devrait être de l'ordre du souvenir<sup>193</sup>. Mais autrement, la mémoire peut opérer en même temps que la perception et dire à l'âme qu'elle a vu hier le tableau qu'elle contemple aujourd'hui.

## **2.2 La nature particulière de la mémoire en tant qu'ἔξις ἢ πάθος, commentaire de I 449b24-450a22**

Ayant vu que la mémoire portait sur le passé et suggéré que la mémoire permettrait d'avoir un souvenir unique réunissant plusieurs éléments tant perçus qu'appris, nous allons délaissier les lignes suivantes qui apparaissent en I 449b22-23 dans lesquelles Aristote affirme entre autres que lorsque l'on se souvient, on se dit en son âme que l'on a auparavant perçu ou appris. Nous y reviendrons après avoir analysé la nature de la mémoire décrite en I 449b24-25. Dans ces lignes, nous verrons qu'Aristote distingue la mémoire de la sensation et de la conception et qu'il la présente comme une possession ou une affection de l'une d'elles. En lisant le segment de phrase ἀλλὰ τούτων τινὸς ἔξις ἢ πάθος, le lecteur ou la lectrice a la possibilité d'insister sur ἢ : la nature de la mémoire comporte des particularités qui sont celles d'une ἔξις ou qui sont celles d'un πάθος. La question qui se pose toutefois est celle de savoir si ἢ inclut les deux termes ou, au contraire, les exclut. Nous examinerons cette question et démontrerons que ce sens est inclusif. En acceptant ce sens inclusif, on peut concevoir que la mémoire possède une nature particulière qui tiendrait tant de l'affection que de la possession et de la disposition. La seule autre occurrence d'ἔξις ἢ πάθος apparaît en *Métaphysique Delta* et nous l'examinerons afin de fonder davantage notre interprétation de la mémoire en tant que capacité d'unifier de

---

<sup>192</sup> Voir Morel 2006, 71. De Brigard 2014, 403-404. Sorabji (2004, 67) considère qu'Aristote commettrait une erreur s'ils soutenaient qu'on ne peut se souvenir de ce dont on est conscient. Voir aussi Ross 1973, 245.

<sup>193</sup> Nous examinerons la question de l'écoulement de temps en analysant II 451a23-33. Nous présenterons d'abord notre interprétation puis y reviendrons en discutant l'interprétation de Sorabji 2004.

multiples souvenirs et de multiples facettes d'un seul souvenir. Ainsi, étant une disposition innée de l'animal qui a la notion du temps, la mémoire serait par ailleurs une accumulation des affections survenant durant le temps vécu. En tant que la possession de ces affections, elle serait activable lorsque l'âme se souviendrait de ce qu'elle avait auparavant perçu ou appris, grâce à la notion du temps. La nouveauté apportée par cette étude est de considérer la définition de la mémoire en I 449b24-25 à travers le prisme de *Métaphysique Delta* où la seule autre occurrence de l'expression ἕξις ἢ πάθος se trouve et s'entend comme le fait de posséder de multiples affections de manière unifiée.

*La mémoire n'est ni sensation ni conception (οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις)*

En I 449b24-30 Aristote affirme que la mémoire n'est ni la sensation ni la conception :

« La mémoire n'est donc ni la sensation ni la croyance (ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὔτε αἴσθησις οὔτε ὑπόληψις), mais une disposition ou une affection se rapportant à l'une d'elles (ἀλλὰ τούτων τινὸς ἕξις ἢ πάθος), lorsque du temps s'est écoulé. Il n'y a pas mémoire du moment présent sur le moment, conformément à ce que nous avons dit, mais il y a sensation du présent, prévision du futur, et souvenir du passé. (τοῦ δὲ νῦν ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μνήμη, καθάπερ εἴρηται [καὶ πρότερον], ἀλλὰ τοῦ μὲν παρόντος αἴσθησις, τοῦ δὲ μέλλοντος ἐλπίς, τοῦ δὲ γενομένου μνήμη). C'est pourquoi tout souvenir suppose le temps (διὸ μετὰ χρόνου πᾶσα μνήμη). Aussi les animaux qui perçoivent le temps sont-ils les seuls à se souvenir, et cela grâce à la <faculté> par laquelle ils exercent la sensation (ὥσθ' ὅσα χρόνου αἰσθάνεται, ταῦτα μόνα τῶν ζώων μνημονεύει, καὶ τούτῳ ᾧ αἰσθάνεται). »

Thomas d'Aquin souligne qu'Aristote insisterait de nouveau dans ces lignes sur le fait que la mémoire ne serait pas une fonction qui porterait sur le présent non plus que sur le futur, et qu'il s'agirait d'une réitération de son argument sur la spécificité de la temporalité de la mémoire présenté en I 449b10-15 <sup>194</sup>. Certes, que la mémoire ne soit ni sensation ni

<sup>194</sup> Voir Thomas d'Aquin I 449b24. Il considère que la mémoire n'est pas la sensation qui porte sur le présent, tandis qu'elle n'est pas l'opinion, qui porte sur le futur. L'Aquinat relie sans doute I 449b24-27 aux lignes précédentes — en particulier I 449b10-15. Selon King (2009, 27-28), il peut y avoir mémoire d'une perception ou d'une conception, mais la mémoire n'est pas en tant que telle cette perception ni cette conception et il s'agirait d'une définition provisionnelle de la mémoire.



perception se comprend du fait que ses objets sont absents et non présents comme ceux de la sensation et qu'elle requiert un écoulement de temps.

Bien que, comme nous le verrons, la mémoire soit localisée dans la sensation, elle ne serait pas la sensation. Le reste de la phrase en I 449b24-25 et du paragraphe introduisent la question de l'écoulement du temps et de la notion du temps qui, bien que se faisant à travers la sensation, établissent que la mémoire n'a pas lieu sur le moment contrairement à la première, comme nous le verrons. La mémoire ne serait pas l'ὕποληψις, car elle n'a pas pour caractéristique de porter seulement sur des objets nécessaires et immuables, comme la science<sup>195</sup>. Si on considère les sens possibles d'ὕποληψις, on peut aussi affirmer que la mémoire n'est pas la sagacité, car elle ne consiste pas en une vertu intellectuelle, alors même qu'elle est, entre autres choses, une ἔξις. Elle ne consiste pas non plus en une opinion, car celle-ci ne porte pas nécessairement sur le passé et peut concerner une chose présente<sup>196</sup>. De plus amples précisions sur cette distinction entre mémoire et ὑπόληψις ne sont toutefois pas données ni sur ce qu'Aristote entend par cette dernière, quoi qu'elle ait pour caractéristique d'être de l'ordre de l'intellect.

En examinant la phrase depuis la perspective d'une distinction entre la mémoire d'une part, et la sensation et la conception d'autre part, nous devons alors considérer ce que la sensation et la conception ont en commun par rapport à la mémoire. L'objectif du passage peut ainsi être compris comme ayant dépassé le stade de la temporalité pour effectuer un déplacement vers la question de la nature afin de mettre en lumière celle de la mémoire, comme l'atteste l'emploi du verbe ἔστι dont le sujet est cette dernière. Si la mémoire concerne ce qui s'est produit auparavant et que la sensation a perçu ou que l'intellect a conçu, la mémoire n'est pas pour autant la fonction sensitive qui perçoit ni la conception qui conçoit, de même qu'elle n'est pas une perception de la sensation ni une conception de l'intellect. I 449b24-25 présenterait plutôt un élargissement sur la nature de la mémoire

---

<sup>195</sup> C'est en *De anima* III 3, 427b24-27 qu'Aristote affirme qu'il y a différentes sorte d'ὕποληψις, soit l'ἐπιστήμη, la δόξα et la φρόνησις. Voir Sorabji 2004, 69. Morel (2000, 106 n. 3), définit l'ὕποληψις en tant que « "croyance" au sens général de conception ou de saisie intellectuelle englobant la science, l'opinion, l'intelligence (φρόνησις). ». Voir aussi King 2009, 28 sur ὑπόληψις. Voir Caujolle-Zaslowsky 1996, 351, pour une étude du terme ὑπόληψις, la largeur de ce terme étant notée. Selon Bloch (2007, 58-60, 80-81) ce serait en raison du caractère intellectuel de l'ὕποληψις qu'Aristote la distinguerait ici de la mémoire, car la mémoire est localisée dans la sensation et non dans l'intellect.

<sup>196</sup> King 2009, 27-31.

vis-à-vis des autres facultés de l'âme et apporterait une précision supplémentaire : si la mémoire porte sur les perceptions et les conceptions après un certain temps, elle ne constitue toutefois pas une fonction psychique du même ordre que la sensation et l'intellect, car elle est autant une possession qu'une affection<sup>197</sup>. Ce passage pourrait donc être compris comme une distinction entre la nature de la sensation et de l'intellect qui sont des ἔξις à part entière dans l'âme<sup>198</sup>. Quant à la nature de la mémoire, elle aurait pour particularité d'être ἔξις ou πάθος, c'est-à-dire et ἔξις et πάθος, comme nous allons le voir.

*ἔξις ἢ πάθος : une possession ou une affection*

Si la mémoire n'est ni sensation ni conception, elle est cependant une possession<sup>199</sup> (ἔξις) ou (ἢ) une affection (πάθος) de l'une de celles-ci, lorsque du temps s'est écoulé, affirme Aristote en I 449b24-25 du *De memoria* :

ἀλλὰ τούτων τινὸς ἔξις ἢ πάθος, ὅταν γένηται χρόνος.  
« La mémoire n'est donc ni sensation, ni croyance, mais une disposition ou une affection se rapportant à l'une d'elles lorsque du temps s'est écoulé. »

Il faut insister sur l'aspect surprenant de cette phrase notamment sur le plan physique et psychologique : comment une chose peut-elle être soit une ἔξις soit un πάθος, alors que ces

---

<sup>197</sup> Thémistius (1902) paraphrase ainsi I 449b24-25 : « ἔστι μὲν οὖν ἡ μνήμη οὐτ' αἴσθησις οὔτε φαντασία οὔτε τις ἑτέρα νόησις, ἀλλὰ τούτων τινὸς ἔξις ἢ πάθος, ὅταν προσλαμβάνηται χρόνος, καθ' ὃν τὸ ἐγκατάλειμμα γέγονε καὶ ἀφ' οὗ ». Si αἴσθησις se trouve dans la paraphrase de Thémistius de I 499b24-25, on constate qu'il remplace ὑπόληψις par une quelconque autre νόησις (τις ἑτέρα νόησις), interprétant ὑπόληψις comme pensée. Il est par ailleurs impossible de ne pas remarquer que Thémistius affirme que la mémoire n'est pas non plus la φαντασία, comme l'indiquent les mots οὔτε φαντασία. La mémoire non seulement n'est ni la sensation ni la conception selon Thémistius, mais elle n'est pas non plus la φαντασία. En outre, il apporte à la mémoire l'idée de trace (τὸ ἐγκατάλειμμα). L'autre élément que l'on remarque dans la paraphrase de Thémistius est que ce dernier considère que c'est l'écoulement du temps qui transforme les perceptions et conceptions en résidus. Nous allons aborder la question de l'écoulement du temps ci-dessous. Quoi qu'il en soit, la paraphrase du commentateur byzantin montre qu'il effectue une distinction entre mémoire, sensation, conception et même φαντασία. Voir Compte Domet de Vorges 1904, 435.

<sup>198</sup> Voir Taormina, 2002, 52 sur le fait que la mémoire et la notion du temps sont des « pivots » entre la sensation et l'intellect, tout comme la φαντασία. Comme le note Morel (2000, 106 n. 3), I 449b24 du *De memoria* est un passage qui évoque aussi *De anima* III, 3, 427b25 dans lequel Aristote examine ce que l'imagination n'est pas. Dans le *De anima*, Aristote affirme que l'imagination est distincte de la sensation, bien qu'elle ne survienne pas sans la sensation (427b14-16; 428a6-16).

<sup>199</sup> Nous traduirons ἔξις par possession. Voir Bailly 2000, 708 : « action de posséder, possession », « manière d'être, état ». Morel (2006, 52 n. 8) traduit ἔξις ἢ πάθος par « un état ou une affection ».

deux termes ont des portées entièrement différentes dans la philosophie aristotélicienne ? Une ἔξις est généralement conçue comme stable<sup>200</sup>. Elle peut être naturelle, comme l'est la sensation ou la capacité d'apprendre, ou encore elle peut être acquise, comme la connaissance à sa deuxième potentialité. Un πάθος est une sorte d'affection au sens de ce qui est altérable et peut changer, pouvant être par exemple une émotion qui affecte le corps comme lorsqu'on tremble sous l'effet d'une passion<sup>201</sup>. Comment la mémoire pourrait-elle donc être soit une disposition soit une affection, alors que la première est un état stable et que la seconde paraît passagère ?

---

<sup>200</sup> Sorabji (2004, 1-2, , 69-70, 87-90) considère que la mémoire est une disposition stable de souvenir : on doit avoir une empreinte de souvenir, c'est-à-dire l'affection, devenue un état activable après un certain temps (I 449b25 ; I 451a29-31). Il considère, à la lumière de sa définition en *Métaphysique* Delta 20, 1022b4-12, que l'ἔξις comporte une certaine ambiguïté comme il le constate en I 451b3, signifiant tantôt le fait d'avoir, donc d'être une possession, tantôt un état. Taormina 2002, 36, le suit. En *Métaphysique* Delta 20, 1022b4-14, Aristote donne la définition suivante de l'ἔξις : « Possession se dit, en un sens, par exemple d'une activité entre ce qui possède et ce qui est possédé, comme une action ou un mouvement, car, toutes les fois qu'une chose produit et qu'une autre est produite, il y a entre elles une production ; en ce sens aussi, entre celui qui possède un vêtement et le vêtement possédé, il y a possession. Il est donc manifeste qu'on ne peut posséder cette possession, car on ira à l'infini s'il est possible de posséder la possession de ce qui est possédé. En un autre sens, possession se dit de la disposition par laquelle ce qui est en un état est en bon ou en mauvais état, par soi ou relativement à autre chose, par exemple la santé est une possession, car elle est une disposition de cette sorte. En outre, possession se dit de tout ce qui est une partie d'une telle disposition ; c'est pourquoi l'excellence des parties est une possession », traduction Dumunil et Jaulin 2014.

Dans les *Catégories*, 8, 8b35-9a13 Aristote affirme qu'une disposition pouvant avoir des affections n'est pas aussi permanente que la vertu, la première disposition étant sujette au mouvement. Aristote donne pour exemple d'une telle disposition le fait d'être chaud ou froid, ou encore la maladie, ou encore la connaissance qui n'aurait pas encore été assimilée. L'ἔξις ne serait par conséquent pas entièrement permanente lorsqu'elle constituerait la réception d'un πάθος. Voir le commentaire d'ἔξις de Bodéüs et Stevens 2014, 181-182.

Voir Bloch 2007, 110-113 contre Andriopoulos et en faveur de la traduction de Sorabji de l'ἔξις par « *having* » plutôt que par « *habit* » comme le voudrait Andriopoulos.

Voir Burnyeat 2002, 62 sur la distinction entre ἔξις comme disposition stable telle que la connaissance, tandis que la διάθεσις, qui consiste en un état intermédiaire, s'applique à des états comme le chaud ou le froid. Nous reviendrons sur les déclinaisons que peut subir l'ἔξις de la mémoire. Voir King 2009, 34 n. 107 discutant de la traduction d'ἔξις soit par possession soit par état. Voir Bloch 2007, 81 n. 127.

<sup>201</sup> En *Métaphysique* Delta 20, 1022b19, πάθος est défini d'une part en tant que « la qualité selon laquelle une chose peut être altérée », et d'autre part comme « les altérations réalisées », parmi lesquelles Aristote recoupe « les mouvements dommageables, et surtout les dommages pénibles », traduction Rutten et Stevens 2014. Sorabji (2004, 83) mentionne cette définition de πάθος, en traduisant le terme par « *trouble* » en I 450b1. Voir aussi Bodéüs et Stevens 2014, 183. Voir l'explication de Burnyeat (2002, 42) de ce qu'est une altération. Aubenque (1957, 301) souligne au sujet des affection en *De anima* 403a2, que « les passions de l'âme ne vont jamais sans quelque passion du corps. », la passion affecte « l'être vivant tout entier ». Thomas d'Aquin, dans son commentaire de I 449b4, considère que les opérations de la sensation sont des affections ; voir Macierowski 2003, 239 n. 17.

*La valeur logique de ἢ et l'expression ἕξις ἢ πάθος*

À notre connaissance, on ne retrouve pas d'interprétation de ces lignes insistant sur la conjonction ἢ en I 449b25 et s'interrogeant sur sa valeur logique, c'est-à-dire sur son sens inclusif ou exclusif<sup>202</sup> pour trouver que l'ensemble des mots ἕξις ἢ πάθος forment en fait les parties au sein d'un tout. La valeur logique de ἢ en est une d'interprétation textuelle<sup>203</sup> qui va permettre de comprendre qu'Aristote emploie en fait une expression au sein de sa propre philosophie qui offre un sens particulier de la nature de la mémoire.

Il est d'abord utile de noter la valeur logique de ἢ en raison des conséquences de vérité et de fausseté impliquées. En effet, les questions d'interprétation à poser *a priori* semblent être les suivantes : la mémoire est-elle une possession, ou est-elle plutôt une affection, en quoi consiste l'une ou l'autre, ou encore, l'une pourrait-elle être subsumée sous l'autre ? Or, cette lignée de questionnement présuppose un sens exclusif de ἢ, puisque dans chaque cas, l'un des termes prédomine, donnant le sens soit d'une mémoire en tant que possession, soit d'une mémoire en tant qu'affection. Afin de savoir si cette question est la bonne, il faut s'interroger sur la signification de ἢ dans ce segment : ἢ est-il exclusif, ou inclusif ? S'il est exclusif, le questionnement effectué ci-dessus saisit bien le fait que seul l'un des deux termes soit valable en ce qui a trait à la définition de la mémoire. Lorsque l'on présuppose un sens exclusif de ἢ, il en résulte deux possibilités mutuellement exclusives l'une de l'autre. Selon la première possibilité, la phrase « la mémoire est une possession de l'une de celles-ci » est vraie, tandis que la phrase « la mémoire est une affection de l'une celle-ci » est fausse. Selon la deuxième possibilité, la phrase « la mémoire est une possession de l'une de celles-ci » est fausse, tandis que la phrase « la mémoire est une affection de l'une celle-ci » est vraie.

Mais ensuite, face à cette alternative, il faut se demander si l'intention d'Aristote en I 449b24-25 est vraiment d'affirmer que l'une de ces phrases est fausse, car la suite du

---

<sup>202</sup> Sur le sens inclusif et exclusif de « or » en anglais, voir Simpson 1988, 8-10. Bloch (2007, 80-84) considère que les deux mots signifient la même chose, un état de mémoire et il remarque que leur emploi semble interchangeable à travers le traité, bien qu'on ne retrouve qu' ἕξις en I 451a16. Il considère ces dernières lignes comme la définition finale de la mémoire. De manière intéressante, la paraphrase du *De memoria* de Metochites 2005, indique concernant I 449b25 : καὶ πάθος καὶ ἐξιν αὐτῶν μετὰ χρόνου.

<sup>203</sup> Voir Simpson 1988, 8-10 sur l'aspect interprétatif permettant de déterminer la valeur de « or » en anglais. Voir Jones 2010, 28-30 sur la logique aristotélicienne et le *De Interpretatione*.

traité n'est pas conforme à cette dernière hypothèse. En effet, Aristote n'exclut jamais la possession ni l'affection de son analyse. En outre, dans le *De interpretatione*, Aristote n'accepte pas une telle bivalence imposant que l'une des parties d'une phrase soit vraie et que l'autre partie soit fausse<sup>204</sup>. Mais si ἢ est inclusif, les deux termes « possession » et « affection » doivent être pris en considération afin de définir la nature de la mémoire.

Indépendamment de cet aspect logique de ἢ, certains éléments du texte du *De memoria* indiquent enfin qu'il n'y a pas d'exclusion de l'un des termes et de surcroît qu'il s'agit d'une expression au sujet de la nature de la mémoire. Si les deux mots ἔξις et πάθος sont employés avec ἢ, c'est donc aussi, suggérons-nous, parce qu'ils font partie d'un ensemble qui comporte, pour Aristote, un sens déterminé. De plus, en donnant un sens spécifique à l'expression englobant les deux mots, on peut la distinguer des moments lors desquels Aristote n'emploie que l'un des termes dans le traité. L'examen de l'occurrence des deux mots lorsqu'ils sont rapprochés et de l'expression au sein du *De memoria* permet de soutenir cette hypothèse.

Au chapitre I, lorsqu'Aristote emploie l'expression ἔξις ἢ πάθος en I 449b24-25, il affirme que la mémoire consiste en une possession ou une affection de la sensation ou de la conception après un écoulement du temps. Il vient d'établir un lien entre ce qu'est la mémoire en tant que possession ou affection et la sensation et la conception en ajoutant comme condition l'écoulement du temps. Il y a donc selon ce passage certaines caractéristiques de la mémoire : 1) être une possession ou une affection 2) de la sensation ou de la conception, et 3) après un écoulement de temps<sup>205</sup>. Entre la première et la deuxième caractéristique il semble y avoir un lien de nécessité : la mémoire porte nécessairement sur le sensitif ou l'intellectuel dont il y a eu une affection initiale lors de ces activités, c'est-à-dire qu'elle possède un contenu que le composé corps-âme a perçu ou appris dans le passé, contenu qui a eu lieu dans la sensation ou dans l'intellect et qui a affecté la mémoire.

Toutefois, πάθος n'apparaît pas en I 451a14-17, dernière phrase du chapitre I qui récapitule ce qu'est la mémoire, ce qui pourrait permettre d'affirmer qu'il existe une certaine

---

<sup>204</sup> Ce point est celui d'Aloni 2016.

<sup>205</sup> Voir Ross 1973, 261 concernant II 451a25. Voir aussi Sorabji 2004, 69-70, 89-90 concernant I 449b24-25, II 451a23-23et II 451a27-28. Sorabi (2004, 12) remarque aussi la caractéristique de l'écoulement de temps dans l'objet de mémoire.

synonymie ne comportant qu'une différence d'aspect entre πάθος et ἔξις<sup>206</sup>. Pourtant, l'emploi et d'ἔξις et de πάθος a lieu dans l'introduction du chapitre II qui affirme reprendre les acquis du premier chapitre sur la mémoire (II 451a18-19)<sup>207</sup>. L'expression survient en II 451a23, lorsqu'Aristote réitère qu'il n'y a pas de mémoire dès le début, mais seulement lorsque la disposition ou l'affection (ἡ ἔξις ἢ τὸ πάθος<sup>208</sup>) surviennent. Le reste de la phrase conclut que ce n'est pas en même temps qu'ont lieu la mémoire, en tant qu'elle est ἔξις ἢ πάθος, et l'affection initiale qui survient lorsque l'on apprend ou perçoit une chose. Il existe donc une mémoire qui a pour propriété d'être ἔξις ἢ πάθος et qu'Aristote distingue de l'affection qui survient immédiatement lorsqu'il y a perception ou conception. Le passage reprend les caractéristiques essentielles de la mémoire : elle est une possession ou une affection de perception ou de science, ce qu'Aristote affirme en I 449b25.

L'expression apparaît quelques lignes plus loin en en II 451a27-30 (τὴν ἔξις ἢ τὸ πάθος)<sup>209</sup>. L'objectif est de montrer que la réception de l'affection de souvenir ne suffit pas pour que

<sup>206</sup> Selon Bloch (2007, 80-81), Aristote serait large dans sa définition en I 449b24-25, employant à la fois ἔξις en tant qu'un état de possession et πάθος comme état d'être affecté par quelque chose. Il n'y aurait qu'une différence de perspective selon Bloch, car il s'agirait dans les deux cas de l'objet qui est la cause du souvenir, Aristote employant les deux mots çà et là dans le *De memoria*. Bloch pense que le πάθος n'est qu'une empreinte et est un synonyme de mémoire. Si on ne retrouve pas πάθος en I 451a14-16, cela n'a pas d'importance, suggère Bloch, car I 449b24-25 ne serait qu'une tentative de recherche d'une véritable définition finale de la mémoire.

King (2009, 34-36) discute des divers sens que peut avoir cette phrase et détermine que possession et affection sont des manières différentes d'affirmer une seule chose, I 449b24-25 étant d'après lui une définition provisionnelle de la mémoire. King considère au sujet de I 449b24-25 que la mémoire est la modification d'une représentation de perception ou de conception : « *one way of reading affection in the PD [provisional definition] might be to say that it is the affection that lies in the act of remembering: one has to regard the representation that remains from the perception or that bears the opinion in a certain way and so modify it* ». Selon King, si l'on retrouve les deux mots ἔξις et πάθος en I 449b25, au contraire, dans sa définition finale en I 451a14-16, Aristote ne mentionne que l'ἔξις. D'après lui, ἔξις ou πάθος sont donc synonymes dans la mesure où une modification survient en faisant en sorte qu'une perception ou une conception devienne telle qu'elle fasse partie d'un acte de mémoire. Ainsi, πάθος pourrait indiquer que la mémoire consisterait en la modification d'une perception ou d'une sensation, ce qui exigerait toutefois de déterminer en quoi consisterait cette modification.

<sup>207</sup> Dans l'introduction du traité, en I 449b4-5, Aristote déclare, en présentant son programme d'étude de la mémoire et de la remémoration qu'il va aussi examiner dans quelle partie de l'âme cette affection survient : τοῦτο τὸ πάθος : I 449b4-5 « καὶ τίτι τῶν τῆς ψυχῆς μορίων συμβαίνει τοῦτο τὸ πάθος ». Ce segment de l'introduction ne se contente pas d'avoir τὸ πάθος comme sujet de la phrase interrogative indirecte, mais il ajoute τοῦτο, insistant sur cette affection-ci qu'est la mémoire.

<sup>208</sup> Texte grec établi par Bloch 2007. En II 451a24, Mugnier (1953) ne suit pas la leçon des manuscrits LSU (αυΖ<sup>a</sup>Γ<sup>1</sup> chez Bloch 2007) qui indique ἢ τὸ, et il remplace ἢ par καὶ.

<sup>209</sup> Texte grec établi par Bloch 2007.

l'on puisse considérer qu'il y a bel et bien mémoire, car la mémoire requiert encore une chose, le passé. La science quant à elle peut s'établir dans l'âme dès son acquisition, Aristote insistant à travers cette comparaison sur le fait que la mémoire requiert un écoulement de temps et que ce dont il y a souvenir soit devenu de l'ordre du passé. Remarquons que si I 449b25 et II 451a23 portaient sur la manière dont est créée la mémoire en tant que disposition et affection, I 450a30 réitère la nécessité de l'écoulement de temps même en présence d'une disposition et affection de souvenir également mentionnée en I 449b25. Le texte semble donc soutenir la définition de la mémoire en I 449b24-25 en tant que possession ou affection de la sensation ou de la conception après un écoulement du temps.

L'idée qui considère qu'ἔξις ἢ πάθος est une expression en soi et qu'elle comporte un sens qui peut être distingué de l'emploi d' ἔξις ou de πάθος seuls est soutenue par le fait qu'elle est employée une autre fois dans le corpus aristotélicien.

#### *L'expression ἔξις ἢ πάθος en Métaphysique Delta*

L'expression ἔξις ἢ πάθος n'est pas restreinte au *De memoria*. Elle survient une seule autre fois dans le corpus aristotélicien : au livre Delta, en 6, 1015b34 de la *Métaphysique*. Au sujet de l'un, Aristote explique qu'une même chose s'entend par accident ou en elle-même, lorsqu'elle comporte des attributs qui décrivent tous de manières différentes et accidentellement sa substance unique. Dans le cas qui concerne l'expression ἔξις ἢ πάθος, Aristote explique comment les appellations d'une même substance sont des accidents décrivant respectivement le genre de la substance et la disposition ou l'affection de la substance. Aristote donne pour exemple Coriscus, qui est humain et musicien<sup>210</sup>, et

---

<sup>210</sup> Voir Tricot 1991, 174 n. 1 sur les divers sens de l'un, référant à Ross. Duminil et Jaulin 2014, traduisent ἔξις ἢ πάθος par « comme manière d'être ou comme affection de la substance » en *Métaphysique Delta* 6, 1015b34 ; voici leur traduction de l'extrait : « Il en va de même si le coïncident se dit d'après le genre ou d'après l'un des noms universels, par exemple si on dit que être est la même chose que être humain musicien, soit en effet parce que musicien coïncide avec être humain qui est une substance une, soit parce que les deux coïncident avec l'un des singuliers, par exemple Coriscus, sauf que les deux ne lui appartiennent pas de la même manière, mais l'un probablement comme genre et dans la substance, l'autre comme manière d'être ou comme affection de la substance ».

Coriscus et musicien coïncidant avec l'être humain. Le fait d'être musicien est décrit par ἔξις ἢ πάθος :

« Il en va de même aussi si l'accident est dit d'un genre ou de l'un des noms généraux, par exemple, si l'on dit que l'homme est la même chose que l'homme cultivé, car c'est soit parce que le cultivé est un accident de l'homme, qui est une substance une, soit parce que les deux sont les accidents d'une chose particulière, par exemple de Coriscos. Cependant, ils ne lui appartiennent pas tous deux de la même façon, mais l'un sans doute comme genre et se trouvant dans l'essence, l'autre comme état ou affection de cette essence (ἔξις ἢ πάθος). »<sup>211</sup>

La question se posant cependant ici est celle de savoir comment ce sens d' ἔξις ἢ πάθος qui se trouve dans un passage sur l'un, le multiple et leurs appellations pourrait être pertinent à la définition de la mémoire dans le *De memoria* ou encore seulement lui être utile. L'objectif de la définition de l'un au livre Delta est de montrer les divers sens qu'il a, sa substance, ses attributs, l'un étant une chose indivisible en lui-même ou par rapport à autre chose (1016b3-11) qui s'oppose au multiple (1017a3-5). En *Métaphysique*, l'expression a pour but de représenter un des attributs de l'humain donné en exemple, soit Coriscus qui est aussi un musicien, et c'est le fait d'être musicien qu'ἔξις ἢ πάθος représente, tel que mentionné.

Or, le fait d'être musicien comporte des similarités avec le fait d'avoir la mémoire : pour être musicien, il doit d'abord y avoir dans l'âme une capacité naturelle à apprendre la musique, et il doit ensuite y avoir apprentissage de la technique musicale qui apporte une certaine altération à l'âme au sein du genre intellectuel. Pour qu'il y ait mémoire, il doit y avoir la notion du temps (I 449b28-30), qui rend la mémoire possible au sein de la sensation, cette dernière étant le genre de la mémoire qui est sensitive. Il doit y avoir des choses perçues ou apprises créant des affections, ce qui apporte à la mémoire le passé dont elle a besoin pour qu'il y ait des souvenirs. La mémoire pourrait même être comprise comme de multiples affections que le substrat animal acquerrait à long terme à travers le genre sensitif inscrit dans un corps, et qui sont unifiées au sein de la mémoire en une possession.

---

<sup>211</sup> Traduction Rutten et Stevens 2014.



La mémoire se conçoit en effet de manière unie, bien qu'elle comporte de nombreux et divers souvenirs. Or ces derniers paraissent constituer « la mémoire » au sein de l'âme. Les multiples affections reçues forment de la sorte une seule disposition. Pour effectuer une comparaison entre les processus intellectuels et sensitifs<sup>212</sup>, on peut dire que tout comme Coriscus apprend les multiples notes de musique qui, à travers son apprentissage, lui donnent la connaissance de la matière musicale qui forme un tout en son esprit, de même la mémoire, en tant que disposition, réunit en elle les multiples souvenirs particuliers acquis lors du vécu<sup>213</sup>. L'expression en *Métaphysique Delta* permet ainsi de mieux comprendre une lecture de ἦ en I 449b24-25 comme signifiant « et »: la mémoire est une affection en tant qu'elle comporte un souvenir, et elle est une possession en tant qu'elle réunit en elle à long terme les diverses et multiples affections acquises en son sein. D'un autre point de vue, comme nous le mentionnions en commentant I 449b16-21, la mémoire permettra d'unifier en un seul souvenir divers éléments se trouvant dans une affection : le souvenir du triangle perçu dont il y aura eu apprentissage sera un seul souvenir au sein de la mémoire et non différents souvenirs intellectuels d'une part et sensitifs d'autre part qui auraient été morcelés. Tout comme Aristote refuserait de morceler l'âme en parties dans le *De anima*, il refuserait de morceler la mémoire en multiples affections.

Mais on retrouve aussi des différences entre les deux passages de la *Métaphysique* et du *De memoria*. En *Métaphysique Delta*, la possession ou l'affection dont il est question consiste en le fait d'être musicien, et donc de posséder une connaissance de nature

---

<sup>212</sup> Le « triple schème » en *De anima* II 5 417a22-417b2 effectue une comparaison entre sensation et connaissance.

<sup>213</sup> Ceci s'entend dans un stade qui précède l'expérience. Sur cette dernière, voir Morel 2006, 60-61 et 76-77. À partir de ces éléments, nous avons développé la fonction unificatrice de la mémoire. Gregorić et Grgić (2006, 11) considèrent que l'expérience requiert davantage que la répétition des souvenirs, ce qui d'après eux consiste en une organisation des souvenirs répétés. Le développement de la possibilité de l'unification des multiples souvenirs par la mémoire et concernant l'expression ἐξίς ἢ πάθος est le nôtre. Nous ne traiterons toutefois pas des liens entre mémoire et expérience, renvoyant pour cela à Gregorić et Grgić 2006. Comme nous le verrons en analysant I 449b22-23, les autres commentateurs considèrent que la mémoire apporte une certaine conscience de la continuité du vécu. Voir Sorabji 1993, 6 pour un commentaire des *Seconds Analytiques*, II 19, dans lesquels Aristote montre que l'accumulation de souvenirs mène à l'expérience. Il ne s'agit pas de science. Par accumulation de souvenirs sur un objet du passé, on peut en venir à l'expérience. Voir aussi Labarrière 1984, 25. Voir Bloch (2014, 19) remarquant un abandon de la différence aristotélicienne entre mémoire et expérience dans l'Antiquité selon Frede. Nous ne suggérons aucunement un tel abandon.

poïétique. Une telle connaissance est considérée résider dans l'intellect, bien que sa nature ne soit pas théorique. Au contraire, la mémoire réside dans la sensation. De plus, la mémoire, en tant que disposition ou affection, est dépendante de la sensation et de la conception dont elle a besoin pour avoir un souvenir et, comme nous le verrons, elle a lieu dans la sensation première.

Mais un point commun entre la connaissance musicale et la mémoire est d'être une altération acquise, la musique étant une acquisition de connaissance poïétique chez l'humain, la mémoire une acquisition sensitive chez l'animal qui possède la notion du temps. Les deux viennent altérer ce qui les possède et y demeurent, pouvant être activées. C'est ainsi que la mémoire peut être comprise comme une disposition et affection au sens d'une chose qui, si elle était déjà innée, s'acquiert au fil du temps et vient altérer l'animal qui la possède, ces altérations multiples formant un tout. Musique et mémoire sont aussi des formes de connaissance, la musique étant, tel qu'on vient de le dire, une connaissance poïétique, la mémoire étant une connaissance sensitive, c'est-à-dire une notion sensitive (I 449b13-15)<sup>214</sup>.

Un autre lien que l'on peut faire entre I 449b24-25 du *De memoria* et la *Métaphysique Delta* concerne également la signification d' ἔξις et πάθος. Lorsqu'on lit les définitions de ces deux mots dans la *Métaphysique Delta*, on constate que la première est définie en 20, 1022b4-14, et le second en 21, 1022b15-21. Aristote définit ensuite la privation et en 23, 1023a9, il en vient à la définition du fait d'avoir (τὸ ἔχειν). Un des sens d'avoir est « ce en quoi quelque chose se trouve comme en ce qui le reçoit, par exemple, l'airain a la forme de la statue »<sup>215</sup>. La forme en l'occurrence est ici la forme que la mémoire retient comme nous le verrons au chapitre V en traitant de l'icône<sup>216</sup>. Ce que nous souhaitons souligner est que ce sens d'avoir correspond à la définition de la mémoire en tant qu'ἔξις ἢ πάθος, car la mémoire possède les affections des souvenirs, qui comme on le verra sont nombreux

---

<sup>214</sup> Comme on le verra, la mémoire appartient à la sensation, et de ce fait on peut dire qu'elle apporte une notion sensitive sur le passé. King (2009, 96) discute de la mémoire et de la réminiscence en tant que cognition. Burnyeat (2012, 127) explique que si la sensation n'est pas la science, elle est tout de même une γνῶσις, référant notamment à *De memoria* I 449b13-14.

<sup>215</sup> Traduction Duminil et Jaulin 2014.

<sup>216</sup> Voir Morel 2006, 76-77.

et se trouvent cependant tous réunis en elle, tout en ressemblant à ce dont ils sont le souvenir, en référant à une forme autre que la matière corporelle et psychique dans laquelle se trouve la mémoire.

On pourrait toutefois se demander comment cette définition d'avoir serait pertinente pour comprendre le sens d' ἔξις ἢ πάθος, puisqu'Aristote n'affirme pas dans le *De memoria* que la mémoire ait des affections après un écoulement de temps. Une réponse à cette interrogation se trouve quelques lignes plus loin en 23, 1023a23-24 de la définition d'avoir en *Métaphysique* Delta. Le fait d'être dans une chose (τὸ ἐν τινὶ δὲ εἶναι), affirme Aristote, a les mêmes sens que le fait d'avoir. Si l'on tient compte de cette définition du fait d'être dans une chose et qu'on l'applique au *De memoria*, on peut comprendre qu'en I 450a28-31, lorsqu'Aristote décrit le phénomène de la mémoire qui se produit dans l'âme (ἐν τῇ ψυχῇ) à travers la sensation et dans la partie du corps qui possède cette dernière, il décrit cette possession et ce fait d'avoir comme étant cette ἔξις qu'est la mémoire, ἔξις qui possède les affections de souvenir. Nous reviendrons sur cette phrase au chapitre IV où nous l'examinerons plus en profondeur<sup>217</sup>.

On pourrait cependant considérer que cette hypothèse rapproche trop la mémoire de l'expérience. Certes, Aristote fait de la mémoire un stade nécessaire pour qu'il y ait expérience, mais c'est cette dernière qui a la capacité de synthétiser les multiples souvenirs d'un objet<sup>218</sup>. Ce questionnement permet de clarifier un point : il ne s'agit pas de considérer que la mémoire permet la synthétisation des souvenirs, mais seulement de suggérer que sa définition en tant que possession réfère à la capacité d'unifier en une possession de multiples affections. Cette conception de la mémoire aristotélicienne nous paraît plus convaincante que le fait d'interpréter la mémoire comme un état de contemplation d'une image physiquement localisée dans l'organe de la sensation première. Une telle interprétation ne permet pas de savoir comment des millions d'affections pourraient être stockées dans cet organe au fil des ans. Un autre avantage de notre hypothèse est de tenir compte de la variété des souvenirs possibles, par exemple « le souvenir d'un fait, de la

---

<sup>217</sup> Voir Chapitre IV, section 4.2.

<sup>218</sup> Bloch 2007, 67.

manière de faire une chose, d'un chiffre mémorisé », variété qui posait problème face à une conception du souvenir réduite à l'image<sup>219</sup>. Quoi que nous ne pensions pas qu'Aristote ait une conception strictement visuelle de l'image de mémoire, élément sur lequel nous reviendrons, le fait de considérer que la mémoire est une fonction qui peut posséder non seulement de multiples affections, mais aussi une affection aux divers aspects permettrait de résoudre ce problème. Nous allons à présent voir en quoi ἔξις et πάθος représentent aussi les différents stades de la mémoire et de ses actes.

### 2.3 Le triple schème de la mémoire

Ce qui peut être difficile à comprendre relativement à I 449b24-25, est que la mémoire soit effectivement à la fois ἔξις et πάθος. Elle est une ἔξις naturelle en ce qu'elle est une capacité innée chez les animaux qui possèdent la notion du temps. Elle est encore une ἔξις, cette fois-ci acquise, en ce qu'elle est la possession de souvenir et la disposition activable de ces souvenirs dans l'âme<sup>220</sup>. Elle est par ailleurs affection en ce qu'elle contient en elle-même une capacité d'être altérée par les perceptions et les conceptions qu'elle retient et qui sont des souvenirs lorsqu'elles sont devenues de l'ordre du passé.

Si l'on pense en termes de triple schème,<sup>221</sup> on peut suggérer le schéma suivant pour la mémoire :

-en tant que fonction innée de l'âme lorsque l'animal possède aussi la notion du temps, la mémoire est une ἔξις de type 1 ;

-en tant qu'elle est capable d'être affectée par les perceptions et les conceptions et que les affections qu'elle possède puissent être considérées comme des souvenirs après un écoulement de temps, elle est une ἔξις de type 2 et un πάθος de type 1; l'ἔξις de type 2 a

---

<sup>219</sup> Sorabji 2004, 13. Il s'agit de notre traduction de certains exemples de Sorabji. Sorabji s'approche presque d'une telle hypothèse en considérant ce qu'est un état de mémoire dans le présent, et en affirmant que pour nous, cet état signifie plusieurs choses, soit l'image, ou revivre une scène de son enfance sans image. Mais il considère que cet état est, pour Aristote, simplement une image mentale. Mais même en acceptant la position de Sorabji, on pourrait répondre qu'une image peut représenter divers aspects d'un même objet.

<sup>220</sup> Cet aspect de notre interprétation se rapproche de la conception de la mémoire en tant que possession et disposition de Sorabji 2004, 87, 104.

<sup>221</sup> Nous avons vu dans la partie sur l'oubli le triple schème et ses variations selon Burnyeat 2002, Heinaman 2007 et Bowin 2011. Nous avons par ailleurs vu le court triple schème de King (2009, 22 n. 33), schème portant sur la connaissance.

pour activité 1 le fait d'avoir la capacité d'avoir des souvenirs, tout en étant en soi une passivité, puisque ce faisant elle est affectée par des mouvements qui lui sont extérieurs, ceux de la perception et de la conception qu'elle ressent comme des « impressions » qui l'affectent ;

-en tant qu'ἔξις de type 3, elle est la disposition activable lorsque l'âme se souvient et se dit qu'elle a auparavant perçu ou conçu (I 449b22-23)<sup>222</sup>. Il y a alors ἐνέργεια de type 2 : un mouvement de type 2 issu de l'ἔξις l'active en souvenir que l'âme contemple.

Ainsi, la mémoire serait ἔξις ἢ πάθος : d'abord en tant qu'affections causées par un mouvement sensitif à la suite des perceptions ou conceptions comme nous le verrons. Elle est comme l'ἔξις 2, car elle est une capacité à acquérir les souvenirs, faisant l'acquisition de ces derniers au fil de l'écoulement du temps vécu dans le monde. Nous suggérerons au chapitre III que l'écoulement du temps est celui du temps physique qui est par ailleurs ressenti par un animal qui vit cet écoulement dans le monde.

Par ailleurs, comme nous le verrons, la mémoire est préservée grâce aux actes de la réminiscence (I 451a12-14), qui en tant que mouvement de l'intellect<sup>223</sup>, est une altération préservatrice en ce qu'elle permet le travail de l'âme dans sa tâche intellectuelle de reconnaissance des objets de mémoire par opposition aux simples images. La mémoire elle-même se préserverait sur le plan sensitif lorsqu'elle serait activée<sup>224</sup>.

---

<sup>222</sup> King (2010, 111) souligne l'activité de la mémoire qui a lieu dans le fait de faire quelque chose d'une image. Nous ajoutons à cela que l'activité de la mémoire est déclinable et comporte deux activités : celle de la formation des souvenirs et celle de l'activation des souvenirs.

<sup>223</sup> Bloch 2007, considère que la réminiscence est la seule capable de mouvement et est intellectuelle. Nous verrons dans la troisième partie de cette thèse en quoi notre interprétation diffère de la sienne.

<sup>224</sup> Voir I 450a22-23 sur la localisation de la mémoire.

### Chapitre III

#### Mémoire et notion du temps, commentaire de I 449b25-450a22

Comme nous venons de le voir, en I 449b25, un des éléments qu'Aristote mentionne au sujet de la mémoire est qu'elle requiert un écoulement de temps. Il spécifie dans les lignes suivantes qu'elle ne peut jamais avoir lieu sur le moment (I 449b25-27). La question se posant relativement à ce dernier élément qui constitue la mémoire est de savoir comment déterminer la durée de cet écoulement de temps. On suggérera d'abord que cette durée dépend du moment où l'affection de la mémoire devient de l'ordre de l'antériorité, antériorité qui est dans le temps. On verra qu'Aristote n'exige pas de durée minimale de cet écoulement temporel, mais qu'il présupposerait un intervalle entre le moment durant lequel le présent deviendrait de l'ordre de l'antérieur.

Nous verrons ensuite que le souvenir doit être représenté dans l'âme par un φάντασμα. De même que la φαντασία permet de donner une grandeur déterminée à un triangle aux mesures indéterminées auquel on pense, de même, elle permet à l'âme de reproduire en elle-même, de manière proportionnée, les souvenirs qui réfèrent à des objets réels du passé<sup>225</sup>. Mais si l'objet du souvenir a besoin d'être un φάντασμα pour que l'âme puisse le contempler, il se distingue cependant du φάντασμα imaginaire. L'objet de mémoire n'est pas issu de l'imagination. Cette dernière interprétation de la différence entre μνημόνευμα et φάντασμα reposera en outre sur le choix d'une leçon différente de celle généralement adoptée en I 450a24-26. Labarrière avait souligné que I 450a24-26 ne signifiait pas que la mémoire était localisée dans l'imagination, mais seulement que les deux fonctions se trouvaient au même endroit au sein de l'âme. Notre choix d'une leçon distincte soulignera également que les affections de mémoire et d'imagination sont d'espèces distinctes, bien qu'étant toutes deux au sein du genre sensitif.

Nous verrons que la mémoire est localisée dans le sens commun, au sein de la sensation première au sein de laquelle elle ressent et conserve de multiples affections auxquelles elle

---

<sup>225</sup> Par exemple, Labarrière (2000, 271-271) souligne que la grandeur du triangle appartient aux sensibles communs. Nous reviendrons sur le souvenir du triangle ci-dessous dans la section 3.2.

applique la notion du temps. Capable de saisir le temps présent, passé et futur, la notion du temps dépasse le cadre de la fonction de la mémoire, celle-ci étant restreinte au passé. Mais c'est la mémoire qui, en possédant son affection en tant qu'elle est du passé, ressent que cette dernière est de l'ordre de l'antérieur, comme on le verra en I 449b22-23 où Aristote explique que le souvenir consiste dans le fait de se dire qu'on a auparavant perçu ou conçu.

Si la mémoire est une affection au sein du sens commun qui a besoin de l'image, nous revenons ensuite sur le fait que son affection se produit après un écoulement de temps et qu'elle possède la notion du temps. Cette dernière permet à la mémoire de situer dans le passé l'objet du souvenir. On verra ainsi que l'écoulement de temps s'appréhende grâce à la notion du temps. Si l'écoulement de temps est nécessaire pour que l'affection de mémoire passe dans l'ordre de l'antériorité, la notion du temps est, quant à elle, la condition psychique pour qu'un animal ait la capacité de se souvenir. Mais nous insisterons sur le fait que la mémoire, pouvant appliquer le sens de l'antériorité au passé à son objet, demeure cependant centrée sur cet objet et n'utilise pas davantage la notion du temps en ce qui a trait au présent et au futur, ce qui implique aussi qu'elle n'effectue pas de discrimination entre ses propres objets et les autres<sup>226</sup>.

Enfin, ayant vu que la mémoire percevait ses objets en leur appliquant la notion de l'antérieur, nous reviendrons à la phrase qui se trouve aux lignes I 449b22-23. Alors qu'auparavant il avait été considéré que cette phrase excluait les animaux, nous suggérerons qu'ayant une signification sensitive, l'affirmation d'Aristote dans ces lignes inclurait les animaux<sup>227</sup>.

### **3.1-L'écoulement du temps**

En I 449b24-25, Aristote affirme, comme nous l'avons vu, que la mémoire est une possession ou une affection de la sensation ou de la conception, ajoutant « lorsque du temps s'est écoulé » (ὅταν γένηται χρόνος). Un écoulement de temps passé est nécessaire à la

---

<sup>226</sup> Morel (2006, 73) souligne que la mémoire ne porte que sur le temps passé. Nous y reviendrons.

<sup>227</sup> Sur le fait que I 449b22-23 ainsi que I 450a19-22 représentent une exclusion des animaux, voir Sorabji 2004, 9-10.

constitution d'un souvenir, Aristote précisant aux lignes suivantes que la mémoire ne se produit pas sur le moment :

« Il n'y a pas de mémoire du moment présent sur le moment (τοῦ δὲ νῦν ἐν τῷ νῦν οὐκ ἔστι μνήμη), conformément à ce que nous avons dit, mais il y a sensation du présent, prévision du futur, et souvenir du passé (τοῦ δὲ γενομένου μνήμη). C'est pourquoi tout souvenir suppose le temps. » ( I 449b25-27)<sup>228</sup>

L'adverbe νῦν, qui signifie le moment présent,<sup>229</sup> est employé avec μνήμη afin d'indiquer que la mémoire n'est ni du moment présent ni ne porte sur ce moment. La mémoire ne se produit pas dans l'immédiat. C'est la sensation qui porte sur le présent (παρόντος) et sur le moment.

Si I 449b25 et II 451a23-33, comme nous allons le voir respectivement ci-dessous, mentionnent qu'il y a mémoire à la suite d'un écoulement de temps, cet écoulement n'est toutefois jamais défini dans le *De memoria*. Deux indices permettent toutefois de comprendre en quoi il consiste. D'abord, ce qui n'est pas dans le moment présent, mais est de l'ordre de l'auparavant (πρότερον) est défini en I 449b23 comme étant de l'ordre du passé senti ou conçu :

« Chaque fois, en effet, que l'on fait acte de souvenir, on se dit en son âme que l'on a entendu, ou senti, ou pensé cela auparavant. (ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἤσθητο ἢ ἐνόησεν) ».<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> L'édition critique du texte grec ici cité est celle de Bloch 2007.

<sup>229</sup> Bailly 2000, 1337. Pour Taormina (2002, 51), les lignes I 449b13-15 affirment que la sensation ne perçoit que le νῦν, et non l'antérieur et le postérieur. Une autre fonction doit s'y ajouter afin qu'il y ait notion du temps de l'antérieur et du postérieur, et donc mémoire. Taormina se tourne par ailleurs vers un argument au sujet de la sensation dans le *De anima*, III 2, 426b20-28. La sensation porte sur les objets des sens propres, accidentels et communs. Dans la perception des objets des sens propres, chaque sens fait acte de discrimination par rapport à ce qu'il perçoit et sur le moment présent, le νῦν. Ce νῦν que la sensation perçoit, explique Taormina, porte et sur le temps du jugement de la sensation sur l'objet, et sur le temps durant lequel cet événement sensible se déroule. Ces deux temporalités sont indivisibles et elles doivent être simultanées. Le jugement de la sensation, puisqu'il implique de percevoir le νῦν et le simultané, comporte une notion du « temps indivisible » selon le moment présent, explique-t-elle. Dans cette temporalité, il n'y a pas perception de l'antérieur et du postérieur, mais d'une unité et d'une identité. Voir Sorabji (2004, 90-91) concernant le critère d'écoulement de temps pour la mémoire et l'idée d'un temps présent qui s'étire.

<sup>230</sup> Traduction Morel 2014. Édition critique de Bloch 2007. Nous reviendrons à la dernière section de ce chapitre sur I 449b22-23.



L'emploi de *πρότερον* dans cette phrase qui décrit comment le souvenir survient dans l'âme permet de montrer que si une perception ou une pensée est de l'ordre de ce qui était auparavant, elle est du passé, et donc, du domaine de l'acte du souvenir, lequel, comme nous le verrons, consiste entre autres en une capacité de ressentir cette antériorité de ses affections grâce à la notion du temps. Pour l'instant, remarquons qu'ayant expliqué que la mémoire est une possession ou une affection à la suite d'un écoulement de temps, Aristote réitère en I 449b25 « τοῦ δὲ γενομένου μνήμη » alors qu'il affirmait en I 449b15 « ἡ δὲ μνήμη τοῦ γενομένου »<sup>231</sup>. L'antérieur (*πρότερον*) dont il discute en I 449b23 qui concerne le fait d'avoir perçu ou conçu auparavant, consiste en ce passé (*τοῦ γενομένου*) dont la mémoire est une disposition ou une affection.

Un autre indice quant à la manière dont on peut déterminer en quoi doit consister cet écoulement de temps pour qu'il y ait mémoire se trouve cependant au début du chapitre II du *De memoria*, en II 451a23-33 mentionné précédemment. Dans ces lignes, Aristote réitère que la mémoire ne se produit pas immédiatement :

« (...) ce n'est pas non plus dès le départ qu'on acquiert <un souvenir>. C'est en effet une fois la disposition ou l'affection produites en nous qu'alors il y a mémoire, si bien que la production de celle-ci en nous n'a pas lieu en même temps que la production de l'affection. En outre, lorsque <l'affection> s'est produite pour la première fois, en un <temps> indivisible et ultime, et bien que l'affection soit désormais présente dans le sujet qui l'éprouve ainsi que la science—s'il convient d'appeler "science" sa disposition ou son affection (rien n'empêche d'ailleurs que, par accident, l'on se souvienne aussi d'objets dont nous avons la science)—, cependant le fait de se souvenir n'a pas en lui-même d'existence avant que du temps ne se soit écoulé. En effet, on se souvient maintenant de ce qu'on a vu ou de l'affection qu'on a éprouvée antérieurement, mais ce que l'on éprouve maintenant, ce n'est pas maintenant qu'on s'en souvient. (μνημονεύει γὰρ νῦν ὃ εἶδεν ἢ ἔπαθε πρότερον, οὐχ ὃ νῦν ἔπαθε, νῦν μνημονεύει) ».<sup>232</sup>

Aristote explique dans cet extrait qu'il existe une différence entre l'affection qui se produit au moment d'une perception ou d'une conception, et la possession et l'affection qu'est la mémoire. Pour qu'il y ait souvenir et que la simple affection issue d'une faculté en acte se

---

<sup>231</sup> C'est sans doute la réitération dont Thomas d'Aquin discute.

<sup>232</sup> Texte grec de l'édition critique de Bloch 2007.

transforme en objet du passé qui est possédé par la mémoire, le temps doit s'écouler afin qu'il y ait antériorité entre le moment lors duquel l'activité psychique qui produit une affection dans l'âme avait eu lieu et le souvenir. En effet l'écoulement du temps représente cette distinction entre l'affection qui a lieu dans l'âme au moment où l'on perçoit ou conçoit dans le présent, et l'intervalle entre ce moment et un autre moment, celui lors duquel a lieu l'affection et possession de mémoire<sup>233</sup>.

Aristote ne définit toutefois pas la longueur de l'intervalle qui est requis entre la production de l'affection de l'activité psychique et l'affection et disposition de la mémoire<sup>234</sup>. Ce que l'on peut supposer est que cet écoulement de temps représente un changement et un mouvement tant sur le plan temporel que psychique, car pendant que le moment présent devient un moment autre, qu'il passe dans l'ordre de l'antériorité, la mémoire a le temps de s'établir en tant qu'affection et possession<sup>235</sup>. Nous reviendrons sur le processus

---

<sup>233</sup> Voir *Physique* IV, 11, 219a21-30. Moreau (1948, 61-65) explique que l'écoulement du temps se constate par des signes objectifs et subjectifs, quoi qu'il ne repose pas sur des différences physiques comme le jour et la nuit. Voir Coope 2005, 5-6 sur le fait que le temps dépende du changement chez Aristote. Voir Sorabji 1983, 47-51 pour une discussion et une critique sur le temps selon Aristote. Goldschmidt (1982, 17) souligne que le changement se trouve en fait en celui qui le vit. Voir aussi Sorabji 2004, 91 concernant II 451a29-31 et renvoyant à I 449b25.

<sup>234</sup> Si King (2009, 174) insiste sur la distinction entre l'activité de mémoire et les autres activités psychiques, il considère dans une optique différente de la nôtre que l'écoulement du temps relatif à la mémoire doit être d'une certaine durée, car le seul passage d'un moment à un autre peut être perçu par l'imagination et ne relève pas de l'ordre du passé. C'est plutôt l'imagination qui, grâce au fait qu'elle soit changement, retient l'instant précédent. King effectue ainsi une distinction entre mémoire à court terme, qui est de l'ordre de l'imagination, et mémoire qui régit le long terme et requiert un écoulement de temps consistant.

<sup>235</sup> Un autre passage du corpus qui mérite d'être mentionné en ce qui a trait au temps et au changement se trouve en IV 11, 218b21-219b1 de la *Physique*. Aristote présente le cas des dormeurs de Sardaigne qui dorment sans sensation (*ἀναισθησία*) et qui, lors de leur réveil, effectuent un lien entre le temps qu'ils ont ressenti avant leur sommeil et le moment de leur réveil, comme si aucun temps ne s'était écoulé entre les deux moments. Aristote utilise cette fable comme point de comparaison avec le fait qu'on soit d'opinion qu'il n'y ait pas d'écoulement de temps lorsqu'on réfléchit au même objet. Perdu dans la contemplation, on ne perçoit pas le passage du temps. Le dormeur et le penseur ne percevront pas le temps intermédiaire entre deux moments, comme si un seul moment n'était pas autre que lui-même. C'est plutôt le fait de percevoir un changement qui permet d'affirmer que le temps s'écoule. Donc, conclut Aristote, le temps n'est pas sans mouvement ni sans changement. Si le verbe *λανθάνω* est ici employé, c'est dans le sens de s'apercevoir et non d'oublier, car si on lisait que nous n'oublions pas que nous changeons, la phrase n'aurait pas de sens. Voir aussi Morel 2006, 63.

Selon Taormina (2002, 56-57), c'est parce que les dormeurs de Sardaigne ont une absence de perception (*ἀναισθησία*), que leur sensation ne fonctionne plus et qu'ils ne produisent plus d'images, l'imagination ne fonctionnant plus non plus. Or, d'après Taormina, c'est l'imagination qui a la capacité de saisir le changement, et comme Aristote l'affirme, il n'y a pas de temps sans changement.

Mais comme l'avait montré Moreau (1948, 61-65), Aristote examine aussi les opinions communes selon lesquelles le temps est mouvement. Or, le temps n'est pas n'importe quel mouvement pour Aristote. Si le temps n'est pas sans mouvement ou changement, c'est qu'il n'est pas perçu sans changement, ce qui se fait

mnémonique qui a lieu à travers la sensation lorsque la mémoire se forme. Mais malgré cette absence de précision tant sur la durée de l'écoulement de temps que sur le processus de formation de l'affection et de possession de mémoire, ce qui apparaît explicitement est que la mémoire ne peut avoir lieu sur le moment présent ni relativement au futur, tel qu'il avait auparavant été remarqué. La condition de l'écoulement de temps apparaît de la sorte comme un argument faisant valoir l'aspect physique de la mémoire qui ne se fait pas sans le temps ni sans le changement.

Ce que l'on peut toutefois proposer est que cet écoulement de temps n'a pas besoin d'être de longue durée pour que la mémoire ait lieu, car la seule condition qu'il doit respecter tant sur le plan physique que psychique est celle de l'antériorité. Aristote affirme même en II 451a33 que la mémoire peut se produire sur le moment, pour autant que l'objet de ses souvenirs, les perceptions ou conceptions, soit du passé, ce qui semble contredire le fait qu'il n'y ait pas de mémoire du moment présent, tel qu'affirmé en I 449b25-17. Mais en fait, dans cet extrait, Aristote affirme que la mémoire n'est pas  $\nu\tilde{\nu}\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\tilde{\omega}\ \nu\tilde{\nu}$ , c'est-à-dire qu'elle n'est pas du moment qui est sans intervalle<sup>236</sup>. Que cet intervalle survienne, et le moment de la mémoire peut advenir. Ce ne serait donc pas que la mémoire ne pourrait se produire rapidement. La condition de l'écoulement de temps signifierait qu'un intervalle entre le moment de l'objet dont il y aurait souvenir et le moment de la mémoire serait nécessaire.

La condition de l'antériorité est respectée d'une part lorsque le moment présent s'est transformé en un moment antérieur à la suite d'un intervalle, intervalle qui n'est pas non plus défini et qui, d'après II 451a33, ne requiert qu'un seul instant. D'autre part, l'affection sensible qui avait lieu au moment de la perception du moment présent doit elle aussi être devenue de l'ordre de l'antérieur. Lorsque celle-ci n'est plus une affection active au sein de l'âme, elle peut dès lors appartenir au domaine du souvenir, la mémoire la conservant

---

soit par « signes objectifs » comme le passage de la nuit au jour, ou par signes subjectifs, comme des sensations physiologiques. C'est de cette psychologie du temps, explique Moreau, qu'Aristote en vient à la notion du temps tout en refusant l'idée que le changement extérieur permette de percevoir le temps et soit sa condition.

<sup>236</sup> Voir Sorabji 2004, 12. Sorabji (2004, 41) spécifie que l'écoulement de temps ne requiert presque pas d'écart.

en elle<sup>237</sup>. Mais afin de pouvoir se souvenir de ce qui est de l'ordre de l'antérieur, la mémoire doit avoir la notion du temps qui lui permet de percevoir cet écoulement, comme nous le verrons en examinant la localisation de la mémoire au sein du sens commun ainsi que sa relation à l'image.

### 3.2 Mémoire, image et sens commun au sein de la sensation première

Si la mémoire a pour objet le passé et qu'un écoulement de temps est nécessaire afin qu'il y ait souvenir, Aristote explique aussi que seuls les animaux qui ont la notion du temps ont la mémoire :

« Aussi, les animaux qui perçoivent le temps sont-ils les seuls à se souvenir, et cela grâce à la <faculté> par laquelle ils exercent la sensation. » (I 449b28-30)

Il a été suggéré qu'Aristote ne spécifierait pas lesquels parmi les animaux auraient la notion du temps dans le *De memoria*, ce qui exigerait de tenter de déterminer leur identité à travers l'analyse d'autres traités du corpus<sup>238</sup>. Cette interrogation se situe dans la lignée d'un questionnement sur la nature de la notion du temps, sa localisation dans l'âme, les réponses devant permettre de savoir si c'est la mémoire ou plutôt une autre fonction sensitive qui la

---

<sup>237</sup> Nous suivons ici Sorabji 1993, 13.

<sup>238</sup> En *Métaphysique* A 1, 980a25-27, Aristote explique que ce ne sont pas tous les animaux pourvus de sensation qui ont la mémoire et en *Métaphysique* A 1, 980b2-3, que les animaux possédant la mémoire sont « plus intelligents et plus aptes à apprendre que ceux qui ne peuvent se souvenir », traduction Duminil et Jaulin, 2014. Mais Aristote n'explique pas davantage en quoi la mémoire apparaît chez certains animaux et chez d'autres non. La même ambiguïté quant au fait de savoir si tous les animaux ou seulement certains d'entre eux ont la mémoire se retrouve en 488b24-26 de l'*Histoire des animaux*, où Aristote réitère que plusieurs animaux ont la mémoire et que seuls les humains ont la réminiscence. Selon Taormina (2002, 57-58) qui examine ce point, la question qui se pose est celle de savoir quels sont les animaux qui possèdent la notion du temps, puisque celle-ci est ce qui permet de différencier les animaux qui possèdent la mémoire et ceux qui ne la possèdent pas. Taormina remarque pour sa part qu'Aristote n'offre pas de réponse à cette question dans le *De memoria*. Elle propose une solution qui se base sur le *De anima* III 11, 434a5-10 : ce sont les animaux qui possèdent une *φαντασία* sensitive qui ont la notion du temps. Nous verrons que nous suggérons qu'en fait, Aristote offre une réponse à cette question en I 449b27-450a25, mais que cette réponse prend la forme d'une description de la constitution sensitive nécessaire afin qu'il y ait notion du temps et souvenir.

possède<sup>239</sup>. Nous proposons pour notre part que le texte du *De memoria* est suffisant pour trouver une réponse tant à la question de l'identité animale qui possède la notion du temps qu'à la localisation de cette dernière au sein de l'âme. Ces réponses sont toutefois formulées de manière physiologique : plutôt que de procéder à l'identification de certaines espèces animales, Aristote fait d'une pierre deux coups en décrivant la constitution de l'âme sensitive qui peut percevoir le temps et qui possède la mémoire, expliquant de surcroît comment, chez les humains, la mémoire d'objets de l'intellect est possible. Tout en nommant les parties psychiques dans lesquelles la mémoire, l'image et la notion du temps se trouvent, Aristote ne nommera pas certaines espèces animales, mais il expliquera comment leur âme sensitive doit être constituée afin qu'elles puissent avoir la notion du temps et la mémoire<sup>240</sup>. Il procédera aussi du plus général au plus précis, nommant d'abord comme prérequis la sensation qui possède ensuite l'image, puis la notion des grandeurs, du mouvement et du temps au sein du sens commun, pour enfin posséder la mémoire. Il répondra en même temps à la question de la possibilité de la mémoire animale et de la mémoire humaine, cette dernière étant distincte de par ses objets.

Ce qui est certain est que I 449b28-30 affirme d'une part que mémoire et notion du temps sont liées et d'autre part qu'elles sont sensibles. Mais afin de comprendre en quoi elles sont liées et de déterminer où précisément Aristote les localise au sein de la sensation, nous

---

<sup>239</sup> Labarrière (2000, 281-283) localise la notion du temps dans la mémoire. Il présente un argument décisif : contrairement à l'image produite par l'imagination, l'image du souvenir ne va pas sans le temps et est une copie, point que Sorabji 2004, avait également souligné. C'est dans la lignée interprétative de Labarrière que nous commentons les prochaines lignes du *De memoria*.

<sup>240</sup> Concernant la théorie de l'image, voir Labarrière (2002, 90-95) sur la définition de l'imagination en *De anima* III 3, 429a1-1 et sur les images de l'imagination et notant la distinction avec l'image de mémoire dont il traite dans Labarrière 2000, 276-283. C'est donc à cette dernière que nous restreignons nos analyses. C'est également la méthode que suit par exemple Morel 1997, 133 n. 4 référant à Labarrière. Selon Sorabji (2004, 12), ce qui permet de distinguer le φάντασμα d'un souvenir du φάντασμα en soi est :

- 1) le jugement correct du fait que l'on a auparavant rencontré cette image ;
- 2) l'attitude faisant que l'on contemple une image en tant que copie ;
- 3) la co-présence d'une image mentale qui révèle que du temps s'est écoulé ;
- 4) le fait que le φάντασμα soit une copie vraie d'autre chose.

Ainsi, il explique : « Among the characteristics of memory which help to distinguish it from imagination, Aristotle might name the (correct) judgment that one encountered the imaged thing before, the attitude of regarding one's image as a copy, and the co-presence of a mental image revealing the time elapsed. He would also require that the image be a true copy of something ». Il s'agit d'une conception de la mémoire que Sorabji critique qui révèle que du temps s'est écoulé. Mais la position de Sorabji, tout en notant la similarité entre l'objet de mémoire et l'objet de représentation, les distingue. Sorabji considère en effet que ce qui constitue la mémoire se trouve dans ce jugement, cette attitude d'être face à une copie et cette coprésence d'une image révélatrice de l'écoulement du temps, ainsi que le fait que l'image soit une copie vraie.

devons d'abord examiner le paragraphe suivant dans lequel Aristote discute également du temps, tout en introduisant le rôle de l'image et du sens commun dans le souvenir<sup>241</sup> :

« Nous avons déjà parlé de l'imagination dans le traité *De l'âme* et nous avons établi qu'il n'est pas possible de penser sans image. En effet, quand on pense, se produit le même phénomène que lorsqu'on trace une figure : bien que dans ce dernier cas nous n'ayons pas besoin que la grandeur du triangle soit déterminée, nous dessinons pourtant un triangle d'une grandeur déterminée, et celui qui pense fait de même, car même s'il ne pense aucune grandeur, il visualise une grandeur, mais ne la pense pas comme grandeur. Dans le cas où l'objet est par nature une grandeur, mais une grandeur indéterminée, on pose une grandeur déterminée que l'on pense cependant simplement comme une grandeur. Pour quelle raison toutefois n'est-il pas possible de penser sans le continu, ni sans le temps les êtres qui ne sont pas dans le temps, c'est une autre question. Mais que nous connaissions la grandeur et le mouvement par le même moyen que le temps, c'est une nécessité, [καὶ τὸ φάντασμα τῆς κοινῆς αἰσθήσεως πάθος ἐστίν]<sup>242</sup>. Ainsi, il est manifeste que la connaissance de ces choses relève de la faculté sensible première. » (I 449b30-451a11)

En I 449b30-450a1, Aristote réfère à ce qu'il avait dégagé dans le *De anima*, sans doute en III 8, 432a10, où il avait expliqué que la contemplation nécessitait l'image, du fait que même les intelligibles n'avaient pas lieu sans les « grandeurs sensibles »<sup>243</sup>, point qu'il réitère dans le *De memoria* en affirmant qu'il n'y a pas de pensée sans φάντασμα et en donnant un exemple portant sur un objet de l'intellect qui nécessite une grandeur<sup>244</sup>. On

---

<sup>241</sup> Aristote définit l'imagination en *De anima* III 3, 428b11-16 : « La représentation semble être, pour sa part, une sorte de mouvement, qui ne va pas sans le sens, mais au contraire, implique des sujets sentants et des objets qui sont ceux du sens. Or il peut y avoir un mouvement déclenché par l'activité sensitive. Et ce mouvement doit nécessairement ressembler à la sensation. Donc, ce mouvement-là ne peut se concevoir sans la sensation, ni s'attribuer à des êtres qui ne sentent pas. Et le sujet qui possède ce mouvement doit aussi, par lui, produire et recevoir plusieurs représentations, lesquelles sont vraies ou encore fausses. », traduction Bodéüs 2014. Or, dans cette optique du *De anima* où Aristote définit l'imagination, on remarque que s'il est question d'activation de la sensation et d'un mouvement issu de celle-ci en ce qui concerne l'imagination, il n'est nullement question d'une empreinte causée par un objet auparavant perçu ou appris, comme c'est le cas en I 450a30-32 du *De memoria*. Voir sur ce point Labarrière 2000, 275. Voir Nussbaum 1978, 234 sur la similarité et la distinction d'être entre l'imagination et la sensation.

<sup>242</sup> Morel 2014 ne traduit pas cette section (que Bloch 2007 dans son édition critique conserve). Voir Ross 1955, 237-238 suivant Freudenthal qui déplace ce segment de phrase en I 450a13. C'est à cette ligne qu'on retrouve la traduction de Morel de ce segment de phrase. Ross considère l'enchaînement de la pensée peu satisfaisant en conservant ainsi la phrase.

<sup>243</sup> Traduction Bodéüs 2014.

<sup>244</sup> Voir III 8, 432a10 du *De anima*, qui explique, tout comme dans le *De memoria*, que l'esprit ne peut penser sans φάντασμα. Voir Sorabji 2004, 6, 73. *Contra* Bloch 2007, 63. Sorabji (2004, xx) résume clairement les positions de Wedin et Caston sur l'imagination, et ainsi, explique-il, Wedin considère que « *phantasia supplies representations to other faculties* ». Selon Caston (traduction Labarrière, 1997, 35-36), le φάντασμα

constate d'abord que selon ces lignes du *De memoria*, l'image donne une grandeur définie aux objets dont la grandeur est indéterminée, objets sur lesquels portent des pensées<sup>245</sup>. Tout comme le fait de tracer une figure géométrique telle que le triangle fait en sorte que ce triangle ait certaines mesures, alors même qu'on le dessine sans en avoir, de même, le fait de penser à un triangle, de se le représenter en son âme, fera en sorte que ce triangle aura une certaine grandeur.

À la suite de cette explication, Aristote affirme explicitement que l'objet de son propos n'est toutefois pas d'élucider la raison pour laquelle la pensée n'a pas lieu sans le continu ni sans le temps. Un objectif de la remarque semble ici d'expliquer que tout comme la pensée n'a pas lieu sans l'image qui supplée une grandeur à une figure qui n'en a pas, de même, la pensée d'un être hors du temps se ferait alors que mémoire et notion du temps suppléeraient une mesure temporelle à ce qui n'en aurait pas<sup>246</sup>. Le sujet de son enquête étant la mémoire, Aristote refuse de traiter davantage d'une question qui devient autre que la manière dont survient la mémoire dans l'âme, cette question étant, tel que mentionné, ce que requiert la pensée pour s'exercer, soit le sens du continu et la notion du temps.

---

détient un « pouvoir causal » indépendant de l'objet extérieur qui a initialement affecté la sensation et entraîné un second mouvement de l'imagination. Une contemplation d'un objet extérieur pourrait produire des échos demeurant inaperçus pendant un certain temps, puis étant altérés en se rendant à l'organe central, de sorte que la contemplation d'une salamandre se transformera plutôt en un rêve d'un dragon à la suite de consommation d'alcool, Caston référant ainsi à *De insomnis* 3, 461a8-24 : « L'origine causale de ces φάντασματα n'est donc pas pertinente, sauf *per accidens*. Tout au plus peut-elle expliquer pourquoi les φάντασματα ont les pouvoirs causaux qu'il leur arrive d'avoir. Leur contenu est bien plutôt une fonction des pouvoirs causaux qu'ils ont effectivement à un moment donné, de quelque manière qu'ils les aient acquis ». Ainsi selon Caston, le fait que la φαντασία ait son propre pouvoir causal signifie d'une part que son contenu peut se modifier par rapport à son antécédent causal (par exemple l'objet initialement perçu et ne plus lui correspondre) et d'autre part qu'un φάντασμα peut même affecter le sujet de la même manière qu'il serait affecté par la perception d'un objet extérieur. Et, ajoute-t-il, il n'est pas nécessaire que cet objet ait même existé. Si le contenu de la φαντασία demeure « quasi perceptuel – c'est-à-dire semblable dans le type d'information qu'il véhicule », ce contenu peut servir à d'autres états mentaux sans qu'il ne soit nécessaire qu'il y ait une image », Caston référant à *De memoria* I 450a27-b11. Voir aussi Ross 1973, 249 qui explique l'opposition entre Aristote et Platon. Pour Aristote, l'humain ne peut penser sans image, ne pouvant avoir une pensée décharnée.

<sup>245</sup> Nous ne prétendons pas traiter de l'imagination en général chez Aristote, mais seulement en ce qu'elle apparaît dans le *De memoria*. C'est du reste, la méthodologie que suivent Labarrière 2000, Taormina 2002, Sorabji 2004, Morel 2006, Bloch 2007, King 2009. Pour un traitement de l'imagination en général sur le plan philosophique, voir Voir Liao, Gendler 2019. Voir aussi Modrak 1987, 83-84 qui traite des liens entre image et souvenir.

<sup>246</sup> Voir Sorabji 2004, 74. Voir aussi Labarrière 2000, 282. Selon Labarrière (2000, 281), la mémoire possède la notion du temps. Nous verrons en quoi nous le suivons, suggérant que c'est la mémoire qui permet de savoir qu'un souvenir est de l'ordre de l'antérieur.

Toutefois, ce que montre cette référence au *De anima* est un exemple d'interaction entre la partie sensitive et intellectuelle de l'âme, interaction qui a lieu au sein de la sensation première à travers l'image dont la pensée a besoin pour être représentée au sein de l'âme. Mais aussi, l'exemple montre comment la mémoire d'objets intellectuels est possible. C'est ce second point, soit la possibilité de la mémoire d'objets intellectuels que nous examinerons pour revenir par la suite au premier, soit le rôle que l'image joue dans la mémoire, le processus de la mémoire apparaissant plus clairement à travers le second grâce à cette explicitation quant à la localisation de la mémoire dans l'âme sensitive malgré ses objets intellectuels :

« Quant à la mémoire, même celle des intelligibles, elle n'existe pas sans image (οὐκ ἄνευ φαντάσματος ἐστὶν — τῆς φαντασίας<sup>247</sup>) et l'image est une affection de la sensation commune. Dès lors, elle doit appartenir par accident à l'intellect, mais elle appartient par soi à la faculté sensible première. C'est pour cette raison qu'on la trouve non seulement chez les hommes et les animaux qui possèdent opinion ou intelligence, mais aussi chez d'autres animaux. D'ailleurs, si la mémoire était une des parties intellectives de l'âme, elle n'appartiendrait ni à un grand nombre d'animaux autres que l'homme ni, probablement, à aucun autre mortel, puisque tous les animaux ne la possèdent pas, du fait précisément, que tous n'ont pas la sensation du temps. » I 450a12-20

Aristote affirme non seulement qu'il y a la mémoire des pensées, mais aussi que la mémoire elle-même n'est pas sans image (οὐκ ἄνευ φαντάσματος I 450a13)<sup>248</sup>. Tout comme on ne peut penser sans image, c'est-à-dire sans qu'une pensée ne soit représentée dans l'âme à l'aide d'une certaine détermination, de même on ne peut se souvenir sans elle<sup>249</sup>.

---

<sup>247</sup> Mugnier, 1953, et Bloch, 2007, ne suivent pas la leçon des manuscrits EY qui suggèrent τῆς φαντασίας à ce point en I 450a13.

<sup>248</sup> On trouve la définition d'Aristote de l'imagination en *De anima* III 3, 428b25-26, 429a1 et *Des rêves* 1, 459a17-18. Voir Caston, traduction Labarrière 1997, 31-32 sur ces définitions. Selon Caston, et dans le cas de la φαντασία et dans celui de la sensation « le contenu de l'activité est le même que le contenu de la représentation qu'il induit. Ce ne saurait être le cas des états mentaux qui induisent d'autres opérations sur cette sorte de représentation — la mémoire, par exemple, où le sujet doit "dire dans son âme" qu'il a perçu avant cela (*Dem et rem.* 1, 449b22-25) ». C'est de fait cette « autre opération », celle du souvenir que l'âme contemple, que la mémoire effectue. Sur la différence entre φαντασία et φάντασμα, de même que sur la traduction de φάντασμα en tant qu'image ou représentation, voir Morel 2000, 39. Voir Sorabji 2004, xi-xii sur la question du caractère imagé des représentations. Voir Bloch 2007, 62 sur la différence entre mémoire et imagination, 70 sur la question du φάντασμα qui selon Bloch est visuel. Voir aussi Labarrière 1984, 19.

<sup>249</sup> Voir Modrak 1987, 83-84 qui explique le caractère complexe de certaines images, dont celles des rêves et des souvenirs. Mais Modrak considère que la mémoire est une fonction du *phantastikon*. Or, si les images



Ce passage permet de comprendre encore mieux pourquoi Aristote introduit le rôle de l'image en I 450a1 et pourquoi il réfère au *De anima* : dans le but d'expliquer la possibilité des souvenirs des objets de la partie intellectuelle de l'âme, alors que la mémoire se trouve au sein de la sensation, tout comme la notion du temps<sup>250</sup>. On comprend que la mémoire, étant sensitive, en tant qu'elle est localisée dans la sensation, ait des souvenirs d'objets sensitifs. Mais Aristote explique aussi l'interrelation entre la fonction sensitive de la mémoire et les objets de l'intellect en ayant recours au premier mécanisme permettant de joindre sensation et intellect, l'image. Tout comme la pensée a besoin de l'image pour être représentée dans l'âme, de même, le souvenir des pensées aura besoin de l'image. Ce souvenir rejoindra par accident la partie intellectuelle de l'âme, interagira et communiquera avec elle. Mais cette jonction aura toutefois lieu au sein de l'âme sensitive<sup>251</sup>.

Si la mémoire peut avoir un objet qui a trait à un objet de l'intellect, ce souvenir n'aura donc pas une nature purement intellectuelle, car non seulement tout objet intellectuel serait un exercice de l'intellect dans le composé corps-âme, étant représenté grâce à l'image, mais aussi la mémoire ne serait pas séparée de la sensation première. De surcroît, ce serait grâce à l'image que le souvenir serait représenté dans l'âme.

---

de mémoire sont complexes, c'est suggérons-nous, parce que la fonction de la mémoire est à l'oeuvre. Voir également Taormina 2002, 59, critiquant cette interprétation de Modrack 1987.

<sup>250</sup> Voir Sorabji 2004, 77.

<sup>251</sup> Verbecke (1985, 368-369), se basant sur *De Anima* II 1, 412a27, considère que la mémoire peut avoir un objet intellectuel à travers l'image, la mémoire se rapportant à ces objets via leur caractère d'images sensibles. Selon Bloch (2007, 63-68), l'essence de tout νοήματα est intellectuelle et ce n'est qu'accidentellement que les idées ont un aspect sensible, en tant qu'elles ont besoin de l'imagination pour que l'âme puisse les contempler. Bloch distingue μνημόνευματα et νοήματα en considérant que les μνημόνευματα sont en fait identiques à des objets de l'imagination lorsque ces derniers représentent des objets du passé, tandis que les νοήματα sont des représentations dépourvues de présence physique. On retrouve aussi une interprétation de ce passage faisant valoir le rôle de l'imagination chez Brumberg-Chaumont (2010, 135-136), qui face à une position critiquant l'idée de la mémoire d'objet intellectuel, commente de la sorte la mémoire dans le *De memoria* et justifie le fait qu'il y ait mémoire des objets intellectuels pour Aristote : « Mais nous ne voyons pas alors en quoi la doctrine aristotélicienne de la mémoire serait mise en danger, car il suffit que le rappel de la chose intelligible se fasse par accident, c'est-à-dire par l'intermédiaire de l'image sensible accompagnant la pensée et le rappelant ». Selon Brumberg-Chaumont, pour Aristote, la mémoire est une « faculté de l'imagination ». On constate dans cette interprétation qu'il peut y avoir mémoire des idées parce que l'objet de mémoire est un objet de l'imagination, une représentation qui peut représenter tant un objet sensible qu'un objet intelligible. C'est par accident que l'objet intelligible est une image. Voir dans le même sens Taormina 2002, 36. Sorabji 2004, 1, présente une liste des objets dont on peut se souvenir; King 2009, 28 trouve que la variété des objets provoque la confusion quant à la capacité à laquelle ils correspondent. Voir aussi Annas, 1995, 8-9, et Sorabji 2004, 77.

Toujours en ce qui a trait à la possibilité de la mémoire des pensées, mentionnons que dans les *Topiques*, Aristote affirme également qu'il peut y avoir le souvenir de lieux, de principe ou d'arguments :

« De même en effet, que les lieux simplement déposés dans la mémoire nous font immédiatement souvenir des choses elles-mêmes (καθάπερ γὰρ ἐν τῷ μνημονικῷ μόνον οἱ τόποι τεθέντες εὐθὺς ποιοῦσιν αὐτὰ μνημονεύειν), de même ces <procédés> rendront plus apte à raisonner déductivement, du fait que l'on dirige son regard sur ces principes, qui sont limités en nombre. Et il vaut mieux déposer dans sa mémoire une prémisses commune qu'un argument <entier> (πρότασιν τε κοινήν μᾶλλον ἢ λόγον εἰς μνήμην θετέον) ; car n'être pas à court de principe et d'hypothèse, cela est modérément difficile. »<sup>252</sup> (*Topiques*, VIII 14, 163b29-34)

La mémoire peut contenir le souvenir de prémisses qui ne sont pas des sensations de choses particulières, mais ont une nature théorique et complexe<sup>253</sup>. Or, c'est chez les humains que la mémoire permet de se souvenir de principes, de choses apprises. Mais surtout, la mémoire n'est pas en elle-même de nature intellectuelle comme l'ἐπιστήμη. Se situant dans la partie sensitive de l'âme, tout en pouvant porter sur une chose intellectuelle, la mémoire ne sera, paradoxalement, pas intellectuelle elle-même. Ainsi, l'apport épistémique de la mémoire se fait en termes de notion : il ne s'agit pas d'ἐπιστήμη, mais d'un certain savoir sensible de l'âme, qui peut mener à la constitution de l'expérience<sup>254</sup>.

Notons également qu'en *Topiques* IV 4, 125b8-14, Aristote discute d'un argument présenté par un adversaire selon lequel la mémoire consisterait en la persistance de la connaissance, ce qui signifierait que la mémoire appartiendrait au genre épistémique selon le principe que ce qui persiste est de la même nature que ce par rapport à quoi elle persiste :

« Puisque par ailleurs l'on peut distinguer trois groupes parmi les relatifs — ceux d'abord qui ont nécessairement pour lieu de résidence ou d'attache les termes par

---

<sup>252</sup> Traduction Brunschwig 2014.

<sup>253</sup> Bloch (2007, 99-113) soulève le problème d'uniformité de la conception aristotélicienne de la mémoire dans le corpus par rapport à son interprétation de la mémoire en tant qu'état. En effet, dans les *Topiques*, la mémoire n'est pas un état, mais une activité. Bloch explique cette difficulté par le contexte dialectique des *Topiques*, c'est-à-dire que ce serait l'opposant d'Aristote qui soutiendrait cette thèse.

<sup>254</sup> Voir King 2009, 25 n. 67 sur le caractère et le rôle épistémique de la mémoire. Il note qu'Aristote ne désigne pas la mémoire en tant qu'affection ou possession de l'ἐπιστήμη « *presumably because the possession or the affection is not the knowledge, rather it is possession of the knowledge or an affection which in some way represents the knowledge* ». Selon King (2009, 86), la mémoire, sur le plan épistémologique, offre un accès direct à la vérité des perceptions du passé, car on se souvient directement, sans effectuer de raisonnement.

relation auxquels, en l'occurrence, ils se trouvent dits (par exemple, une composition, un état, un équilibre, toutes choses qui ne peuvent résider ailleurs que dans les termes par relation auxquels ils sont dits) ; ceux ensuite qui ne résident pas nécessairement dans les termes par relation auxquels, en l'occurrence, ils sont dits, mais qui peuvent le faire (par exemple une connaissance, si son contenu est l'âme : de fait, rien n'empêche que ce soit d'elle-même que l'âme possède la connaissance, mais ce n'est pas une nécessité, puisqu'il est également possible pour une connaissance d'avoir pour lieu de résidence autre chose que son propre contenu) ; ceux enfin qui ne peuvent absolument pas résider dans les termes par relation auxquels, en l'occurrence, ils se trouvent dits (par exemple, un contraire ne peut résider dans son contraire, ni une connaissance dans son contenu, à moins que ce contenu ne se trouve être l'âme ou l'homme) — il faut examiner la situation sous l'angle de cette division, lorsque l'adversaire donne comme le genre d'un terme appartenant à l'une de ces catégories un terme appartenant à une autre ; tel est le cas, par exemple, s'il a dit que le souvenir est la persistance d'une connaissance (οἶον εἰ τὴν μνήμην μονὴν ἐπιστήμης εἶπεν) : en effet, toute persistance a pour lieu de résidence ou d'attache la chose même qui persiste ; d'où suit que la persistance d'une connaissance réside dans cette connaissance. Le souvenir résidera donc dans la connaissance, puisqu'il est la persistance de cette connaissance (ἡ μνήμη ἄρα ἐν τῇ ἐπιστήμῃ, ἐπειδὴ μονὴ τῆς ἐπιστήμης ἐστίν). Or cela ne se peut, puisque tout souvenir réside dans l'âme (τοῦτο δ' οὐκ ἐνδέχεται· μνήμη γὰρ πᾶσα ἐν ψυχῇ). L'application du lieu que l'on vient d'indiquer s'étend aussi à l'accident, car il ne fait aucune différence de dire que "persistance" est le genre du souvenir ou de déclarer qu'elle en est un accident : il suffit que le souvenir soit, d'une manière ou d'une autre, la persistance d'une connaissance, pour qu'on puisse appliquer à son sujet la même argumentation (ἔστι δ' ὁ εἰρημένος τόπος καὶ πρὸς τὸ συμβεβηκὸς κοινός· οὐδὲν γὰρ διαφέρει τῆς μνήμης γένος τὴν μονὴν εἰπεῖν ἢ συμβεβηκέναι φάσκειν αὐτῇ τοῦτο· εἰ γὰρ ὅπως οὖν ἐστὶν ἡ μνήμη μονὴ ἐπιστήμης, ὁ αὐτὸς ἀρμόσει περὶ αὐτῆς λόγος) (IV 4, 125a33-125b14)

Et encore, voir s'il ne se trouve pas que l'adversaire a mis une disposition dans un acte ou un acte dans une disposition, disant par exemple qu'un sens est un mouvement transmis par le corps : de fait, un sens est une disposition, tandis qu'un mouvement est un acte. Même raisonnement s'il a dit que le souvenir est une disposition rétentrice ayant pour objet une représentation (ὁμοίως δὲ καὶ εἰ τὴν μνήμην ἕξι καθεκτικὴν ὑπολήψεως εἶπεν) : car le souvenir n'est jamais une disposition, il est bien plutôt un acte (οὐδεμία γὰρ μνήμη ἕξις, ἀλλὰ μᾶλλον ἐνέργεια.). » (IV 5, 125b15-19)<sup>255</sup>.

Il est clair dans ce contexte que l'adversaire de rhétorique présente un argument inacceptable, soit le fait que la mémoire réside dans la connaissance, se trompant de ainsi

<sup>255</sup> Traduction Brunschwig 2014. Texte établi par Brunschwig 1967.

genre<sup>256</sup>. Or Aristote conclut en affirmant que la mémoire ne peut se trouver au sein de la science, puisqu'elle se trouve dans l'âme. Si on considère que la mémoire est une possession ou une affection de ce qu'on a appris auparavant, alors on peut aussi considérer que la connaissance apprise par le passé persiste au sein de la mémoire. Mais Aristote considère que la mémoire se trouve au sein de l'âme (μνήμη γὰρ πᾶσα ἐν ψυχῇ) qu'il semble implicitement distinguer de la science.

Puisque les souvenirs des objets intellectuels n'ont lieu que chez les humains qui possèdent l'intellect, on comprend par ailleurs que, chez les autres animaux, le processus du souvenir ait lieu simplement au sein du sens commun, interagissant sur le seul plan sensitif avec l'image et la notion du temps. C'est ce qui explique, d'après Aristote, que les animaux qui possèdent la sensation et la notion du temps à travers cette dernière aient la mémoire et qu'elle ne soit pas une fonction intellectuelle, bien que le souvenir des idées existe chez l'humain<sup>257</sup>. C'est du reste ici que l'on constate qu'Aristote discute tant de la mémoire humaine que de la mémoire animale dans ces lignes I 450a12-20 du *De memoria*, en décrivant comment l'âme sensitive doit être afin qu'il y ait souvenir, car un autre argument permet d'expliquer que la mémoire soit sensitive. Parce que la mémoire appartient à la sensation première, elle n'est pas réservée à l'humain ni aux animaux qui possèdent l'opinion ou l'intelligence. Si elle était située dans la partie intellectuelle de l'âme, la mémoire ne se trouverait que chez peu d'animaux, hormis l'humain, si même elle se trouvait chez les mortels, ἴσως δ' οὐδενὶ τῶν θνητῶν. Tout en présentant cet argument qui inclut les animaux dans le domaine du souvenir, Aristote localise la mémoire au sein de la sensation première.

Mais ce ne sont pas tous les animaux qui possèdent la mémoire, bien que celle-ci soit sensitive. Certes, puisque la mémoire porte sur le passé, ce passé doit avoir été vécu et doit avoir été ressenti par des mortels qui sont physiologiquement corruptibles. Le temps passé est représentatif de cette corruptibilité du vivant sensible qui se manifeste comme une

---

<sup>256</sup> Bloch (2007, 97) quant à lui commente *Topiques* IV 4, 125b15-19. Le contexte de réfutation expliquerait d'après lui qu'Aristote ne pense pas réellement que la mémoire soit un acte. Bloch soutient en effet que la mémoire n'est que disposition passive.

<sup>257</sup> Aristote considère toutefois que certains animaux peuvent apprendre. Il affirme dans l'*Histoire des animaux* IX 1, 60815-18 que les animaux ont une faculté qui correspond aux affections de l'âme, dont la sagacité. Voir Louden 2009, 375.

altération, une affection physiologique et psychique. Le lien de nécessité entre le passé et la mémoire est d'autant plus visible que les êtres immortels qui ne ressentent pas l'écoulement du temps n'ont pas de mémoire : il ne peut y avoir de mémoire s'il n'y a rien dont on peut se souvenir, ce qui exige qu'il y ait écoulement de temps, temps dans lequel l'animal qui possède la mémoire se trouve physiquement. Mais ce qui doit également être considéré est qu'en fait, Aristote a déjà expliqué lesquels des animaux possédaient la notion du temps, et donc la mémoire, en localisant la première dans le sens commun et en expliquant qu'elle va de pair avec le fait de posséder dans ce dernier les notions de grandeur, de mouvement et l'image, comme nous allons le voir dans la section suivante.

### *Localisation de la notion du temps dans le sens commun*

Ce ne serait donc qu'accidentellement que la mémoire participerait des choses de la faculté intellectuelle, à travers l'image dans le sens commun. Aristote affirme en effet en I 450a9-12 que c'est par la fonction grâce à laquelle on appréhende la grandeur et le mouvement que l'on appréhende aussi le temps et que l'image est une affection du sens commun, leur connaissance relevant de la faculté sensible première.

Lorsqu'on lit la phrase dans ces lignes, on constate qu'elle insiste, grâce au mot ἀναγκαῖον, sur le fait qu'il soit nécessaire que la grandeur et (καὶ) le mouvement et (καὶ) le temps — καὶ précisant que ces trois notions font partie du même ensemble — soient appréhendés par un moyen (ᾧ)<sup>258</sup>. Mais Aristote ajoute qu'aussi (καὶ) l'image est une affection du sens

---

<sup>258</sup> Taormina (2002, 57-59) suggère une autre perspective : le temps doit être lu séparément de la grandeur et du continu. Ce n'est donc pas que la sensation qui est requise pour saisir l'écoulement du temps, mais aussi l'image de la φαντασία. D'après Taormina, ce sont les images, produits des mouvements de l'imagination, qui permettent de percevoir le changement de moment en moment lors de l'écoulement du temps, et qui permettent donc de saisir l'antérieur et le postérieur. Taormina se base sur la distinction qu'Aristote effectue en *De anima* III 11, 434a5-10 entre φαντασία sensitive et délibérative. Elle en déduit que ce sont les animaux qui possèdent la φαντασία sensitive qui ont la notion du temps. Selon elle, c'est la notion du temps, issue de l'image, qui différencie mémoire et imagination. Grâce à la notion du temps, la mémoire peut posséder une image en tant que copie du passé, contrairement à l'imagination qui quant à elle produit une image en soi, sans lien de vérité au passé : « Ainsi la mémoire se sert de la dimension temporelle pour mettre de l'ordre dans les données qu'elle conserve de façon stable et qui, sans cet ordre, ne seraient pas lisibles ». Le fondement de l'interprétation de Taormina est que le temps n'est pas un sensible commun. Gregoric (2007, 102-111) considère la difficulté de faire du temps un sensible commun. Interprétant I 450a9-12 et la question du sens commun qui s'y trouve, il suggère que le temps est attaché à certaines images, non seulement celles de l'imagination, mais aussi celles de la sensation. Il faut donc qu'une fonction générale saisissant le temps combine et imagination et sensation, soit le sens commun d'après Gregoric. Il considère en outre que la

commun, et qu'il est apparent que c'est par la sensation première qu'on a la notion de celles-ci (τούτων), celles-ci incluant notion de la grandeur, notion du mouvement, notion du temps et image. Puisque et l'image et les trois notions sont comprises dans le même ensemble, et puisque l'image est une affection du sens commun, on peut en déduire que la notion de la grandeur, celle du mouvement et celle du temps sont aussi dans le sens commun<sup>259</sup>.

Selon ces lignes et dans le cadre de la description de la constitution de l'âme sensitive qui possède la mémoire, les trois notions et l'image se trouvent dans le sens commun<sup>260</sup>. Les notions de grandeur, de mouvement et de temps portent non pas sur les objets d'un seul des cinq sens, mais sur les objets de tous les sens<sup>261</sup>. Alors qu'un « sens spécialisé » est au fond la vertu d'un organe particulier, comme l'explique Labarrière, le sens commun signifie une communauté des sens, aucun sixième sens n'existant pour les percevoir tous<sup>262</sup>.

---

mémoire et la notion du temps sont assignées à la capacité imaginative. Sens commun et sensation première sont identiques et c'est la partie sensitive de l'âme qui est responsable de la mémoire.

<sup>259</sup> Voir aussi Morel 2006, 72.

<sup>260</sup> Il n'y a pas d'organe pour la perception des sensibles communs selon *De anima* III 1, 425a13. Sur le problème du sens commun chez Aristote, voir Brunschwig 1991, 463-465 et Brunschwig 1996, 193-194. Voir Ross 1973, 252-253. Voir Sorabji 2004, 75-76. Notre interprétation se restreint à ces lignes du *De memoria*. Pour un examen des diverses positions telles que celle de Ross, Modrack et Rodier sur le sens commun, voir aussi Lories 1991, 401. Comme Lories le remarque, l'expression sens commun peut être lue à trois reprises à travers le corpus aristotélicien, en *De anima* III 2, 425a27, *De partibus animalium* 686a31, et en *De memoria* I 450a10. Voir également Sorabji 2004, 75-76 pour une discussion résumant les controverses relatives au sens commun.

<sup>261</sup> Voir Sorabji 2004, 74-76, 81. Selon Labarrière (2000, 281) la sensation commune se trouve dans le cœur et s'identifie à la sensibilité première. Labarrière considère que c'est dans la mémoire qu'est localisée la notion du temps. Il remarque que les objets de mémoire sont des φάντασματα qui requièrent nécessairement un laps de temps, selon I 449b25. Voir aussi Ross 1955, 32. Pour Bloch (2007, 63), la mémoire et l'imagination sont « presque identiques » (notre traduction) et sont localisées dans le sens commun et le cœur.

<sup>262</sup> Labarrière, 2000, 272-273. Labarrière (2000, 273 n. 7) explique le passage qu'Aristote effectue du sens commun à la sensation première en les comparant : « La sensation commune (c'est-à-dire la sensation des sensibles communs) semble donc être une manifestation de cette sensibilité première dont les fonctions rassemblent celles d'unification et de différenciation des sensations, d'attention ou de 'conscience', de perception du temps et des sensibles communs, tout en étant le siège de la mémoire et de la *phantasia* ». D'après Labarrière, l'antérieur et le postérieur se situent « physiquement dans le lieu ». Lories (1991, 415) explique l'unité de la sensation et des cinq sens qui ressort du traitement du sens commun dans le *De anima*, la sensation étant toujours conçue de manière unifiée par Aristote. Voir aussi Ross 1955, 35. Bloch 2007, 61 a insisté sur la lecture de I 450a15-20 comme affirmant que la mémoire ne requiert ni l'opinion (δόξα) ni l'intelligence (φρόνησις) et n'est pas localisée dans la partie intellectuelle de l'âme, mais dans la sensation, plus précisément dans la φαντασία, car si la mémoire était une des parties intellectives de l'âme, peu d'animaux la posséderaient. D'après lui, il y aurait donc ici un contraste entre l'intellect et la mémoire sensitive. Voir aussi Morel 2006, 60.

Or, le mouvement, le repos, la grandeur, la figure et le nombre peuvent être perçus par plusieurs organes simultanément<sup>263</sup>. L'âme sensitive qui possédera la mémoire sera donc celle qui aura la notion du temps au sein du sens commun dans lequel on retrouvera aussi la notion de la grandeur et du mouvement, ainsi que l'image<sup>264</sup>. C'est une telle constitution de la sensation qui est nécessaire pour qu'il y ait mémoire et seuls les animaux détenant cette sensation évoluée auraient le souvenir. On pourrait donc supposer que certains animaux n'ayant qu'un seul sens ne pourraient avoir la mémoire, car leur faculté sensitive ne correspondrait pas à la description faite ci-dessus. Enfin, ce serait le fait que la mémoire appartienne au sens commun qui lui permettrait d'unifier en elle-même les divers aspects de ses objets, soit le temps antérieur, leur caractère sensitif ou intellectuel, qu'elle serait capable de percevoir simultanément.

*Localisation de la mémoire dans l'âme, nature de l'affection de mémoire et notion du temps*

Une autre question se posant est celle de savoir si l'on doit considérer que lorsqu'Aristote affirme, en I 450a10, que l'image est une affection du sens commun, il considère que cette affection constitue l'affection de mémoire. Comme nous l'avons vu, il affirme même à la ligne suivante, en I 450a12-13, que la mémoire en tant que telle et la mémoire des objets intelligibles n'avaient pas lieu sans image.

---

<sup>263</sup> Selon Sorabji (2004, 4), Aristote en *De anima* II, 6, s'oppose au *Théétète* de Platon en affirmant qu'un objet peut être saisi par plus d'un sens : « *commun properties (koina), because they are common to sight and touch* ». Il le fait, poursuit Sorabji, car il doit élargir la capacité de la sensation, ayant privé les animaux de la raison. Voir aussi Brunschwig 1991, 459-462. Voir Bodéüs 1993, 204-206, sur le sens commun et la sensation. Voir Brunschwig 1996, 193, sur la question de la signification des κοινά : sont-ils des sensibles communs, ou plutôt des sentis communs, étant sentis simultanément par plusieurs sens ? Mais, explique Brunschwig, « un mouvement, une grandeur, une figure, ne sont pas toujours simultanément vus, entendus, goûtés, sentis par le touché. » Voir Taormina 2002, 47-48 pour une critique de la localisation de la notion du temps dans le sens commun et la distinction entre ce dernier et la sensation première.

<sup>264</sup> Sur ce point, nous développons les commentaires de Labarrière 1984, 48 n. 40 et Morel 2006, 72-76. Sur le fait que la notion du temps aille de pair avec la notion du mouvement (mouvement local) et la notion de la grandeur, nous pouvons référer à Moreau 1948, 74, qui explique ce phénomène en analysant *Physique* IV 11, 219a11-12 : « le mouvement se règle sur la grandeur ; aux attributs de la grandeur correspondent ceux du mouvement, et ceux-ci à leur tour vont se communiquer au temps. »

Si on repense à ce que nous avons vu au début de ce chapitre concernant l'écoulement de temps constitutif de l'affection et de la disposition de mémoire, on se rappelle que ce qui distingue cette dernière de l'affection qui a lieu du fait d'une activité psychique est qu'elle requiert un intervalle. Or, si l'on considère la définition de l'imagination dans le *De anima*, on constate qu'elle est une affection issue d'un mouvement de la sensation en acte. Elle ne requiert pas un écoulement de temps et exige de plus que la sensation soit en acte. Ce n'est pas le cas de l'affection de la mémoire qui nécessite le laps de temps qui effectue une distinction entre son affection et disposition et l'affection issue de l'activité de la sensation en acte<sup>265</sup>. Mais ce sont aussi les lignes terminant ce paragraphe et effectuant un retour sur l'activité de la mémoire qui permettent d'éclairer en quoi l'affection de mémoire se distingue de l'affection de l'imagination.

La mémoire, parce qu'elle est la fonction qui a la capacité de percevoir son affection comme étant antérieure, lui aurait appliqué la notion du temps :

« Chaque fois, en effet, comme on l'a dit précédemment, que l'on fait acte de mémoire parce qu'on a déjà vu, entendu ou appris telle chose, on perçoit (προσaisθάνεται) en outre que cela s'est produit antérieurement. Or, l'antérieur et le postérieur sont dans le temps. (ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῇ τῇ μνήμῃ, καθάπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, ὅτι εἶδε τοῦτο ἢ ἤκουσεν ἢ ἔμαθε, προσaisθάνεται ὅτι πρότερον· τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν χρόνῳ ἐστίν) Il est donc manifeste que la partie de l'âme à laquelle appartient la mémoire est précisément celle à laquelle appartient aussi l'imagination. (τίνος μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστὶ μνήμη, φανερόν, ὅτι οὐπὲρ καὶ φαντασία·) »<sup>266</sup> (I 450a20-24)

Morel a montré l'importance de ce passage du *De memoria*, Aristote y présentant une véritable définition de la notion du temps en lien avec la mémoire<sup>267</sup>, l'acte de mémoire

<sup>265</sup> Labarrière (2000, 274) relie la sensation du temps à celle du mouvement, qui est un sensible commun, le temps lui-même n'étant pas placé en tant que tel par Aristote au sein des sensibles communs. Mais, souligne-t-il, selon le *De memoria*, la même fonction permet de percevoir temps et mouvement.

<sup>266</sup> Texte grec de l'édition critique de Bloch 2007.

<sup>267</sup> Selon Morel 2006, 72 : « L'exercice de la réminiscence exige en outre une certaine mesure du temps, ou tout au moins une appréciation approximative du temps écoulé afin de ressaisir l'objet recherché. Ce point s'explique aisément, si l'on considère que la mémoire suppose l'appréhension d'une relation d'antériorité/postériorité, car "l'antérieur et le postérieur sont dans le temps", conformément aux enseignements du livre IV de la *Physique* et à la définition du temps comme mesure du mouvement selon l'avant et l'après. On peut en outre supposer qu'il ne s'agit pas seulement de la mesure des mouvements



signifiant que l'on ressent que ce qui a été perçu ou appris dans le passé est de l'ordre de l'antérieur et du postérieur. De fait, ce qui se remarque surtout dans ce passage, c'est que c'est bien la mémoire, lorsqu'elle est active, qui ressent le passé, le πρότερον. Aristote spécifie à la ligne suivante — τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν χρόνῳ ἐστίν<sup>268</sup> — que l'antérieur et le postérieur sont dans le temps.

Le fait que la mémoire ressente (προσ αισθάνεται) ces souvenirs comme relevant du passé dépend et de la notion du temps et du fait d'être dans un monde physique. Ce que nous pouvons suggérer à la suite de cette interprétation de Morel et de Labarrière est que l'on retrouve une autre instance de communication des diverses fonctions de l'âme entre elles dans la conception aristotélicienne de la notion du temps. L'application de la notion du temps par la mémoire à son objet se fait précisément de manière fonctionnelle et active et non de manière passive. C'est en appliquant la notion du temps à ses affections, c'est-à-dire en percevant qu'elles sont de l'ordre du passé, que la mémoire vient en acte<sup>269</sup>. Si l'écoulement du temps fait en sorte que l'affection de souvenir passe dans l'ordre de l'antérieur, la notion du temps que la mémoire applique à ces affections lui permet de percevoir cette antériorité.

La mémoire ressent l'antérieur qui est dans le temps et c'est donc elle qui peut appliquer cette notion de l'auparavant au souvenir. La mémoire peut appliquer la notion du temps à ses objets et percevoir qu'ils sont de l'ordre de l'antérieur. C'est donc dans le sens commun que l'âme a la notion du temps et que celle-ci peut être utilisée par la mémoire pour se dire qu'une affection qu'elle possède et contemple a déjà été auparavant perçue ou apprise et qu'elle est un souvenir<sup>270</sup>.

---

externes, c'est-à-dire de la perception chronologique des événements mondains : la relation d'antériorité/postériorité concerne également les états mentaux et la chronologie intérieure de l'histoire personnelle. »

<sup>268</sup> Texte grec de l'édition critique de Bloch 2007.

<sup>269</sup> Voir Morel 2006, 75 : « Dans le cas du souvenir, l'image est donc intérieurement sentie, mais elle est sentie comme une copie ou un tableau parce que son objet appartient au passé, de sorte qu'elle indique spontanément l'absence de la chose absente. Grâce à cette double nature, et parce qu'elle s'accompagne d'une perception corrélatrice du temps, l'image mnémonique échappe donc à l'aporie initiale. »

<sup>270</sup> Voir Sorabji, 2004, 74-76. Bloch 2007, 60-61.

Ce qui est remarquable dans la première phrase de cet extrait est l'explication suivante : dans tous les cas, lorsque la mémoire s'actualise, c'est d'abord parce qu'il y a eu vision, audition ou apprentissage, et ensuite parce que l'on ressent l'antérieur. L'actualisation de la mémoire dépend premièrement du fait que celui ou celle qui se souvient soit un animal qui a ou bien eu une perception dans la partie sensitive de l'âme ou bien a appris une chose dans la partie intellectuelle de l'âme. Deuxièmement, cet animal ressent (*προσ αισθάνεται*) lors de l'actualisation de la mémoire, que ce qu'il est en train d'éprouver est une chose qui s'est produite auparavant. La phrase est explicite, le fait de ressentir l'antériorité survient toujours lorsque la mémoire est en activité. Autrement dit, l'acte de mémoire comprend comme capacité le fait de ressentir l'antériorité.

Aristote ajoute à la phrase suivante que l'antérieur et le postérieur sont dans le temps.<sup>271</sup> D'une part, afin d'être constituée en tant que possession et affection, la mémoire requiert que du temps se soit écoulé, qu'il y ait eu passage de l'antérieur au postérieur, comme nous l'avons vu à la section précédente. D'autre part, l'acte de mémoire ressent l'antérieur. Les deux, écoulement du temps constitutif de la mémoire et capacité de ressentir l'antériorité sont liés. C'est parce que la mémoire porte sur le passé qu'elle peut le percevoir, car ce qui la constitue est sa raison d'existence. Il importe peu qu'il soit en mesure de déterminer l'écoulement du temps avec précision ou non (I 450a21-25), l'aspect principal du souvenir étant d'avoir lieu dans un temps antérieur au moment présent, le calcul de cette antériorité étant du registre de la réminiscence, comme nous le verrons dans la deuxième partie.

Ainsi, l'écoulement de temps en tant que vécu devient de l'ordre de l'absence et du passé, et donc, antériorité. La notion du temps, quant à elle, est capable de ressentir cette antériorité. Cette corrélation entre antériorité et notion du temps, et le fait que cette dernière permette de ressentir l'écoulement du temps que le *De memoria* présente, se retrouvent également dans la *Physique*. Dans ce traité, en IV, 11, 219a22-30, le temps est défini ainsi :

« Mais le temps aussi, justement, nous le connaissons quand nous distinguons le mouvement, et nous distinguons celui-ci par l'antérieur et le postérieur (*ἀλλὰ μὴν*

---

<sup>271</sup> Selon Barreau (1973 428-430), Aristote aurait une perspective psychologique et épistémique en étudiant le temps dans la *Physique*.

καὶ τὸν χρόνον γε γνωρίζομεν ὅταν ὀρίσωμεν τὴν κίνησιν, τῷ πρότερον καὶ ὕστερον ὀρίζοντες) : et nous disons qu'un temps s'est écoulé quand nous avons eu une perception de l'antérieur et du postérieur dans le mouvement (καὶ τότε φαμέν γεγονέναι χρόνον, ὅταν τοῦ προτέρου καὶ ὕστερου ἐν τῇ κινήσει αἴσθησιν λάβωμεν). Mais nous le distinguons par le fait que nous saisissons un "maintenant" et un autre et quelque chose d'autre entre eux. En effet, quand nous concevons que les extrémités sont différentes du milieu, et que l'âme affirme que les "maintenant" sont deux, l'antérieur d'une part et le postérieur d'autre part, nous disons alors qu'il y a un temps et que c'est cela le temps (καὶ δύο εἶπη ἢ ψυχὴ τὰ νῦν, τὸ μὲν πρότερον τὸ δ' ὕστερον, τότε καὶ τοῦτό φαμεν εἶναι χρόνον·). Car on est d'avis que le temps est ce qui est déterminé par le "maintenant" (τῷ νῦν). Et posons cela comme donné. »<sup>272</sup>

La mémoire ne perçoit pas toutes les temporalités, mais seulement celle du passé, car Aristote n'affirme pas dans le *De memoria* que la mémoire perçoive le présent ni le futur<sup>273</sup>. Ce que la mémoire perçoit parce qu'elle le ressent (προσ αισθάνεται), est l'antérieur. Ceci signifie que ce qu'elle ressent est le mouvement qui a eu lieu dans le passé, auparavant, et que sa perception se limite à se dire que l'affection qu'elle possède a eu lieu dans le passé (I 449b22-23).

En effet, la mémoire applique la notion du temps en ressentant un mouvement et un seul dans l'âme, celui qui a trait au passé et qui se produit en elle chez les animaux qui la possèdent en plus de la notion du temps. Aristote décrit ce processus sensitif en I 450a30-31, description à laquelle nous reviendrons au chapitre suivant, en expliquant qu'un mouvement se produit dans l'âme sensitive, mouvement produisant comme une sorte d'empreinte :

« En effet, le mouvement qui se produit imprime comme une empreinte de l'impression sensible, comme on dépose sa marque avec un sceau »<sup>274</sup>.

La mémoire se voit affectée, dans la partie pouvant être physiquement altérée, la sensation, et sa fonction réside précisément dans l'enregistrement de ce mouvement qui est reçu par la sensation, mouvement dont elle est capable de retenir la forme.

---

<sup>272</sup> Traduction Pellegrin 2014.

<sup>273</sup> Morel (2006, 73) souligne ce point que nous suivons.

<sup>274</sup> Traduction Morel 2014.

Cependant la mémoire ne mesure ni ne dénombre le temps. Sa fonction en lien avec la notion du temps se limite à ressentir que les affections qu'elle possède sont de l'ordre de l'antérieur. De ce point de vue, la mémoire a la capacité positive de ressentir le passé relativement à ses propres affections devenues des possessions auxquelles le temps antérieur est lié<sup>275</sup>.

### *Localisation de la notion du temps et de la mémoire dans l'âme sensitive*

La mémoire est aussi dans le sens commun, car sa capacité de ressentir le temps et d'être affectée par le passé ne concerne pas seulement les sens propres<sup>276</sup>. Les souvenirs portent sur toutes les perceptions propres et communes<sup>277</sup> et, comme nous l'avions vu, sur les objets intellectuels qui requièrent dans leur exercice l'image, et donc le sens commun.

La mémoire, tout en étant localisée dans le sens commun, appartient à la sensation première, comme nous l'avions vu en I 450a15. La notion du temps et la mémoire sont présentées comme étant toutes deux dans la partie sensitive de l'âme du fait que c'est à travers la sensation que le fait de sentir le temps s'effectue<sup>278</sup>.

---

<sup>275</sup> Voir Labarrière 2000, 281 et Morel 2006, 72.

<sup>276</sup> Selon Morel (2006, 72), I 449b28-29 signifie qu'une « perception du temps accompagne nécessairement, actuellement, tout acte de mémoire », car celle-ci pose un acte d'identification d'une image comme étant du passé, ce qui distingue l'image du souvenir de l'image d'un rêve. Puisque la mémoire est le propre des animaux qui « perçoivent (αἰσθάνεται) le temps », poursuit-il et que mémoire et temps sont reliés : « la mémoire implique la saisie des sensibles communs, comme la grandeur ou le mouvement, auxquels le temps est ici associé. Cela confirme, si besoin est, que la mémoire n'est pas contenue dans la sensation propre, et invite à penser qu'elle dépend de la faculté sensible commune ».

<sup>277</sup> Ce dernier point suit Labarrière 2000, 281, et Morel 2006, 72. Sur I 450a13, voir Bloch 2007, 7 n. 28. Mugnier (1953) et King (2009) préfèrent la leçon de P.

<sup>278</sup> Tel que déjà mentionné, selon Morel (2006, 72 et suiv.) c'est la mémoire qui est ce qui ressent l'auparavant. Voir aussi Labarrière 2000, 282.

### 3.2.1 Lire μὲν ὅσα ἐστὶ φανταστά, μὲν ὧν ἐστὶ φαντασία οὐ ὅσα μὴ ἐστὶ φανταστά ?

Si la mémoire a besoin du φάντασμα pour que le souvenir soit représenté dans l'âme, le μνημόνευμα n'est pas pour autant un φάντασμα imaginaire. C'est le principe qui guide le choix de la leçon à suivre en I 450a24, suggérons-nous.

Nous proposons de suivre la leçon des manuscrits EYV qui lisent : ὅσα μὴ ἐστὶ φανταστά.

En reprenant pour le reste de la phrase l'édition critique de Bloch, on lirait donc<sup>279</sup> :

« τίνος μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστὶν μνήμη, φανερόν, ὅτι οὐπὲρ καὶ φαντασία·  
καὶ ἔστι μνημονευτὰ καθ' αὐτὰ μὲν ὅσα μὴ ἐστὶ φανταστά κατὰ συμβεδθηκὸς δ'  
ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας »

Cette leçon distingue le μνημόνευμα de ce qui est de l'ordre de l'imagination. L'extrait I 450a24-25 signifierait de la sorte :

« Les objets dont on se souvient (les μνημονευτὰ) en tant que tels<sup>280</sup>, ne sont pas ceux qui sont de l'ordre de l'imagination, bien qu'accidentellement, de tels objets de mémoire n'existent pas sans cette faculté. »

Suivant cette lecture, Aristote expliquerait que les objets de la mémoire requièrent, pour être dans l'âme, l'imagination, point qu'il avait déjà abordé en I 450a1-13, comme nous venons de le voir. Les objets de mémoire ne seraient toutefois pas, en tant que tels, de la nature de ce que la φαντασία produit par elle-même<sup>281</sup>. La nuance apportée relativement à

---

<sup>279</sup> Voir Bloch 2007, I 450a24 « ὅσα μὴ ἐστὶ φανταστά EYV ». Les manuscrits *Par. Gr.* 1853. S. x. (E) et *Vat. Gr.* 261. S. xiii-xiv (Y), sont classés dans le travail d'édition de Bloch dans ce qu'il appelle la catégorie A. Voir Bloch 2007, 4-5. Le manuscrit E est du reste, l'archétype de cette famille de témoins.

<sup>280</sup> Voir Bailly 2000, 1200, définissant μνημονευτός par « ce dont on se souvient ». À titre de comparaison, voir la traduction de Morel 2014 : « En outre, les objets dont il y a imagination sont par soi des objets de mémoire, tandis que ceux qui ne se présentent pas sans l'imagination le sont seulement par accident ».

<sup>281</sup> Sorabji (2004, 79-80) interprète I 450a23-25 comme expliquant que l'objet de pensée « *can be remembered, but only thanks to something which is different from it, namely an image* », ou encore comme portant sur la différence entre objets et mémoire et objets de pensée. Si nous nous accordions avec Modrak 1987, 83-84, quant au caractère complexe des images de mémoire, nous ne considérons toutefois pas avec elle que la mémoire soit une fonction de l'imagination. Modrak comprend par ailleurs le passage de manière intéressante. Elle considère que les objets qui ont été perçus sont ceux dont il y a souvenir en soi, tandis que des objets de l'intellect il y aurait souvenir par accident, utilisant l'image dans le souvenir comme dans la contemplation intellectuelle, comme nous l'avons vu. Voir aussi sur ce point Modrak 1987, 88-89. Modrak

I 450a1-13 serait que même si l'on ne peut se souvenir sans l'imagination, un objet de mémoire ne serait malgré tout pas le fruit de l'imagination. La distinction n'a pas pour but de considérer que le φάντασμα donne une forme accidentelle au souvenir<sup>282</sup>, mais elle en est une de nature. La nature de ce que l'imagination produit est d'être de l'ordre de l'imaginaire, de ce qui n'a pas besoin d'objet et qui n'a pas de lien de nécessité ni de lien de vérité avec ce qui a été perçu ou appris. Si ce dernier point a été reconnu, la conséquence n'a pourtant pas été que la leçon des manuscrits EYV soit pour autant adoptée, alors qu'elle permet d'expliquer la différence entre le φάντασμα de l'imagination et celui de la mémoire. Si l'on se base sur cette leçon, on constate que bien que les objets de mémoire sont des φάντασματα, ils ne sont pourtant pas des objets qui sont des produits de l'imagination non plus qu'ils sont imaginaires.

Cette hypothèse est cohérente avec ce qui caractérise les objets de mémoire selon Aristote : ils sont des objets qui ont été perçus ou appris dans le passé. Ils ont nécessairement besoin de l'imagination pour être contemplés par l'âme en tant que φάντασματα, mais l'aspect imaginaire de la φαντασία n'est pas ce qu'ils ont de propre, car ils ne sont pas en tant que tel de l'ordre de ce qui est φανταστόν<sup>283</sup>. Cette leçon présente donc un avantage herméneutique, puisqu'elle apporte une clarification à travers la distinction explicite entre image imaginaire et image de mémoire.

À titre de comparaison, si on examine les leçons suivies par deux éditions critiques du *De memoria*, d'abord celle de Mugnier et ensuite celle de Bloch, on constate que les lectures sont entièrement différentes et qu'elles ne soulignent pas la différence entre les objets de mémoire et les objets de l'imagination. Mugnier, dans son édition critique, en ce qui a trait à I 450a24, suit la leçon du manuscrit *Urbinas graecus 37 (M)* :

---

interprète le passage en suivant Sorabji (2004) et en considérant qu'il porte sur la distinction entre souvenir des objets sensibles et souvenirs des objets de l'intellect. Elle remarque au sujet de ces derniers : « *The point seems to be that these memories, like the thoughts of which they are memories, cannot be reduced to the phantasmata they employ (cf De An. 432a13, 431b2)* ».

<sup>282</sup> Tel que mentionné, c'est la base de la critique par Taormina (2002, 58) de Modrack 1987, 84-85.

<sup>283</sup> Bailly 2000, 2053.

Τίνος μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστὶν ἡ μνήμη φανερον, ὅτι οὐπερ καὶ ἡ φαντασία· καὶ ἔστι μνημονευτὰ καθ' αὐτὰ **μὲν ὅσα ἐστὶ φανταστά**, κατὰ συμβεδηκὸς δὲ ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας.<sup>284</sup>

Si, comme Mugnier, on suit cette leçon, on lit que les objets de mémoire sont ceux de la φαντασία<sup>285</sup>. D'après cette lecture, le fait que les objets de mémoire soient aussi des objets de l'imagination se comprend : ils peuvent être représentés dans l'âme grâce à la faculté de l'imagination. Mais un élément va tout de même à l'encontre de cette lecture, car en fonction de ce que nous avons vu auparavant concernant les objets de mémoire, une caractéristique additionnelle serait présente dans les objets du souvenir : les μνημονευτὰ seraient des φάντασματa du passé<sup>286</sup>.

Bloch, quant à lui, ne suit pas la leçon des manuscrits que d'après son *Stemma Codicum* il a mis dans la catégorie A ni même les manuscrits de sa catégorie B. Il propose plutôt la lecture suivante :

« τίνος μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστὶν μνήμη, φανερον, ὅτι οὐπερ καὶ φαντασία· καὶ ἔστι μνημονευτὰ καθ' αὐτὰ **μὲν ὧν ἐστὶ φαντασία** κατὰ συμβεδηκὸς δ' ὅσα μὴ ἄνευ φαντασίας».<sup>287</sup>

Le problème de ce choix est qu'Aristote parle à ce moment des μνημονευτὰ, et que la modification de Bloch effectue un changement de catégorie : elle passe de la catégorie des objets de l'âme à celle de la fonction de l'âme en remplaçant φανταστά par φαντασία. Mais, il paraît plus cohérent que, discutant des objets de mémoire, Aristote, quelques mots plus loin, parle aussi des objets de l'imagination.

Toutefois, Aristote fait par la suite référence tant au μνημόνευμα qu'au φάντασμα en discutant de l'objet du souvenir. La distinction établie par la leçon des manuscrits EY serait-elle donc sans fondement ? Nous suggérons que si l'on adopte la leçon des

---

<sup>284</sup> Mugnier 1953.

<sup>285</sup> Bloch, 2007, suit la leçon EYV.

<sup>286</sup> Bailly 2000, 2053 : « l'apparition, vision, songe », « d'où image sans consistance, apparence », « chose extraordinaire, prodige », « qu'on peut se représenter par l'imagination, qu'on peut se figurer ».

<sup>287</sup> Bloch 2007.

manuscripts *Parsinus graecus 1853* et *Vaticanus graecus 261* (EY), les lignes suivantes, qui s'interrogent sur la possibilité du souvenir, permettent d'expliquer qu'Aristote cherche à préciser la différence entre ce qui n'est qu'une image produite par l'âme sensitive et l'image de souvenir.

Comme nous allons le voir au chapitre IV, cette différence est, entre autres, causale<sup>288</sup>. L'image en tant que produit de l'imagination, ne doit pas être causée par le passé, au contraire de la mémoire. Elle ne requiert pas non plus de lien de vérité avec le passé<sup>289</sup>.

### 3.3 Mémoire et discours de l'âme

En I 449b22-23, Aristote affirme que se souvenir consisterait dans le fait de se dire en son âme qu'on a déjà perçu, entendu ou appris une chose auparavant. Ce passage entre-t-il en tension avec I 449b28-30 dans lequel Aristote affirme que les animaux possèdent la mémoire<sup>290</sup> en raison du verbe *λέγει* qui s'y trouve et qui comporte une connotation de raison ? Nous verrons pourquoi ce passage est en fait annonciateur du processus sensitif de la mémoire et décrit comment il survient. Nous analyserons également ces lignes à travers le prisme de l'activité de la mémoire ainsi que de l'expression *ὅταν ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν*<sup>291</sup>.

#### *Le souvenir ἐν τῇ ψυχῇ*

En I 449b22-23, Aristote décrit ce qui survient dans l'âme lorsqu'on se souvient :

« Chaque fois, en effet, que l'on fait acte de souvenir (*ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ κατὰ τὸ*

---

<sup>288</sup> Sorabji 2004, 2 ; De Brigard 2014, 403-404.

<sup>289</sup> Taormina 2002, 59.

<sup>290</sup> Cette tension est remarquée par les commentateurs du *De memoria* : Sorabji 2004, 10; Annas 1995, 7; Bloch 2007, 84; King 2009, 37. Morel (2006, 71) comprend la phrase comme rapportant l'opinion commune sur le souvenir, ce avec quoi nous nous accordons aussi.

<sup>291</sup> King (2009, 32) considère que ce passage présente une étape active du souvenir. Au contraire pour Bloch (2007, 96-98), il ne serait nullement question d'acte de mémoire dans cet extrait, l'activité étant réservée au verbe *μνησθαι* qui se trouve auparavant en I 449b20.



μνημονεύειν), on se dit en son âme (οὕτως ἐν τῇ ψυχῇ λέγει, <sup>292</sup>) que l'on a entendu, ou senti, ou pensé cela auparavant (ὅτι πρότερον τοῦτο ἤκουσεν ἢ ἥσθετο ἢ ἐνόησεν) ». (I 449b22-23)

Si ce passage a fait couler beaucoup d'encre, c'est parce que cette phrase permet de croire qu'Aristote discute d'une conscience de la mémoire qui n'inclut pas dans ce cas la mémoire animale<sup>293</sup>. Mais le fait qu'Aristote emploie l'expression ἐν τῇ ψυχῇ λέγει n'est pas réservé au *De memoria*, puisqu'Aristote emploie presque la même expression dans *Des Rêves* en 2, 462a3-9, lorsqu'il explique que l'on sait que l'on rêve :

« De la même manière, pendant les périodes de sommeil, si l'on perçoit que l'on dort et si l'on a la sensation de l'état d'endormissement dans lequel la sensation < se produit >, Coriscos nous apparaît, bien que ce ne soit pas Coriscos (souvent, en effet, lorsqu'on dort, quelque chose dit en notre âme [λέγει τι ἐν τῇ ψυχῇ <sup>294</sup>] que ce qui nous apparaît est un rêve). Si toutefois on ne s'aperçoit pas que l'on dort, rien ne viendra contredire l'imagination »<sup>295</sup>.

La définition du rêve est la suivante : « Mais l'image qui provient du mouvement des impressions sensibles, lorsqu'on est en train de dormir et en tant que l'on dort, voilà ce qu'est le rêve ».<sup>296</sup> Un rêve est par définition un certain mouvement intérieur, et il ne requiert pas le temps. Il peut y avoir des mouvements intérieurs, des rêves, qui sont d'entières créations, puisque l'imagination ne requiert pas d'objet<sup>297</sup>. Mais remarquons la similarité entre 2, 462a29-30 du *De insomni* et I 449b22-23 du *De memoria* : cette similarité ne se situe pas dans la définition même du rêve et de la mémoire, mais dans le contexte psychique chaque fois défini et délimité. Le contexte psychique de la mémoire est que l'âme ait perçu ou senti et qu'elle ressente ce passé lors du souvenir. Le contexte psychique du rêve est que l'âme soit en état de sommeil, en tant qu'on « est en train de dormir et en tant que l'on dort ». Si la mémoire exige le passé, le rêve exige le sommeil. Ces exigences représentent l'importance du réalisme dans la philosophie aristotélicienne

---

<sup>292</sup> Mugnier 1953 suit la leçon des manuscrits EY qui ont en I 449b23 λέγειν. Bloch 2007 suit les autres manuscrits avec λέγει.

<sup>293</sup> Voir Lang 1985, 386. King 2009, 32 n. 97.

<sup>294</sup> Texte grec établi par Mugnier 1953.

<sup>295</sup> Traduction Morel, 2014.

<sup>296</sup> Traduction Morel 2014. Voir Morel 2006, 63, sur la différence entre le rêve et le souvenir. Voir aussi (Labarrière 2002, 103-106) sur l'image et le rêve.

<sup>297</sup> Caston 1997, 35-36.

et l'importance de tenir compte du vécu, car les définitions qu'il propose ont des bases empiriques.

Mais ce que ces définitions démontrent est l'importance du contexte psychique, de ce que l'âme vit d'une part, et de son lien au réel, d'autre part. Dans le cas des rêves, l'âme se dit que ce qu'elle perçoit n'est pas un objet de l'extérieur, mais est un rêve. L'âme effectue d'elle-même une distinction entre Coriscus en rêve et le Coriscus qu'elle percevrait par la vision à l'état de veille. De plus, cette distinction sensitive s'effectue pour contrecarrer le libre cours de l'imagination. Il s'agit certainement dans le cas du *De memoria* et celui *Des rêves* d'un processus de la sensation qui est de sentir qu'elle sent, comme Aristote le mentionne en *De anima* III 2, 425b12-16<sup>298</sup>. Ainsi, la sensation se perçoit elle-même en train de percevoir et est capable d'effectuer certaines distinctions sensibles entre les diverses fonctions qui se produisent en son sein. En outre, s'il semble être possible de ne pas savoir que l'on rêve et de croire aux productions de l'imagination si l'on ne se rend pas compte que l'on dort, nous verrons que bien que le *De memoria* affirme en II 452b25-27, que lorsqu'on se souvient, il n'est pas possible de ne pas s'en apercevoir, il est toutefois possible de confondre les fantaisies et les souvenirs, en imaginant de faux souvenirs, comme nous le verrons, ou de croire se souvenir sans que ce ne soit le cas (II 452b24-25).

Ce passage du *De memoria* (I 449b22-23) a par ailleurs été considéré comme signifiant que la mémoire présentait une certaine forme de réflexivité<sup>299</sup>. Ce qui est désigné par là est en fait la notion de continuité qui serait « constitutive de l'identité » que la mémoire permet

---

<sup>298</sup> Caston 2002, 758 étudiant la sensation, remarque que son altération s'accompagne d'une conscience : les sens sont « conscients » (« *aware* ») des changements qui affectent l'âme et ils ne peuvent pas ne pas savoir qu'ils sont affectés. Il remarque qu'Aristote étend cette forme de conscience à un cas « quasi-perceptuel », la mémoire. King (2009, 31) remarque que dans le souvenir, on perçoit qu'il s'agit d'un souvenir : « *For one also perceives the representation that is part of what is required in an act of memory* ». Rabinoff (2018, 67) parle de « *reflexive awareness* » de la part de la sensation qui serait par ailleurs responsable de la représentation et de la mémoire. Voir aussi Bloch 2014, 218.

<sup>299</sup> Concernant l'idée d'une certaine réflexivité sur le passé, pour ne pas employer le terme « conscience » du passé, au sujet de la mémoire dans le *De memoria*, voir Bloch 2007, 71. Morel (2006, 49) mentionne le fait qu'Aristote pose « la question de la chronologie personnelle, de sa continuité et de ses ruptures ». Voir King 2010, 105. Rowe 1974, 195, mentionne aussi une « *awareness* », ainsi que Lang 1985, 386. Si les commentateurs emploient « *awareness* » c'est sans doute afin de ne pas employer conscience qui est considérée comme une notion moderne. Sur ce point, voir « *consciousness* », dans le *Oxford Companion to Philosophy* 1995, 152-153. Voir van Gulick 2014, pour un résumé de l'histoire du développement de la notion de conscience.

de posséder<sup>300</sup>. Mais suggérons-nous, si l'âme sait qu'elle est en train de se souvenir, c'est qu'elle peut sentir que son objet est du passé et conserver cette notion sensible : celle de se souvenir qu'elle se souvient. Ainsi, alors que la sensation sait qu'elle perçoit lorsqu'elle perçoit, de même en sachant que l'on dort on se dit en général que l'on rêve, et de même lorsqu'on se souvient on se dit qu'on a auparavant perçu ou appris.

Par ailleurs, un des aspects de l'expression ἐν τῇ ψυχῇ λέγει est celui de sa signification en ce qui a trait aux liens entre mémoire, langage et raison. Si l'expression est comparable à celle qui apparaît dans le traité *Des Rêves*, la question qui se pose par rapport au *De memoria* est que, dans ce dernier, Aristote y affirme aussi que les animaux qui ont la sensation possèdent la mémoire ( I 449b28-30 )<sup>301</sup>. Si Aristote affirme dans la *Politique* et le *De anima* que l'être humain est le seul animal à avoir le λόγος<sup>302</sup>, il effectue cependant une distinction entre λόγος, c'est-à-dire être capable de communiquer les concepts du bien et du mal qui sont le fondement de la politique<sup>303</sup>, et φωνή, qui est causé par l'âme et accompagné de πάθος<sup>304</sup>. Certes, dans les traités zoologiques, Aristote concède aux animaux la capacité d'apprendre, et il donne aux oiseaux le διάλεκτος ; il affirme même dans l'*Histoire des animaux*, que les animaux, qui ont le sens de l'ouïe et distinguent les signes, possèdent aussi la capacité d'apprendre entre eux, ou des humains, et même

---

<sup>300</sup> Bloch (2007, 71) affirme : « *Memory is just the combined state of being aware of an image in oneself and viewing it as something else that has taken place in the past. This is clearly brought out by the final definition of memory* ». Bloch réfère à I 450a14-17.

<sup>301</sup> Voir aussi *Métaphysique* A 980a29-908b1. Voir Labarrière 1984, 24, référant à Nussbaum et discutant de ce passage de la *Métaphysique* A et d'*Analytiques seconds* II 19. Dans ces textes, explique Labarrière, Aristote effectue une distinction non pas entre animaux et humains, mais entre les animaux qui ont ou non la mémoire. Celle-ci, ajoute-il est « perfectible par l'ouïe ». Voir aussi Nussbaum 1978, 237 qui considère que tout mouvement animal implique l'imagination. Selon Nussbaum (1978, 249), les rêves et les souvenirs ne sont pas des sortes de consciences (« awareness ») spéciales, mais le fait d'avoir une image ressemblant à la réalité. Voir aussi Nussbaum 1978, 250 : en *Mouvement des Animaux* 702a5, les souvenirs sont une « conscience (awareness) » des choses elles-mêmes du passé et du passage du temps. De fait, dans ce passage, cette forme de conscience est celle des affects sur le corps, ce qui suggère une forme de conscience sensitive.

<sup>302</sup> En *Politique* I 2, 1253a10-11, Aristote affirme que seul l'homme possède le langage. En *De anima* II 8, 420b12-15, il explique que la voix est le propre des animaux qui respirent.

<sup>303</sup> Voir Loudon 2009, 375 concernant le λόγος en tant que communication des concepts.

<sup>304</sup> Loudon 2009 373–374. Loudon remarque que la voix s'accompagne d'une affection qui est, affirme-t-il, un acte d'imagination ou une image mentale. Voir aussi Wedin 1988, 53-57, concernant *Histoire des animaux* 536a33-b5 et 536b14-19. Wedin montre que les passages ne sont en conflit que si l'on attribue la parole aux animaux. Mais selon Wedin, ceci n'est pas le cas, les sons n'étant pas l'équivalent du langage discursif et ce dernier étant l'expression des universaux que la sensation perçoit implicitement.

d'enseigner<sup>305</sup>. Il réitère par ailleurs dans ce traité que les animaux aussi possèdent la mémoire (*Histoire des animaux* I 1, 488b25-26).

Si Aristote affirme bien dans le *De memoria* que la mémoire appartient à tous les animaux qui ont la notion du temps (I 449b29), sans jamais effectuer de distinction entre humains et animaux au cours de ce traité en ce qui a trait à la mémoire, pourquoi utilise-t-il en I 449b23 le verbe λέγειν au sujet de la mémoire, alors que ce verbe renvoie à λόγος, réservé aux humains ?

Nous suggérons qu'il n'y a en fait pas de tension (ou tout au moins qu'une telle tension serait minimisée) entre l'emploi de l'expression ἐν τῇ ψυχῇ λέγει en I 449b22-23 et le fait que la mémoire soit sensitive et appartienne aux animaux qui ont la notion du temps. Non seulement une telle tension pourrait être réduite du fait de considérer que lorsqu'Aristote emploie cette expression, il le fait au sujet d'un processus sensitif d'autoperception et de représentation du souvenir dans l'âme, comme le montre son utilisation dans *Des rêves*, mais aussi, I 449b22-23 porterait sur le fait que la mémoire appliquerait la notion du temps<sup>306</sup>. En effet, I 449b22-23 explique que lorsque la mémoire s'active, elle se dit qu'elle a perçu, entendu ou appris auparavant (πρότερον)<sup>307</sup>.

---

<sup>305</sup> *Histoire des animaux* IX 1, 608a15-20; les *Parties des animaux*, II 17, 660a31-b3 sur le fait que les oiseaux se comprennent et puissent apprendre entre eux. Voir aussi Louden 2009, 375.

<sup>306</sup> Voir Labarrière 1984, 48 n. 40 distinguant le λόγος de la voix animale. Le λόγος exige la raison contrairement à la voix. Labarrière ne développe pas sa remarque quant à la notion sensitive du temps qu'il remarque dans ces lignes du *De memoria*. Ajoutons que dans ce cas, λέγειν s'approche davantage d'une sorte de représentation du souvenir dans l'âme. Bloch (2007, 55) effectue implicitement une distinction entre mémoire animale et humaine : « *as regards human beings, memory is mentioned among the basic, conceptual tools in the formation of universal concepts (Apo II. 19; Metaph. I.i.* ». King (2009, 95), remarque que si I 449b22-23 affirme que le souvenir se dit en son âme qu'on a perçu ou pensé auparavant, II 453a10-12 et 451b2-5 affirmant que la réminiscence le déduit.

<sup>307</sup> Morel (2006, 62 et 72-73) affirme : « Se dire "en son âme" que quelque chose s'est produit auparavant, c'est aussi discerner un ordre de succession parmi ses propres affections ou états mentaux. Il n'en va pas autrement du cas des dormeurs de Sardaigne évoqués dans la *Physique* (IV 11, 218b21-27), qui se reposent dans un lieu consacré et qui n'ont pas conscience, lorsqu'on les éveille, que du temps s'est écoulé. Ainsi, la 'perception' du temps est d'autant plus immédiate qu'il y a, pour Aristote, une sorte de conscience intime du temps. » Toutefois, la mémoire ne perçoit pas passé, présent et futur, explique Morel, car elle « n'est pas la perception effective du temps lui-même, mais la perception de ce qui est dans le temps, en tant qu'il appartient au passé », Aristote précisant même que le souvenir n'a pas besoin de mesurer le temps, « car nous pouvons rappeler un événement sans connaître l'exacte quantité de temps écoulé », Morel référant ainsi à II 453a2-4. Ainsi, ajoute Morel (2006, 74), *Physique* IV 11, 219a10 affirme que le « temps est 'quelque chose du mouvement' » et donc percevoir le temps accidentellement ou occasionnellement n'est pas possible, ce qui confirme la différence entre mémoire et perception, malgré leurs liens, conclut-il. Mais ce que ceci signifie, poursuit Morel, est que la mémoire « ajoute quelque chose de plus à l'image que sa simple présence matérielle ».

Or, comme nous l'avons vu, en I 450a19-22, Aristote explique que c'est la mémoire qui ressent l'antérieur (πρότερον), et que ce dernier est dans le temps (tout comme le postérieur du reste)<sup>308</sup>. En permettant à l'âme de se dire qu'elle a auparavant perçu ou appris dans un temps antérieur, la mémoire applique la notion du temps aux affections issues des perceptions ou des conceptions initiales. Ce processus est entièrement sensitif, car il porte sur les affections de la mémoire, requiert l'image comme nous l'avons vu, et il implique la notion du temps, toutes étant situées dans le sens commun. Mais si, sur la base de la présence de πρότερον en I 449b23, on comprend λέγειν<sup>309</sup> au sens du verbe προσαισθάνεται qui se trouve en I 450a19-22 où πρότερον est défini, on peut alors comprendre I 449b22-23 ainsi : lorsque la mémoire s'active, on ressent en son âme qu'on a perçu, entendu ou appris antérieurement.

### *Quels animaux ont mémoire et notion du temps ?*

L'examen de I 449b22-23 et notre suggestion que le passage inclut les animaux parce qu'il porte sur un processus sensitif (celui de l'autoperception de la sensation, de sa représentation dans l'âme, et celui de l'application de la notion du temps par la mémoire), permet de revenir sur une question que nous avons laissée en plan, celle de savoir lesquels, parmi les animaux, sont ceux qui possèdent la notion du temps et donc la mémoire<sup>310</sup>.

---

<sup>308</sup> Voir Greogoric (2007, 99-100) qui affirme « *At 450a19–21 Aristotle elucidates what the perception of time amounts to: 'For whenever one is actually remembering, as we have said earlier, one is also aware that one has seen, heard, or learned something before'. (...) The perception of time is constitutive of memory because we remember something only when we are aware that the thing currently present to our mind has been experienced before. Unless we are aware that something has been experienced before, we are not remembering it but experiencing it anew* ».

<sup>309</sup> Au contraire, voir Gregorick et Grgric 2006, pour le sens de λέγειν en tant que raison.

<sup>310</sup> En II 19, 99b33a7 des *Seconds Analytiques*, on constate que parmi les animaux qui ont la sensation, certains seulement ont « une persistance du perçu ». Ceux qui ne les ont pas sont limités à la sensation, tandis que les animaux ont toujours en leur âme le perçu : « Quand cela arrive souvent, alors se produit une différence : chez certains se produit une notion à partir de la persistance de telles perceptions, chez d'autres cela ne se produit pas. À partir de la perception, donc se produit le souvenir, comme nous le disons, et du souvenir de la même chose se produisant un grand nombre de fois, l'expérience. En effet, plusieurs souvenirs forment une expérience unique. À partir de l'expérience, autrement dit de l'universel tout entier au repos dans l'âme, de l'un à côté des multiples, tout ce qui est contenu un et le même en elles toutes, est produit un principe de l'art et de la science, de l'art si c'est à propos du devenir, de la science si c'est à propos de l'étant », traduction, Pellegrin 2014. Tel que déjà mentionné, en *Métaphysique* A 1, 980a28-29, Aristote explique que si tous les animaux ont la sensation, ils n'ont pourtant pas tous la mémoire, car elle ne survient

On peut en fait considérer, à la lumière de cette interprétation, que I 449b22-23 présente un autre indice quant à l'identité de ces animaux. Les animaux qui ont la mémoire sont ceux qui ont, au sein de la sensation, l'image, ce qui présuppose qu'ils aient le sens commun. Ayant une sensibilité plus évoluée que celle d'autres animaux, ils seront capables de percevoir le temps<sup>311</sup>. Pouvant percevoir ce qui est antérieur et ayant une certaine capacité de représentation au sein de leur sens commun, ces animaux seront ceux capables de se souvenir de ce qu'ils auront perçu, entendu, voire même appris auparavant et de le ressentir.

### 3.4 Rêves et souvenirs

Aristote parle de mémoire et de la mnémonique (τὸ μνημονικὸν) en I, 458b21 *Des Rêves*. Ayant expliqué en 458b4-12 que la perception n'est pas activée à travers le fait de sentir un objet des sens commun ou d'un sens particulier lorsqu'on rêve, ni que ce dernier n'est discerné par l'opinion qui a besoin de la sensation en acte, alors que l'âme voit et opine lorsque l'on dort, et en a même une réflexion, Aristote se penche sur la question des images durant le sommeil :

« En effet, ce dont nous avons la sensation, nous en faisons également, souvent, un objet de réflexion. De même, durant les périodes de sommeil également, il nous arrive de penser d'autres choses en plus des images. Cela apparaîtra d'ailleurs clairement à quiconque y appliquera son esprit (προσέχει τὸν νοῦν) et fera un effort de mémoire (πειρῶτο μνημονεύειν) à son lever. Il s'est déjà produit que des

---

pas nécessairement, bien qu'il y ait sensation. Le *De memoria* précise que la notion du temps est ce qui est nécessaire pour qu'il y ait mémoire. Pour revenir à la question d'une tension entre I 449b22-23 et une mémoire animale, remarquons que contrairement à Sorabji, Gregorick et Grgric, 22 lisent 99b34-100e3 des *Seconds Analytiques* comme décrivant chez l'humain le processus d'acquisition d'une capacité rationnelle de base. Ainsi, le λόγος en question dans ce passage exclurait les animaux. Comme l'explique Labarrière (1984, 20), l'imagination sensible animale ne s'oppose pas à l'imagination délibérative des humains, quoique dans le *De anima* en III 10, 433a12, Aristote considère que la pensée et le raisonnement soient le propre de l'humain.

<sup>311</sup> Labarrière (1984, 23) refuse, (contrairement à Nussbaum), d'étendre l'imagination sensible à tous les animaux en raison de *De anima* III 3, 428a11. Dans ce passage, s'il est clair que la fourmi et l'abeille possèdent l'imagination, l'interrogation demeure pour le ver, explique Labarrière, bien qu'Aristote considère que l'imagination vienne avec la sensation.

individus aient la vision de tels rêves, ceux par exemple qui ont l'impression de disposer, selon les préceptes de la mnémonique (τὸ μνημονικὸν), ce qui se présente <à eux>. En effet, il leur arrive souvent, en plus du rêve, de visualiser une autre image en un lieu déterminé. Ainsi il est clair que toute image qui apparaît durant le sommeil n'est pas un rêve et que c'est par l'opinion que nous opinons sur ce que nous pensons. Il est tout au moins clair, à propos de tous ces faits, que la même <faculté> qui nous abuse lors des maladies, même à l'état de veille, produit aussi cette affection dans le sommeil. Et même ceux qui sont en bonne santé et qui savent <ce qu'il en est> ont malgré tout l'impression que le Soleil mesure un pied. »<sup>312</sup>

Tout comme on réfléchit aux choses que l'on est en train de percevoir, de même on peut réfléchir aux images que l'on voit en rêve et penser autre chose que celles-ci. Ces images ne sont du reste, pas nécessairement limitées au fait d'être des rêves, et Aristote utilise la mnémonique comme manière d'expliquer leur phénomène ainsi que celui du processus psychique en rapport à elle<sup>313</sup>.

En faisant un effort de mémoire à son réveil, on peut, explique Aristote, se souvenir de ces images. Le procédé de mnémotechnique, d'après Aristote, permet en effet d'associer les souvenirs et les images au sein du lieu qui reçoit les images. Aristote ne spécifie pas ce lieu, et de manière étrange, il ne le nomme pas imagination. Mais il s'agit probablement de la sensation première et plus précisément du sens commun, puisqu'Aristote discute des images qui portent tant sur les objets des sens particuliers que des sens communs. Le processus mnémonique qui permet de récupérer les rêves consiste dans le fait de placer des images dans un ordre, d'associer une image à un souvenir. Comme le mnémoniste associe souvent le souvenir à une image, il a donc l'habitude de ces techniques allant du souvenir à l'image et vice versa. C'est grâce à cette capacité de passer du souvenir à l'image et de l'image au souvenir qu'il peut retrouver l'image vue en rêve, en passant du souvenir à l'image.

De manière intéressante, Aristote emploie à proximité τὸν νοῦν et le verbe μνημονεύειν. L'intellect peut, en forçant le souvenir, rattraper des images qui avaient lieu alors qu'on

---

<sup>312</sup> Traduction Morel 2014. Édition critique de Mugnier 1953. Nous reviendrons dans la dernière section du chapitre VI, en 6.9, sur l'art de la mémoire.

<sup>313</sup> Voir Modrak 1987, 83 qui explique que le rêve est une sorte d'image, le fait de rêver ne devant pas être confondu avec l'opinion.

dormait, ce qui constitue un autre exemple d'interaction des facultés de l'âme, une fonction intellectuelle utilisant dans ce cas une fonction sensitive afin de récupérer des images produites durant le sommeil par l'imagination<sup>314</sup>. De plus, comme on le verra dans la deuxième partie, l'habitude joue un grand rôle dans la réminiscence, dont une fonction est précisément de remonter aux souvenirs, ce qu'elle peut faire non seulement en associant les idées et grâce à l'habitude, mais aussi, suggérons-nous, de par le fait qu'elle est une fonction intellectuelle qui a la capacité de passer de l'image au souvenir en considérant l'image en tant qu'image puis le souvenir en tant que souvenir. Bien qu'Aristote ne mentionne pas la réminiscence dans ce passage, il mentionne le  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  et le verbe  $\mu\eta\mu\omicron\nu\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ , le  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  étant une faculté intellectuelle comme la réminiscence. Si on considère que le passage discute, entre autres choses, de la mnémotechnique, on constate qu'Aristote considère qu'elle requiert l'intellect. Il est donc question, dans cet extrait, d'un processus de mémoire qui est guidé par la pensée.

Ceci dit, ce que le passage montre est qu'Aristote considère que plusieurs sortes d'images peuvent être associées dans l'âme et que celle-ci peut opiner et réfléchir sur certaines images et ce même dans le sommeil. Il est donc possible d'avoir non seulement des fantasmes, mais aussi des souvenirs, des opinions et des réflexions au sujet de certaines images lorsque l'on rêve. Ceci montre, suggérons-nous qu'indépendamment de la question de savoir si mémoire et  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$  sont ou non une seule et même faculté, Aristote considère tout au moins que les souvenirs et les fantasmes sont des objets psychiques distincts. L'extrait permet également de préciser un point de notre interprétation. Nous suggérons en effet que I 450b24-451a2, où Aristote discute du fait de considérer une peinture soit en tant qu'image soit en tant que souvenir, est un procédé que seule la réminiscence peut faire<sup>315</sup>. Seule cette dernière a la capacité d'effectuer un passage volontaire d'une image en tant qu'image à un souvenir en tant que souvenir, tout en pouvant contempler le fait que le souvenir est à la fois un référant au passé et une image lorsque considérée en elle-même.

---

<sup>314</sup> En I, 458b30 du traité *Des rêves*, Aristote affirme « que la <faculté> imaginative de l'âme soit identique à la <faculté> sensible ou qu'elle en soit distincte, il n'en reste pas moins qu'elle ne vient pas à s'exercer sans la vision ou sans quelque sensation », traduction Morel 2014. Tel que mentionné, nous n'examinerons pas la question de l'identité de la sensation et de l'imagination, car ce sujet dépasse le propos de cette thèse, mais il se devait d'être mentionné. Nous référons sur ce point à la discussion de Nussbaum (1978, 234).

<sup>315</sup> Nous développons ainsi Labarrière 2000, 282.



### 3.5 L'activité du souvenir

Un autre aspect présent en I 449b22-23 est qu'Aristote discute du fait de se souvenir en termes d'ἐνέργεια : ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν. Outre l'idée de descente et de profondeur connotées à κατὰ qui est employée dans cet extrait comme préposition entre le verbe ἐνεργῆ et τὸ μνημονεύειν, on pourrait comprendre son emploi en I 449b22 comme signifiant une direction, par exemple en se dirigeant vers le fait de se souvenir<sup>316</sup>. Mais un autre sens qui n'est pas ici exclu est celui d'une activité pendant le fait de se souvenir, ou encore, au sens figuré : *au sujet* du fait de se souvenir. Ces deux derniers sens requièrent tous deux l'accusatif<sup>317</sup> que l'on a par ailleurs dans ce passage. Avec ces deux dernières significations de la préposition, la phrase semble insister davantage sur le fait de se souvenir qui pour sa part renvoie au verbe ἐνεργῆ<sup>318</sup>. Nous suggérons de lire ce segment dans le contexte de la psychologie aristotélicienne et dans la perspective d'une enquête sur les processus psychiques et leurs opérations, ce qui permet de comprendre : lorsqu'on accomplit une opération mentale qui est relative au fait de se souvenir. Si ἐνεργῆ transmet l'idée qu'un

---

<sup>316</sup> C'est la lecture de Bloch (2007, 98) de ce passage. Il interprète μνησθαι en I 449b20 comme le verbe responsable des mouvements vers la mémoire, tout en concédant qu'il s'agit d'un terme large avec des aspects divers. Pour les occurrences d'une activité mnémonique, voir I 449b22-23, 450a19-20; 450b17-18; 450b27; II 452b26-27. Bloch 2007, 96 n. 168 ne mentionne que les occurrences de l'expression ἐνεργῆ κατὰ τὸ μνημονεύειν, son objectif étant de dissocier mémoire et activité. Il ne mentionne pas I 450b27. Or dans ce passage, on retrouve un mouvement et une activité de mémoire.

<sup>317</sup> En italiques sont les diverses traductions offertes par le Bailly 2000, 1026, pour κατὰ.

<sup>318</sup> Dans la *Métaphysique*, au livre Θ en 6, 1048b8-9, l'ἐνέργεια apparaît définie de deux manières : « en acte » se dit soit comme le mouvement relativement à la puissance, soit comme la substance relativement à une matière quelconque », traduction Duminil et Jaulin, 2014. Dans un premier sens, l'ἐνέργεια s'entend bien comme une activité et une fin et elle est opposée à la κίνησις, explique Acrkriell (1965, 128-129). Elle est ainsi opposée à la κίνησις comprise comme un mouvement, un changement en vue d'une fin qui a une certaine durée dans le temps, tandis que l'ἐνέργεια constitue l'activité qui a lieu lorsque la fin est atteinte et que la κίνησις est de ce fait complétée. Voir Acrkriell 1965, 128-129. *Contra* Burnyeat 2002, 43, selon qui l'opposition κίνησις et ἐνέργεια ne se trouvent dans le corpus qu'à 3 endroits : en *Métaphysique* IX, 6, 1048b18-35, *Physique* III 2, 201b33-5 et VIII 5, 257b8-9, *De Anima* II 7, 431a6-7. Voir Joachim 1951, 205-206, pour un exemple de la distinction traditionnelle entre κίνησις et ἐνέργεια : la première est une forme d'activité non complétée et marque une transition d'un état à la réalisation d'un autre, la seconde étant la réalisation de la fin initiée par le mouvement. Voir aussi Bloch 2007, 123 sur les variations du sens de κίνησις selon les traités. Notons aussi qu'ἐνέργεια apparaît dans d'autres traités du corpus, mais qu'Aristote ne précise pas toujours son sens. Il a même été suggéré que ses deux sens décrits en *Métaphysique* pouvaient se fondre l'un en l'autre notamment en ce qui a trait à l'activité du vivant humain : Beere 2018, 873 sur Kosman.

acte de mémoire a lieu, dans le cadre d'une philosophie de l'âme, l'idée d'opérations psychiques se justifie aussi<sup>319</sup>.

Cette activité du souvenir est par ailleurs, comme on l'a vu, mise en rapport avec le fait de se dire — de s'apercevoir qu'on a perçu, entendu ou pensé, et d'appliquer la notion du temps à ces perceptions ou cette pensée qui ont eu lieu dans le passé. L'activité du souvenir consisterait donc en ce que nous mentionnions aux sections précédentes : d'une part dans une autoperception dans le registre du souvenir, et d'autre part dans une application de la notion du temps.

En suivant cette interprétation, on peut lire I 449b22-23 comme signifiant que lorsque la mémoire s'actualise, c'est à la fois parce que l'on a auparavant vu, entendu ou appris, et, que le mouvement de mémoire se produisant relativement à un objet du souvenir, on sent que cet objet concerne ce qui est antérieur. C'est, pour y revenir de nouveau, ce qu'Aristote explique en I 450a19-22 :

« Chaque fois en effet, comme on l'a dit précédemment, que l'on fait acte de mémoire (ἀεὶ γὰρ ὅταν ἐνεργῆ τῆ μνήμῃ) parce qu'on a déjà vu, entendu ou appris telle chose, on perçoit en outre que cela s'est produit antérieurement (καθάπερ καὶ πρότερον εἴπομεν, ὅτι εἶδε τοῦτο ἢ ἤκουσεν ἢ ἔμαθε, προσαισθάνεται ὅτι πρότερον·). Or, l'antérieur et le postérieur sont dans le temps (τὸ δὲ πρότερον καὶ ὕστερον ἐν χρόνῳ ἐστίν). Il est donc manifeste que la partie de l'âme à laquelle appartient la mémoire est précisément celle à laquelle appartient aussi l'imagination (τίνος μὲν οὖν τῶν τῆς ψυχῆς ἐστὶ μνήμη, φανερόν, ὅτι οὐπὲρ καὶ ἡ φαντασία·) ».

La notion du temps est nécessaire pour avoir la mémoire, puisque lorsqu'elle s'actualise, on perçoit qu'une chose appartient au temps antérieur : lorsque l'on se souvient, on sait que le souvenir porte sur une chose qu'on a perçue, entendue ou apprise auparavant, perçue ou entendue signifiant que les animaux sont inclus dans cette conception de la mémoire.

---

<sup>319</sup> Les interprètes mentionnent des processus sensitifs et mnémoniques qui ont des « opérations » distinctes, et il a été remarqué que les objets de mémoire étaient ceux pouvant être possédés de manière « stable », contrairement aux objets de la sensation. Voir respectivement sur ces deux points Morel 2006, 51 ; Taormina 2002, 35-36. Selon Morel (2006, 52), la mémoire est une « une activité incorporée », « à la fois une opération cognitive et un état organique ».

Ainsi, lorsqu'Aristote affirme en I 449b22-23 que quand on se souvient, on se dit en son âme qu'on a auparavant perçu, entendu ou pensé, la mémoire doit, afin de ce faire, communiquer avec les autres parties de l'âme sensitive, l'image, le sens commun, et la notion du temps. Examinons toutefois comment Aristote décrit le processus de formation de la mémoire ainsi que la manière dont il décrit le fait de se souvenir.

## Chapitre IV Processus mnémonique et icône

### 4.1 Aporie de la mémoire et possibilité du souvenir

En I 450a26-28, Aristote s'interroge sur la possibilité de se souvenir d'une chose dont on aurait seulement en l'âme l'affection (πάθος), cette chose étant absente :

« On pourrait d'autre part se demander (Ἀπορήσειε) ce qui fait que, l'affection étant présente alors que la chose est absente, on se souvient de ce qui n'est pas présent ». <sup>320</sup> (I 450a26-28)

L'interrogation présente le problème suivant concernant la possibilité de la mémoire : comment peut-on se souvenir d'un objet qui est absent, alors que ce qui est présent en l'âme est une affection ? Le verbe ἀπορέω dénote une « incertitude » <sup>321</sup> sur un point qu'Aristote souhaite analyser. Il renvoie également au mot ἀπορία <sup>322</sup> qui réfère à des difficultés ou à des doutes survenant lors de recherches. La difficulté soulevée dans l'analyse de la mémoire tient à sa relation au temps : tel que vu, la mémoire porte sur le passé, c'est-à-dire sur des objets perçus ou appris auparavant, qui sont donc absents. Ce qui est présent dans l'âme n'est donc pas l'activité psychique relative à un objet extérieur telle que la sensation ni l'activité issue de la contemplation d'un objet par l'intellect. Il s'agit plutôt de l'affection (πάθος) créée à la suite de la perception de l'objet ou d'une conception lorsqu'il y a mémoire. La difficulté à comprendre comment se produit le souvenir tient par conséquent aussi à la question du πάθος qui remplace l'objet. Ce πάθος est-il suffisant pour qu'il y ait souvenir de l'objet, ou encore, comment permet-il de se souvenir de ce qui n'est pas là ?

Ce questionnement, suggérons-nous, permet par ailleurs de renforcer la distinction entre μνημόνευμα et φάντασμα offerte par les manuscrits EY en I 450a24-25. En effet, si μνημόνευμα et φάντασμα ont un point en commun, c'est le fait que tous deux soient des affections au sein de l'âme, alors qu'aucun objet n'est présent. Mais, la différence est aussi

---

<sup>320</sup> Traduction Morel 2014.

<sup>321</sup> Voir Bailly 2000, 239, sens 2.

<sup>322</sup> Voir Bailly 2000, 240, sens 3 et 5.

là, c'est-à-dire que si le φάντασμα de l'imagination est précisément sans objet et qu'il ne nécessite pas d'avoir existé, le μνημόνευμα, au contraire, survient dans l'âme parce qu'auparavant il y a eu un objet. De ce fait vient précisément le problème du souvenir, soit que d'une part son objet doit être absent, et que d'autre part cet objet doit avoir eu une existence, mais une existence passée. La présence de cette aporie suggère également que l'affection de la mémoire ne correspond pas en tous points à l'affection de l'imagination, car dans le cas du φάντασμα imaginaire, l'âme peut contempler l'image sans qu'un objet réel ne soit nécessaire. Mais ce n'est pas le cas du φάντασμα du souvenir qui est issu d'une affection que l'âme possède parce qu'il y a eu auparavant perception ou conception. L'enjeu de l'aporie en I 450a26-28 est donc de déterminer ce qui fait la spécificité de l'affection de mémoire. Il s'agit également de savoir comment la contemplation d'un φάντασμα qui représente le passé est possible. Comme nous allons le voir en examinant la description du processus de formation de la mémoire, c'est l'affection de laquelle est issue l'image du souvenir, affection qui est semblable à une empreinte et à une copie, qui fait sa spécificité. Mais la mémoire peut aussi se comprendre comme la capacité de contenir en son sein le rapport au passé, comme, de manière figurative, la toile d'un tableau contient la peinture et l'image dessinée.

## 4.2 La mémoire comme réceptivité

Nous avons vu en I 449b24-25 que la mémoire était une possession ou une affection de la sensation ou de la conception après un écoulement de temps. Ces caractéristiques de la mémoire se retrouvent quand Aristote examine son processus de formation en I 450a28-30 :

« En effet, c'est manifestement comme un phénomène comparable à un tableau (οἶον ζωγράφημα) produit par l'intermédiaire de la sensation, dans l'âme, et dans la partie du corps qui possède la <sensation> que nous devons concevoir l'affection dont nous appelons la possession "mémoire". En effet, le mouvement qui se produit imprime comme une empreinte (τύπος) de l'impression sensible, comme on dépose sa marque avec un sceau ». <sup>323</sup>

La mémoire survient à travers la sensation et dans la partie du corps dans laquelle celle-ci se trouve, affection qui est comme un tableau (οἶον ζωγράφημα). Sans le corps, il n'y aurait aucun vécu, aucune altération de la matière, et donc, aucune possibilité de perception du temps et de son écoulement à travers la sensation <sup>324</sup>. Mais la mémoire ne se résume pas au corporel. Par exemple, alors que la colère affecte le corps, on ne peut dire que la colère n'est que physiologique, car elle est aussi une réaction des affects face au mépris et elle comporte un état psychologique <sup>325</sup>. De même, on ne pourrait affirmer que le fait de se souvenir serait un processus du corps. Un autre phénomène est également à l'œuvre.

---

<sup>323</sup> Traduction Morel 2014. Voir Labarrière 2000, 276, qui à la suite de Sorabji, énumère les endroits du corpus platonicien dans lesquels on retrouve ces comparaisons, soit le *Philèbe* 382-39d *Phédon* 73s, *Timée* 26d, 71b, *Théétète* 1991c-196c, et *République* III 377b-378e.

<sup>324</sup> Pour Bloch (2007, 65-67), les φάντασματα ont une composante corporelle et psychologique. Ainsi d'après lui, la différence entre αἰσθήματα et φάντασματα ne serait pas leur absence de caractère physique. Les φάντασματα seraient des entités avec une base physique ayant une certaine absence de corporalité. L'impression qui résulte de la sensation donne, selon Bloch, un φάντασμα qui a un certain aspect corporel. King (2009, 50, et n. 187) affirme : « *The part of the body in which the part of the soul responsible for memory is situated is merely mentioned, and it is the central organ. This is to be identified with the primary perceptive part (πρῶτον αἰσθητικόν), involved in the production of representation (I 450a28-29; II 453a14). Memory is described using perceptions, which happen "in the soul and in the part of the body which contains the soul (I 450a28-29). Recollection is described as being bodily, without any mention of a specific bodily change which it involves. All in all, it is characteristic for De memoria et reminiscencia not to go into details about the body.* »

<sup>325</sup> Aubenque, 1957 305. Sorabji 2004, 15. L'exemple donné et chez Aubenque et chez Sorabji est celui de la colère, et aussi de la maison. Certes, la maison est construite avec des briques, mais elle n'est pas que cela, elle est aussi une fin, et elle a une forme.

Afin de le décrire, Aristote emploie deux comparaisons lorsqu'il compare le processus de formation de la mémoire au tableau et au bloc de cire. Examinons d'abord la comparaison à un tableau<sup>326</sup>. L'affection issue de la sensation est comme une peinture. Celle-ci ne se résume pas à être une image, elle requiert une matière, la toile et la peinture, et elle exige encore la forme, le dessin qui détermine son contenu et qui est censé représenter un modèle original<sup>327</sup>. Tout comme la toile vierge adopte parfaitement l'image peinte sur elle, de même la mémoire peut posséder une affection en son sein.

On retrouve également dans ces lignes l'expression « possession d'une affection », qui contient à la fois la possession et l'affection que nous avons étudiées au chapitre II. Une compréhension possible de cette comparaison serait que tout comme un tableau subirait une affection et pâtirait pour se transformer en une image de l'original qu'il montrerait, de même la mémoire constituerait la possession d'une affection qui renvoie clairement à l'objet du passé. Autrement dit, l'ἔξις de type 2 de la mémoire, que nous avons vue au chapitre II, se constitue grâce à l'affection. La mémoire grandirait au fur et à mesure que le vivant vivrait et que le temps s'écoulerait. Plus une personne aurait d'affections de mémoire, plus sa mémoire et la possession de ses affections serait grande, comme est grande la mémoire des vieillards qui ont beaucoup vécu.

Si Aristote compare en I 450a28-30 l'affection possédée par la mémoire à un tableau, il emploie dans les lignes suivantes une autre comparaison, celle à la marque du sceau dans la cire afin de décrire un processus psychique et physiologique de formation du souvenir qui demeure imprécis, mais qui renvoie à la réceptivité de la mémoire<sup>328</sup>. Cette

---

<sup>326</sup> Sorabji (2004, 5), souligne que cette métaphore se retrouve dans le *Théétète* en 191c. D'après lui, (Sorabji 2004, 9), l'icône représente la solution de l'aporie : « *The question explicitly raised is : how can perception of an image, which is present, yield memory of something which is absent (450b11-20)? The answer is (450b20-451a16) that just as one can view a picture as a thing in its own right, or as a picture of something, so one can regard an image as a thing in its own right, or as being of, i.e. as being a copy of something. The latter is what one does when remembering* ».

<sup>327</sup> Voir Labarrière 2000, 278-279 qui renvoie à trois passages du corpus portant sur le regard d'un tableau en soi ou comme copie, soit *De anima* III 3, 427b21-24, *Parties des animaux* I 5, 645a10-15 et *Poétique* 4, 1488b9-19, ce dernier passage discutant de l'appréciation du tableau sans avoir vu l'original, tandis que le souvenir ne s'intéresse qu'à la référence à l'original.

<sup>328</sup> Dans le *De anima* en II 12, 424a18-24, Aristote emploie un langage similaire au sujet de la sensation qui perçoit les formes des objets : « Mais de toute sensation, en général, on doit concevoir l'idée que le sens constitue ce qui est propre à recevoir les formes sensibles et non la matière. Ainsi, la cire reçoit la marque de la bague sans le fer et l'or ; et elle prend la marque d'or ou celle de bronze, mais pas en tant qu'or ou bronze. De façon analogue, chaque fois que le sens perçoit, il pâtit de ce qui a une couleur, une saveur ou une

comparaison est en fait double, car le mouvement de la mémoire est d'abord comparé à une empreinte (τύπος) de l'impression sensible, et ensuite à la marque d'un sceau dans un bloc de cire. Cette comparaison évoque un processus de rétention dans une matière malléable qui comporte aussi son propre mouvement, comme le nouveau du sceau sur la cire, l'empreinte (τύπος) n'étant pas nécessairement restreinte à un caractère visuel<sup>329</sup>. Le dénominateur commun avec la comparaison au tableau est la capacité de réceptivité qui se trouve implicitement dans la toile et dans la cire.

### *Mémoire et défaillances mnémoniques*

Une fois ces comparaisons faites, Aristote aborde sans autre détail les problèmes pouvant être liés au souvenir afin de voir en quoi ils aident dans l'analyse du fonctionnement mnémonique. Il ajoute immédiatement que trop de mouvement causé soit par une affection<sup>330</sup>, soit par l'âge, peut faire en sorte qu'il soit plus difficile de retenir une impression de mémoire chez certaines personnes (I 450a32).

Certaines incapacités de se souvenir du passé sont présentées. Les très jeunes et vieux sont ἀμνήμονες en I 450b6 et en II 453b5 (ἀμνήμονες). Nous suggérons de ne pas traduire ce terme par oublieux,<sup>331</sup> mais littéralement par le fait d'être privés de mémoire. Nous allons voir en effet qu'Aristote présente deux problèmes en ce qui a trait à la mémoire, problèmes d'ordre sensitif qui vont permettre d'illustrer deux étapes dans sa formation<sup>332</sup>. Le premier

---

sonorité ; ce n'est pas, cependant, de la chose qu'on dit avoir l'une de ces qualités, mais de la qualité précise en question et dans l'ordre formel. », traduction Bodéüs 2014. Sur la capacité de conservation de la mémoire représentée par la métaphore de la cire, voir Labarrière 2000, 276. Sur la question et le débat quant au fait de savoir si la sensation est véritablement altérée ou non, devient rouge lorsqu'elle voit rouge ou non, voir Burnyeat 2002, 29-30.

<sup>329</sup> Je remercie L.A. Dorion d'avoir souligné la double comparaison dans cette phrase. Voir aussi Labarrière 2000, 279. Τύπος signifie empreinte, impression, voir Bailly 2000, 1975. Selon le cinquième sens de la première catégorie de définitions ( I ), c'est un « ouvrage en sculpture », ou des « travaux en relief », des tableaux et sculptures, et au sens figuré une image ou représentation, ou encore une ombre ; au sixième sens une copie, pouvant avoir le sens de copie plus petite, puisque les enfants sont de petites images des parents ; au septième sens, c'est une « image dans des matières liquides ou fluides, dans l'eau ou dans l'air, image qui s'y reflète » ; au huitième sens, il s'agit de l'« impression d'un bruit, d'un son ». Selon le sens II, c'est la forme, et I) la figure, l'image.

<sup>330</sup> Voir Sorabji 2004, 83 relativement à sa traduction de πάθος en tant que « trouble ».

<sup>331</sup> Bloch (2007) traduit par ἀμνήμονες « weak memories ».

<sup>332</sup> Taormina (2002, 55) examine les versants positifs et négatifs du traitement du temps dans la *Physique*.



problème de mémoire est lié à l'effacement de l'impression dans l'âme, du τύπος, soit en raison de l'humidité soit en raison de la sécheresse. Le second problème de mémoire est lié à un effacement du φάντασμα dans l'âme. Or, les deux, τύπος et φάντασμα, sont dans la partie sensitive de l'âme. Examinons le passage afin de comprendre en quoi ces problèmes de mémoire sont distincts ou se rejoignent et de tenter d'établir comment a lieu le processus de formation de la mémoire. Ce sera aussi l'occasion de constater que ces défaillances mnémoniques se différencient bien de l'oubli.

Le mouvement ou encore ce qu'Aristote appelle un flux ou un écoulement est responsable d'un problème de mémoire<sup>333</sup> :

« C'est pourquoi la mémoire fait défaut à ceux qui sont agités par de multiples mouvements à cause de quelque affection ou du fait de leur âge, comme si le mouvement et le sceau rencontraient de l'eau qui s'écoule (διὸ καὶ τοῖς μὲν ἐν κινήσει πολλῇ διὰ πάθος ἢ δι' ἡλικίαν οὖσιν οὐ γίγνεται μνήμη, καθάπερ ἂν εἰς ὕδωρ ῥέον ἐμπιπτούσης τῆς κινήσεως καὶ τῆς σφραγίδος·). »<sup>334</sup> (I 450a31-450b3)

À cause d'une affection ou de l'âge, certaines personnes se trouvent trop agitées pour que la mémoire puisse se produire en elles. Aristote reprend de nouveau la comparaison du sceau, comparaison qu'il signale à l'aide de καθάπερ, la mémoire ne se créant pas chez ces personnes comme si un sceau se déposait sur de l'eau courante.

Un indice que la comparaison avec le sceau réfère à l'empreinte (τύπος) se trouve dans les lignes suivantes, dans lesquelles Aristote décrit le même problème de mémoire qui a toutefois une cause distincte. Plutôt que trop de moiteur empêchant l'impression de l'affection de se faire dans la partie sensitive de l'âme où se trouve la mémoire, c'est une usure et une dureté de ce qui reçoit l'affection qui font obstacle à la réception de la marque, Aristote comparant ce problème avec de vieilles structures :

---

<sup>333</sup> Selon Bloch (2007, 31 n. 12), Aristote entend par κίνησις un mouvement intérieur. Sorabji (2004, 83) parle de changement qui produit une impression dans l'âme traduisant κίνησις par « *change* », qu'il définit à son tour en tant que « *the perceptual process* ». Voir aussi Ross 1973, 247-248.

<sup>334</sup> Traduction Morel 2014.

« Chez d'autres, pour cause d'usure, comme sur les parties anciennes des bâtiments, et à cause de la dureté de la partie qui reçoit l'affection, l'empreinte ne parvient pas à se former (τοῖς δὲ διὰ τὸ ψήχουσαι, καθάπερ τὰ παλαιὰ τῶν οἰκοδομημάτων, καὶ διὰ σκληρότητα τοῦ δεχομένου τὸ πάθος οὐκ ἐγγίγνεται ὁ τύπος). »<sup>335</sup> (I 450b3-5)

Dans les deux cas, en raison de causes physiologiques distinctes, mais généralement provoquées par l'âge, excepté chez ceux pour qui la cause est un autre problème qu'Aristote ne précise pas, la mémoire ne parvient pas à se former parce que la marque (τύπος) ne peut convenablement se faire dans la partie où elle devrait l'être. Or, cette partie est celle qui reçoit l'affection selon I 450b3-5, ce que nous suggérons de comprendre comme l'affection sensitive que la mémoire possède. Si cette affection ne peut être retenue dans cette partie de l'âme sensitive, alors il ne peut y avoir souvenir. Ce que l'on peut en déduire est qu'il est donc nécessaire que l'affection puisse se faire au point d'être comme une marque dans cette partie, la comparaison avec un sceau permettant de comprendre qu'Aristote discute en fait de rétention des affections de souvenirs dans l'âme sensitive et à travers le composé corps-âme<sup>336</sup>. Par ailleurs, si ces deux cas illustrent l'aspect physiologique de la mémoire et de certaines défaillances mnémoniques, ils ne constituent en rien des destructions de connaissance au sein du genre intellectuel, tel qu'il se produit lorsqu'il y a oubli et que la connaissance pâtit sous l'effet de l'ignorance<sup>337</sup>.

Aristote poursuit la description amorcée des défaillances de mémoire. Parce que l'impression ne se produit pas en eux, tant les jeunes que les vieux sont dans un état de flux, et ce, alors que les premiers ont trop de moiteur et les seconds trop de dureté :

---

<sup>335</sup> Traduction Morel 2014.

<sup>336</sup> Labarrière (2000, 276) demande : « Qu'a donc produit en ce cas le mouvement de la sensation qui puisse expliquer que, seul ce πάθος étant présent, on se souvienne de ce qui n'est pas présent ? ». C'est une empreinte, poursuit Labarrière. Labarrière insiste sur l'aspect physiologique de l'empreinte et sur le fait qu'être doué de mémoire signifie pouvoir recevoir cette empreinte. Labarrière réfère au *Théétète* 194b, expliquant que l'humidité ou la dureté de certains empêche l'empreinte de s'effectuer, tandis que les mélancoliques ne se remémorent pas en raison de trop d'humidité dans la sensation. Labarrière insiste sur le fait qu'Aristote croit à ces explications physiologiques, référant aux *Météorologiques* IV, 10, 388a10-20 où il examine « minutieusement les propriétés des corps susceptibles de recevoir les empreintes, dont la cire », considérée « comme des corps homéomères au même titre que la chair, les tissus, les os, les tendons ».

<sup>337</sup> King (2010, 119) mentionne la question de l'oubli chez Plotin, mais seulement pour affirmer la différence entre ce dernier et Aristote et sans aborder la question de λήθη chez le Stagirite. King n'explore pas la possibilité de l'oubli chez Aristote, mais il note qu'il est question de problèmes mnémoniques causés par le corps dans le *De memoria*.

« C'est précisément pour cette raison que les sujets très jeunes, tout comme les vieillards, ont une mémoire défectueuse (διόπερ οἱ τε σφόδρα νέοι καὶ οἱ γέροντες ἀμνήμονες εἰσιν·). Ils sont dans un état de flux, les premiers du fait de leur croissance, les autres du fait de leur déclin. (ρέουσι γὰρ οἱ μὲν διὰ τὴν αὔξησιν, οἱ δὲ διὰ τὴν φθίσιν) » I 450b7-8

En raison de leur âge, les très jeunes et les vieillards présentent un défaut de mémoire, car respectivement à cause de la croissance et de la dégénérescence, leur constitution est instable, Aristote affirmant littéralement qu'ils s'écoulent. Le passage renvoie peut-être à la conception physiologique qu'Aristote a du corps animal, qui naît à l'origine d'une veine en écoulement (*Génération des animaux*, 746a15-18). Le flux ou l'écoulement dont il est question pourrait être un liquide corporel, de type sanguin ou encore lymphatique. Dans le cas des très jeunes, leur constitution en croissance serait donc dans un trop grand état d'écoulement pour être en mesure de recevoir l'empreinte. Dans le cas des constitutions souffrant d'usure, le déclin est ce qui paraît également causer un trop grand flux pour que l'impression se fasse et que l'affection soit reçue dans l'âme. Mais ces comparaisons sont des métaphores, comme l'écroulement d'un immeuble en raison de sécheresse en est une, et comme le sceau en est une autre. Métaphores du processus mnémonique qui se fait dans l'âme avec, semble-t-il, le concours de la physiologie. Si Aristote emploie le mot φθίσις afin de décrire l'obstacle à la mémoire chez les vieillards, le contexte permet toutefois de comprendre que ce déclin est celui qui affecte le composé corps-âme au sein duquel se trouve la sensation. Mais il n'est pas ici question d'une destruction se produisant au sein de l'intellect, ce dernier phénomène étant, comme nous l'avions vu, celui de l'oubli.

Aristote présente ensuite une deuxième sorte de problème de mémoire qui porte sur l'image :

« De même encore, ceux qui sont trop rapides et ceux qui sont trop lents <d'esprit> ne font ni les uns ni les autres montre de mémoire (ὁμοίως δὲ καὶ οἱ λίαν ταχεῖς καὶ οἱ λίαν βραδεῖς οὐδέτεροι φαίνονται μνήμονες·), car les premiers ont plus d'humidité et les seconds sont plus secs qu'il ne convient. Ainsi, l'image ne persiste pas dans l'âme des premiers, tandis qu'elle n'atteint pas les seconds (οἱ μὲν γὰρ εἰσιν ὑγρότεροι τοῦ δέοντος, οἱ δὲ σκληρότεροι· τοῖς μὲν οὖν οὐ μένει τὸ φάντασμα ἐν τῇ ψυχῇ, τῶν δ' οὐχ ἄπτεται. » (I 450b7-10)

Chez les rapides et lents, c'est le φάντασμα qui soit ne demeure pas, soit ne semble pas atteindre la partie dans laquelle la mémoire est localisée<sup>338</sup>. Ces lignes effectuent une transition qui passe d'une discussion des défaillances mnémoniques liées à l'affection et à l'impression à une discussion portant sur l'image. Les causes de cette deuxième sorte de défaillance sont la moiteur et la dureté chez les lents et les rapides. Chez les personnes rapides, en raison de trop de moiteur, l'image (φάντασμα) ne peut rester dans l'âme. Chez les lents, une dureté empêche l'image de rejoindre l'intérieur de l'âme, intérieur qui est, peut-on supposer, le centre de localisation de la mémoire où pourrait avoir lieu la rétention de l'image. Cette deuxième sorte de défaillance mnémonique semble être davantage de nature psychologique, puisque le processus faisant défaut est celui de l'image, qui est une fonction psychique de la sensation, tandis que le premier registre de problèmes de mémoire semblait d'ordre physiologique.

Si, à l'inverse, on déduit de ces explications le processus normal de la mémoire, on peut comprendre que le composé corps-âme doit d'abord recevoir une affection, sans doute au sein de la sensation première, qui est semblable à une marque parce qu'elle est retenue et parce que, comme nous le verrons, elle ressemble à ce qui a été perçu ou appris. Ensuite, lorsque la mémoire s'actualise après un écoulement de temps, cette affection doit pouvoir se transformer en image qui doit également pouvoir être retenue lorsque la mémoire s'actualisera de nouveau.

Selon Sorabji, le processus d'impression qu'Aristote décrirait dans le *De memoria* permettrait d'expliquer que les affections de mémoire seraient issues des objets de la sensation<sup>339</sup>. La différence entre mémoire et sensation d'une part, et, entre mémoire et

---

<sup>338</sup> Voir Sorabji 2004, 83. Sur la question de la lenteur et de la rapidité en lien au temps, Moreau (1948, 61-62) explique que ce n'est pas le temps qui a une certaine vitesse, mais bien le mouvement qui se définit comme lent ou rapide en fonction du temps.

<sup>339</sup> Voir Sorabji (2004, 11, et 14) sur le fait qu'Aristote change souvent de terme, passant de l'image au tableau et à l'empreinte : « *For Aristotle, memory-images are not identical with sense-images (aisthēmata), but are produced from them by a kind of imprinting process (DM 450a3-2)* ». Voir *Des rêves* 2, 460b2-3 : les objets de la sensation sont considérés comme des objets qui demeurent dans l'âme à la suite d'une perception. L'écoulement du temps permet à la mémoire d'avoir une image stable selon Taormina (2002, 35-36) pour qui la différence entre mémoire et sensation est d'ordre opérationnel : « la trace mnémonique se différencie de la trace sensible quand elle possède un contenu représentatif du temps ». Voir aussi Morel 2006, 51. Taormina (2002, 35-36), suivant Sorabji, insiste sur l'écoulement du temps et souligne la spécificité de la mémoire et de ses objets : être du passé. On peut trouver un autre exemple de processus sensitif qui est celui de la réception du mouvement de l'objet extérieur de la sensation imprimé dans l'âme dans *De la*

imagination d'autre part, ne tiendrait pas au caractère des diverses images qui sont dans l'âme d'après Sorabji, mais à la causalité. La causalité serait un critère nécessaire pour les objets de mémoire, élément sur lequel nous reviendrons.

Ainsi, lorsque l'activité de la sensation cesse, la rétention des impressions sensibles et de leurs mouvements pourrait alors avoir lieu sur le plan mnémonique<sup>340</sup>. Puisqu'Aristote ne spécifie pas de durée à cet écoulement de temps, celui-ci, comme nous l'avions vu, peut être de la durée d'un moment. Un moment avec un intervalle suffirait entre le moment de la perception, sa cessation et la formation de la mémoire<sup>341</sup>.

En outre, Aristote mentionnait en introduction du traité que les lents étaient meilleurs en ce qui avait trait au fait de se souvenir et les rapides meilleurs en ce qui concernait le fait de se remémorer. Or, il affirme ici que tant les lents que les rapides peuvent avoir un défaut de mémoire causé par l'image. Une tension se trouve à ce point dans le traité, tension qui va être soulignée par I 451a12-13<sup>342</sup>. Comme nous le verrons, cet extrait explique que la réminiscence permet de renforcer la mémoire grâce aux passages répétés de la contemplation du souvenir en tant que tel et de la contemplation du souvenir en tant qu'image seule<sup>343</sup>. Or, si la réminiscence permet le soin de la mémoire, on devrait en déduire que les rapides, qui ont une meilleure réminiscence, ont aussi une meilleure mémoire que les lents qui ne l'exercent pas grâce à ce procédé. Sans doute la tension peut-elle être résolue à travers l'idée qu'en introduction du traité, Aristote discutait de mémoire seule, sans être aidée de la réminiscence. Or, en étant lent, l'image aurait davantage de chance d'atteindre lentement la partie de l'âme où se trouverait la mémoire et d'y demeurer, tandis que chez les rapides, le processus irait trop vite et la moiteur empêcherait l'image d'atteindre cette partie de l'âme.

---

*génération des animaux* en IX 2, 781a22-781b1. Voir King 2010, 119, qui réfère à Morel, 2007, 22 sur la sensation en général.

<sup>340</sup> Selon Morel (2006, 49), le *De memoria* « traite assurément, et d'une manière particulièrement rigoureuse et originale, de la conservation des sensations passées et de l'actualisation du souvenir ». Voir aussi Barash 1997, 711, qui parle de la mémoire comme rétention, sans toutefois présenter d'analyse approfondie du *De memoria* ; voir sur ce point Bloch 2007, 70, n. 117, et 82.

<sup>341</sup> Labarrière (2000, 283) souligne ce double statut ontologique du souvenir, qui par ailleurs, peut se concevoir comme identique à l'image. Voir aussi Bloch 2007, 63.

<sup>342</sup> Voir Sorabji 2004, 65.

<sup>343</sup> Voir Sorabji 2004, 65.

Nous pouvons par ailleurs ajouter une autre hypothèse qui apporterait une explication quant à la signification des lents et des rapides et des différences qui existent entre eux quant à la mémoire. Si on pouvait comprendre la lenteur ou la rapidité relativement à la durée de l'écoulement de temps qui avait lieu entre le moment d'une activité psychique, qu'elle soit perception ou conception, et le moment où l'image rejoignait la partie de l'âme dans laquelle se trouve la mémoire, alors serait lent celui chez qui ce processus de formation exigerait un long moment, et serait rapide celui chez qui la formation des images de souvenir serait d'une courte durée.

Enfin, ce passage permet de montrer que la mémoire ne s'explique pas par le seul mouvement de l'image. Certes, l'image est nécessaire et l'affection doit pouvoir rejoindre le sens commun afin que l'image de mémoire se crée en lui. Mais ce mouvement, s'il impliquera une collaboration de l'imagination afin que se crée l'image de souvenir, sera guidé par la mémoire créée par le mouvement de l'empreinte à la suite de l'affection.

*La mémoire et l'εἰκών, commentaire de I 450b11-451a12*

Ayant examiné le processus de formation de la mémoire, Aristote s'interroge de nouveau sur l'objet du souvenir (I 450b11-13). Il revient ainsi à la question sous-jacente à l'aporie de la mémoire introduite au début de ce paragraphe en I 450a26 qui demandait comment la mémoire était possible si ce qu'elle possédait en elle était une affection qui était localisée dans la sensation et dans le corps. Si la mémoire consiste dans le fait de posséder cette affection, est-ce du πάθος qui s'est créée en l'âme dont la mémoire donne le souvenir ou est-ce plutôt de l'objet qui a auparavant été perçu ou appris et qui a produit cette affection psychique ?

« Cependant, si c'est bien ainsi que les choses se passent pour la mémoire, se souvient-on de cette affection même ou bien de ce qui l'a engendré ? (ἀλλ' εἰ δὴ τοιοῦτόν ἐστι τὸ συμβαῖνον περὶ τὴν μνήμην, πότερον τοῦτο μνημονεύει τὸ πάθος,

ἢ ἐκεῖνο ἀφ' οὗ ἐγένετο;»<sup>344</sup> (I 450b11-13)

Si l'âme contient une affection produite par un objet, comment se fait-il que l'on se souvienne de l'objet et non de cette affection ? Du processus de formation de la mémoire, Aristote déduit donc un questionnement sur la mémoire : se souvient-on de l'affection ou plutôt de l'objet donnant lieu à l'affection ?

Dans le premier cas, celui où la mémoire serait le souvenir de l'affection, le problème serait qu'on ne pourrait se souvenir d'un objet réellement absent, car l'objet du souvenir serait en fait l'affection créée dans l'âme. On ne pourrait donc pas affirmer que les objets de la mémoire référerait à des objets ayant existé par le passé, car l'objet du souvenir serait limité à une affection sans référent. Mais dans le second cas, celui où l'objet de la mémoire serait le souvenir d'un objet absent qui aurait été auparavant perçu ou conçu, la question se pose tout de même de savoir comment, à travers le fait de sentir une affection, la mémoire donnerait le souvenir d'un objet sans présence :

« En effet, dans le premier cas, comment, puisqu'on a la sensation de l'affection, nous souvenons-nous de ce dont on n'a pas la sensation, à savoir la chose absente ? Si en outre, il y a là en nous comme une empreinte ou un dessin, pourquoi la sensation qu'on en a serait-elle un souvenir de quelque chose d'autre et non pas de cette affection elle-même ? (εἴ τ' ἐστὶν ὁμοιον ὥσπερ τύπος ἢ γραφή ἐν ἡμῖν, ἢ τούτου [αὐτοῦ] αἰσθησις διὰ τί ἂν εἴη μνήμη ἑτέρου, ἀλλ' οὐκ αὐτοῦ τούτου;) Celui en effet qui fait acte de mémoire regarde cette affection et il en a la sensation. (ὁ γὰρ ἐνεργῶν τῇ μνήμῃ θεωρεῖ τὸ πάθος τοῦτο καὶ αἰσθάνεται τούτου.) Comment dès lors se souviendra-t-il de ce qui n'est pas présent ? Il faudrait en effet que l'on puisse à la fois voir et entendre ce qui n'est pas présent. (πῶς οὖν τὸ μὴ παρὸν μνημονεύσει; εἴη γὰρ ἂν καὶ ὁρᾶν τὸ μὴ παρὸν μνημονεύσει; εἴη γὰρ ἂν καὶ ὁρᾶν τὸ μὴ παρὸν καὶ ἀκούειν.) »<sup>345</sup> (I 450b13-20)

On peut comprendre ce questionnement comme une interrogation sur la définition de la fonction mnémonique et la délimitation de cette fonction au sein de l'âme sensitive. Si le πάθος possédé par la mémoire se trouve dans la sensation, comment d'une part pourrait-

---

<sup>344</sup> Traduction Morel 2014.

<sup>345</sup> Traduction Morel 2014.

on se souvenir de l'objet absent et comment d'autre part se fait-il que l'on n'ait pas seulement la perception de ce πάθος qui se situe dans la sensation ? Autrement dit, comment le souvenir d'un objet absent est-il possible, alors qu'il ne peut y avoir que la sensation interne ? Il n'y aurait alors pas véritablement de souvenir d'un objet du passé, mais plutôt le souvenir de ses propres affections à la suite de perceptions d'objets ou de conceptions<sup>346</sup>.

Aristote affirme à la suite de cette interrogation en I 450b18, que « celui en effet qui fait acte de mémoire »<sup>347</sup> en contemple l'affection et ce faisant il en perçoit la sensation. L'activité de la mémoire qui est ici décrite consiste dans le fait de contempler le πάθος et aussi de sentir ce πάθος<sup>348</sup>. Aristote réitère alors son interrogation quant à la possibilité de contempler et de sentir ce πάθος et en même temps de se souvenir d'un objet absent, effectuant alors une transition, et passant de la discussion de la contemplation d'une affection par l'activité de mémoire, à la discussion de la contemplation d'un φάντασμα en tant qu'image et en tant que copie d'un autre objet :

« N'est-il toutefois pas concevable qu'une telle chose soit possible et « même » qu'elle se produise effectivement ? Il en va en effet comme pour l'animal dessiné sur une tablette. Il est à la fois un animal et une copie, et tout en étant une seule et même chose, il est les deux choses à la fois, bien que celles-ci ne soient pas identiques, et l'on peut le regarder aussi bien comme animal que comme copie (οἷον γὰρ τὸ ἐν πίνακι γεγραμμένον ζῷον καὶ ζῷόν ἐστι καὶ εἰκὼν, καὶ τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τοῦτ' ἐστὶν ἄμφοι, τὸ μέντοι εἶναι οὐ ταῦτόν ἀμφοῖν, καὶ ἔστι θεωρεῖν καὶ ὡς ζῷον καὶ ὡς εἰκόνα,). De même aussi faut-il concevoir l'image qui est en nous à la fois comme quelque chose par soi et comme l'image de quelque chose d'autre (οὕτω καὶ τὸ ἐν ἡμῖν φάντασμα δεῖ ὑπολαβεῖν καὶ αὐτό τι καθ' αὐτὸ εἶναι καὶ ἄλλου [φάντασμα]). »<sup>349</sup> (I 450b20-25)

---

<sup>346</sup> Malcom 1970, 68-69. Voir aussi Ricoeur 1998, 13 pour une critique de la conception de la mémoire en tant qu'empreinte issue d'Aristote.

<sup>347</sup> Traduction Morel 2014.

<sup>348</sup> King 2009, 32, souligne à plusieurs reprises cette activité de la mémoire et Bloch 2007, 71, remarque également que la mémoire est une contemplation, bien qu'il affirme du reste la passivité de la mémoire. Sorabji (2004, 80) comprend I 450a25-b11 comme la présentation de l'impasse de la mémoire dont l'objet est absent. La solution est de concevoir le souvenir comme celui d'une image présente.

<sup>349</sup> Traduction Morel 2014.



C'est en I 450b25 que la transition est effectuée dans le texte : il n'est plus question du πάθος retenu dans la sensation, dont Aristote discutait auparavant, mais du φάντασμα que l'âme contemple lorsqu'il y a souvenir<sup>350</sup>. Y a-t-il donc une équivalence entre πάθος, τύπος et φάντασμα lorsqu'il est question de la nature de la mémoire ? Selon cette transition, le πάθος qui serait comme imprimé dans l'âme en un τύπος et qui serait contemplé et senti lorsque la mémoire serait en activité, serait aussi un φάντασμα et une icône<sup>351</sup>.

L'image de mémoire aurait ainsi un double aspect : elle serait d'un côté une image que l'on pourrait contempler en elle-même, comme on contemple un tableau strictement en souhaitant apprécier la maîtrise par l'artiste de la technique, sans qu'importe le contenu<sup>352</sup>. D'un autre côté, l'image serait une copie, elle référerait à un original qui l'aurait causé. Aristote reprend la comparaison du tableau et compare le φάντασμα de mémoire au tableau d'un animal : ce tableau représente à la fois une image en soi et un animal, c'est-à-dire une image qui représente un objet auquel le tableau réfère, une icône. De même, le φάντασμα de la mémoire est une image en elle-même et une image d'une autre chose. En tant que l'objet de mémoire est icône et réfère à autre chose, il comporte donc une ressemblance avec ce dont il est la copie et entretient avec elle un lien de causalité, car c'est en raison de cet original qu'il est tel qu'il est<sup>353</sup>.

L'avantage d'une compréhension de l'icône comme ayant été causée par les perceptions ou conceptions antérieures, comme Sorabji l'avait souligné, serait de justifier la ressemblance qui semblerait être un critère lié à la notion d'icône, alors qu'on se demanderait comment une image pourrait ressembler au passé, quoique la question se poserait toujours de savoir comment elle pourrait ressembler à ce qui aurait été entendu par

---

<sup>350</sup> Voir Nussbaum 1978, 250, sur le fait que la mémoire en tant que contemplation d'une image en I 450b25 puisse être une métaphore, *theorêma* n'étant pas nécessairement visuel.

<sup>351</sup> Sorabji 2004, 14, 84. Voir Lidell Scott, 485; Bailly, 588. Morel 2006, 75.

<sup>352</sup> Pour Bloch 2007, l'objet de la mémoire et l'objet de l'imagination sont identiques en ce qu'ils sont issus de la sensation, mais ils se distinguent par le regard que l'âme porte sur eux. Bloch (2007, 63 n. 40) suit Labarrière, 2000, en considérant que φάντασμα et souvenir sont identiques, mais ont des états d'existence différents. Voir Labarrière 2000, 283.

<sup>353</sup> Sur l'aspect causal de l'icône et le fait qu'Aristote emploie la notion platonicienne de cette dernière, voir Sorabji 2004, 2 ; De Brigard 2014, 403-404. De Brigard justifie ainsi la conception causale de la mémoire de Martin & Deutscher. Sur les critères de ressemblance et de causalité présents dans l'icône, voir Sorabji 2004, 10-12. Sur la référence de l'icône à un original, voir Labarrière 2000, 278.

le passé<sup>354</sup>. Le fait d'affirmer que le *μνημόνευμα* serait un *φάντασμα* pourrait en effet militer en faveur d'une conception strictement visuelle des *μνημόνευματα*, pour autant que l'on considérerait que l'image serait restreinte au visuel<sup>355</sup>.

En ce qui concerne le caractère strictement visuel ou non du *φάντασμα* du souvenir, en *De memoria* I 450b18, 26, 30, I 451a7-8, 12, 13, Aristote affirme que l'on contemple (*θεωρέω*) le *φάντασμα*<sup>356</sup>. Certes, *θεωρέω* a un sens de contemplation visuelle, mais son sens peut aussi être figuré et signifier ce qui apparaît à l'âme<sup>357</sup>. L'interrogation revient donc à celle du caractère strictement visuel du *φάντασμα*, car comme on l'a vu, le *μνημόνευμα* en est un. Nous ne prétendons toutefois pas régler ce problème qui dépasse notre sujet, nous restreignant au *De memoria*. Celui-ci affirme en I 449b23, que le souvenir peut être de choses que l'on a non seulement senties ou apprises, mais aussi entendues, ce qui n'exclut donc pas les choses n'ayant pas un caractère visuel<sup>358</sup>. Mais l'icône elle-même ne signifie pas nécessairement une chose visuelle, puisque tel que noté, sa signification peut être celle de l'impression d'un bruit, et qu'en termes platoniciens, comme l'avait remarqué Sorabji, l'icône peut référer à un concept, comme la sagesse ou la justice. Le fait que les objets de mémoire soient strictement visuels permettrait de douter de la cohérence de la théorie aristotélicienne de la mémoire puisqu'il considérerait aussi qu'il y a des souvenirs d'objets entendus<sup>359</sup>. Mais en comprenant l'icône comme un objet ayant un lien de causalité avec un original dans le passé, on surmonte ce problème tout en conservant le caractère de

---

<sup>354</sup> Sorabji 2004, 10-12. Modrak (1987, 89), explique ce problème de la ressemblance pour les cas de souvenirs non visuels, ayant auparavant souligné que le fait de considérer que l'objet de mémoire était une image représentait un problème pour les souvenirs non strictement visuels en le confinant à un caractère visuel.

<sup>355</sup> Bloch (2007, 67-68) considère que les objets de mémoire sont strictement visuels, des images gravées dans le cœur, critiquant Nussbaum. Labarrière (2000, 281) souligne que puisqu'il existe pour Aristote le souvenir de choses entendues, l'image de souvenir ne peut être que visuelle. Voir Nussbaum (1978, 249-250) sur le fait que les images, dans les *Parva Naturalia*, ne soient pas nécessairement visuelles.

<sup>356</sup> Voir aussi sur ce point Sorabji 2004, xv.

<sup>357</sup> Nussbaum 1978, 249-250. Voir aussi Labarrière 2000, 278. Bloch (2007, 67-69), rejette ce point de vue et considère que les *φάντασματα* sont strictement visuels. Sorabji (2004, xx), interprète ce passage comme signifiant que l'on voit en esprit, puisqu'il ne serait pas vraiment possible de voir une trace matérielle imprimée dans le cœur. Bloch (2007, 65-70), sur la base de ce passage de I 450a28-30, considère que la mémoire se résume à une image gravée dans l'âme.

<sup>358</sup> Labarrière (2000, 281) fait cette remarque. Nous nous accordons avec lui sur ce point.

<sup>359</sup> Labarrière (2000, 281) souligne en effet qu'il y a souvenir de ce qu'on a entendu et que les objets de mémoire ne peuvent être strictement visuels. Voir aussi King 2009, 43.

ressemblance qui est fondamental, la mémoire devant représenter le passé de manière véridique<sup>360</sup>.

En ce qui a trait à la valeur de vérité des objets de mémoire, selon ce que nous avons vu, ces objets sont relatifs à des objets sensibles ou intellectuels du passé. Est-ce à dire que les objets de mémoire sont eux-mêmes ces objets sensibles ou qu'ils donnent accès à leur connaissance comme si ces derniers étaient actuellement contemplés par l'âme ? Ils n'équivalent certes pas à ces objets<sup>361</sup>. Ils ont une valeur de vérité, car ils ont une relation causale avec l'origine de leur forme, l'objet qui, par le passé, a été perçu ou conçu<sup>362</sup>.

Soulignons un argument sur lequel nous allons revenir à la section suivante. L'activité de la mémoire consiste dans le fait de contempler une image en tant qu'icône. Cette dernière est icône parce qu'elle a été causée par un objet extérieur. Mais ce que la mémoire contemple, au cours de son activité, n'est pas l'image tantôt en tant qu'image, tantôt en tant que copie et souvenir. Dans cet extrait, Aristote n'affirme pas que la mémoire peut contempler l'image en tant qu'image, car le constat relativement à la contemplation est général, portant implicitement sur l'âme tout entière. La mémoire n'effectue pas de va-et-vient entre les deux aspects de l'image de souvenir qu'elle possède. Son activité de contemplation est centrée sur son image en tant que copie, et elle ne fait pas la contemplation de l'image en tant qu'image. Cette distinction est importante en ce qui a trait au rôle de la réminiscence, car nous allons suggérer que c'est cette dernière qui a la capacité de contempler une icône tantôt en tant qu'image, tantôt en tant que souvenir.

Pour l'instant, ce passage permet de comprendre un aspect de la mémoire. Bien que ce qui soit dans l'âme ne soit qu'une affection, un φάντασμα de mémoire se distingue de la simple image du fait qu'il est icône. En I 450b26-28, Aristote réitère la notion de μνημόνευμα en tant qu'εἰκόν :

« En tant donc qu'elle est par soi, elle est un objet que l'on regarde ou une image, mais en tant qu'elle est <l'image> de quelque chose d'autre, elle est une sorte de copie et un souvenir. ( ἢ μὲν οὖν καθ' αὐτό, θεώρημα ἢ φάντασμα ἔστιν, ἢ δ' ἄλλου,

---

<sup>360</sup> De Brigard 2014, 403-404.

<sup>361</sup> Voir King 2009, 29.

<sup>362</sup> Taormina 2002, 59, considère que « seule la mémoire vise à la vérité et dans ce but s'appuie sur la perception du temps ». Caston, (1997, 26 n. 1) auquel Sorabji réfère, montre pour sa part que l'imagination n'a pas nécessairement ce rapport de vérité au réel ; voir Sorabji 2004, xi-xv.

οἷον εἰκὼν καὶ μνημόνευμα) ». <sup>363</sup>

Le φάντασμα peut être perçu par l'âme de deux manières, affirme cette phrase, soit en tant que φάντασμα, soit en tant que ressemblant à autre chose et comme une copie. Lorsque le φάντασμα est contemplé par l'âme comme copie d'une autre chose, comme un tableau, comme εἰκὼν, c'est alors seulement qu'il y a souvenir et que la mémoire est en acte. Mais la mémoire ne sortira pas de la contemplation du φάντασμα en tant qu'εἰκὼν pour le considérer strictement en tant qu'image, comme nous le verrons plus loin.

La nature d'εἰκὼν du μνημόνευμα serait ce qui ferait en sorte que la mémoire ressentirait qu'il ait été causé par le passé. Tel que mentionné, la raison expliquant ce phénomène serait que l'εἰκὼν s'entendrait au sens de ce qui aurait une cause originelle, antérieure et extérieure, et ce serait donc en tant que tel qu'il contemplerait l'image qui est souvenir <sup>364</sup>. Mais l'icône a aussi la connotation platonicienne de la copie, soit de l'image qui se trouve par exemple dans une statue ou dans un tableau. Alors même que ces dernières ont pour cause originelle le modèle dont elles sont des copies, elles comportent aussi d'autres causes <sup>365</sup>.

Une statue et une image sont des matières altérables (comme la cire) qui sont altérées par des causes extérieures. La statue elle-même aura plusieurs causes <sup>366</sup>. Le bronze sera la cause de sa matière. L'artisan, qui façonnera ce bronze en une forme, sera la cause de cette dernière. L'objet extérieur, qui sera le modèle sur lequel l'artisan formera le bronze, sera la cause de sa ressemblance <sup>367</sup>. L'affection et l'image dans la mémoire, tout en ayant de

---

<sup>363</sup> Traduction Morel 2014. Voir aussi Sorabji 2004, 85 : le souvenir nécessite que l'image de l'objet que l'on a en soi corresponde à la représentation, soit une copie de ce réel. L'exemple d'Aristote est celui de Coriscus en pensée et Coriscus en souvenir. Voir Ross 1973, 257 sur ce passage qui contre Freudenthal voulant supprimer θεώρημα et φάντασμα, considère que l'image est avant tout une icône. Ensuite vient son rapport au vrai et au faux et sa capacité de synthèse.

<sup>364</sup> Sorabji 2004, 2.

<sup>365</sup> Ainsi en *Métaphysique* Delta 2, 1014a10-14, Aristote affirme : « On parlera semblablement aussi des choses dont on a dit que les causes sont causes, par exemple la cause de cette statue ou d'une statue ou d'une image en général, et la cause de ce bronze ou d'une matière en général ; de même pour les coïncidences », traduction Duminil et Jaulin 2014.

<sup>366</sup> Voir Sorabji 2004, 77 et Modrak 1984, 84-85 et 91 sur l'accidentel. Voir aussi Ackrill, 1981, 360. Voir aussi King 2009, 26 n. 71, 72, 74 référant à Sorabji (1989 26-44) qui explique la théorie aristotélicienne des causes, et à *Physique* II 3. Voir aussi Stein, 2011.

<sup>367</sup> En *Physique* II 3, 195b7-10, Aristote affirme de manière similaire : « On fera les mêmes remarques que précédemment à propos de ce dont les causes sont causes, par exemple de cette statue, ou d'une statue, ou

multiples causes, auront été principalement causées par des perceptions et des conceptions passées, et, comme nous l'avions vu, elles n'auront pas été créées par l'imagination<sup>368</sup>.

L'image dans un tableau, qui a été causée par le passé, est aussi, ontologiquement, la copie d'un original<sup>369</sup>. Si ce que l'on retient de l'icône platonicienne est qu'elle représente de manière principielle l'original, on peut voir qu'Aristote reprend, en ses propres termes, un mécanisme platonicien.

La comparaison de la mémoire à un tableau et à l'impression d'une marque par un sceau dans la cire se trouvant dans le *Théétète* (191c), tout comme on y retrouve aussi la comparaison de la mémoire dans l'âme à un peintre peignant des souvenirs, on peut se demander si Aristote ne suivrait pas Platon en ce qui a trait à la formation du souvenir<sup>370</sup>. La référence à l'icône platonicienne a toutefois du sens si Aristote retient du mécanisme platonicien de l'icône et des Formes qu'il est possible de conserver en soi le caractère épistémique des objets réels. Mais alors que pour Platon, ce mécanisme aurait lieu de manière innée, et que l'on aurait en soi une connaissance dont on devrait se ressouvenir, pour Aristote, le processus d'acquisition des icônes ne serait pas inné et devrait avoir lieu de son vivant<sup>371</sup>.

Nous suggérons ainsi que lorsqu'Aristote affirme en I 450b26-28 que l'on peut contempler le φάντασμα du souvenir à la fois en soi et comme référant à autre chose, il parle de manière descriptive dans le but de montrer en quoi consiste le φάντασμα du souvenir. La mémoire a pour activité de contempler l'image en tant qu'elle réfère au passé, mais elle n'a ni pour

---

d'une image en général, et de cet airain, ou de l'airain, ou en général d'une matière », traduction Pellegrin 2014.

<sup>368</sup> Sur la forme du φάντασμα, voir Labarrière 2000, 277. Selon Morel (2006, 76), « le souvenir est la saisie d'une forme (εἶδος). »

<sup>369</sup> Non pas que l'εἰκὼν soit identique à une copie miniature localisée physiquement dans la sensation première, comme le considère Bloch (2007, 67). Voir Sorabji 2004, 3-5 pour l'explication du problème de la ressemblance de l'icône à l'original et le fait que chez Platon, l'icône ne ressemble pas toujours à ce dont elle est copie, comme la Justice et la Sagesse dans le *Phèdre* en 250b. Cette difficulté s'évacue si la conception de l'icône n'est pas strictement visuelle.

<sup>370</sup> Lang (1980, 393) considère qu'Aristote reprend à son compte le processus de la cire que Socrate avait délaissé. De Brigard (2014, 403-404) considère qu'Aristote ne suit pas le *Théétète*, car en I 450b11 il remettrait en question la théorie platonicienne voulant que notre perception présente soit due à une image du passé.

<sup>371</sup> Lang (1980, 385-386) avait montré que la mémoire chez Aristote ne portait que sur le passé.

activité ni comme capacité de contempler l'image en elle-même. Cet élément est fondamental, car comme nous le verrons, il permet de distinguer la mémoire et la réminiscence. Si la première se limite à la contemplation de l'image en tant qu'elle réfère au passé, la seconde a au contraire la capacité de contempler l'image et en tant que souvenir et en tant qu'image seule. L'icône désigne l'objet que la mémoire ressent comme étant de l'auparavant, c'est-à-dire qu'elle contemple comme une affection causée par le passé. L'icône, en tant qu'affection (πάθος) que la mémoire détient (ἔξις), est un objet qui présente une certaine altération sensitive, comme un dessin constitue une altération sur une toile. La mémoire consiste en la capacité à pouvoir retenir (ἔξις) cette affection dans l'âme tout en ressentant qu'elle porte sur l'auparavant et à ainsi situer cette affection dans l'antérieur et le postérieur. Elle permet d'unifier la sensation de l'affection et le fait de ressentir l'antérieur en une seule perception.

*Capacité intellectuelle de contempler l'image en tant que copie et en tant que souvenir*

La capacité de passer d'une contemplation du φάντασμα en soi à la contemplation du φάντασμα en tant que référant à un autre objet n'est pas celle de la mémoire, mais de la réminiscence. Nous étayerons cette hypothèse en examinant I 451a11-14. Mais notons que cet argument peut déjà être discerné en I 450b22-28. Aristote n'affirme aucunement que la fonction de la mémoire soit de passer d'une perspective à une autre quant au φάντασμα en tant que souvenir et icône et au φάντασμα en soi. Ce dont il est question est de la comparaison du φάντασμα de mémoire à un tableau et ce, dans le but de déterminer la nature de ce dont on se souvient afin de continuer d'établir la possibilité du souvenir sensitif, possibilité sur laquelle Aristote s'interroge en I 450b11-12. La réponse à cette question en I 450b22-28 est donc que ce que le souvenir permet à l'âme de contempler est un φάντασμα en tant qu'il est la représentation de quelque chose d'autre, et non de contempler le φάντασμα en tant que tel, comme il le conclut en I 450b26-28.

Les lignes suivantes, employant le mot νόημα, confirment qu'un processus d'ordre intellectuel est à l'œuvre lorsque l'âme contemple le mouvement qui vient avec le

φάντασμα de mémoire et qui s’actualise, à la fois comme une image et comme une copie<sup>372</sup> :

« De ce fait encore, lorsque le mouvement qui l’accompagne s’actualise, en tant que “cette image” est quelque chose par soi, l’âme pour cette raison la perçoit pour elle-même et elle se présente sous l’aspect d’une sorte de pensée ou celui d’une image (ὥστε καὶ ὅταν ἐνεργῆ ἢ κίνησις αὐτοῦ, ἂν μὲν ἦ καθ’ αὐτό ἐστι, ταύτη αἰσθάνηται ἢ ψυχῇ αὐτοῦ, οἷον νόημά τι ἢ φάντασμα φαίνεται ἐπελθεῖν). »<sup>373</sup> (I 450b28-29)

L’âme perçoit l’actualisation du φάντασμα en elle-même, ce pour quoi elle se présente comme une quelconque pensée ou image. Mais le fait qu’Aristote emploie le mot νόημα montre qu’il ne considère pas que la partie de l’âme qui contemple le φάντασμα en soi soit la partie sensitive de l’âme. Il s’agit plutôt d’une contemplation intellectuelle<sup>374</sup>. L’image qui est icône a un double statut ontologique : elle est une image en elle-même, soit une contemplation (θεώρημα) et une image simple (φάντασμα), et elle est également une image qui ressemble et a été causée par le passé (εἰκόν) et qui est donc un souvenir d’autre chose (μνημόνευμα).

Mais l’activité de la mémoire se limite à la contemplation de l’image en tant qu’icône,

---

<sup>372</sup> Contra Bloch 2007, 71.

<sup>373</sup> Traduction Morel 2014. Au sujet de I 450b21-27, Frère 1996, 335, 337 considère que l’image est utilisée avec le concept de copie de manière double « copie en nous, copie hors de nous et située dans le monde (ici le monde de la peinture. Envisageant le travail de la mémoire qui s’essaie à retrouver les représentations, Aristote dit : “La réminiscence (ἀνάμνησις) est une recherche de la représentation (ζήτησις φαντάσματος)” (De mem., 2, 453a15-16) » tandis qu’en I 451a8-17, poursuit Frère, l’image n’est pas souvenir, mais « l’image fantasmagorique de celui-là qui regarde comme une copie (ὡς εἰκόνα) ce qui ne l’est pas ». Examinant également l’image dans le rêve, Frère considère pour sa part que toutes ses images « ont pour substrat la φαντασία ».

<sup>374</sup> Selon Labarrière, ces φάντασματα qui comportent cet écoulement de temps et ce lien au passé sont des copies d’objets perçus ou pensés par le passé. Labarrière considère que ce qui fait la spécificité du φάντασμα de la mémoire est de posséder deux propriétés qui d’après lui sont conjointes : d’abord d’être une copie du passé et ensuite d’être produit après qu’il y ait eu un écoulement de temps. Au contraire, une perception et une pensée sont seulement des perceptions et des pensées, elles ne sont que des φάντασματα et ne comportent pas de laps de temps en elles, n’étant copies de rien. Labarrière 2000, 272, référant à *Partie des animaux*, IV, 10, 686a31, *De la jeunesse et de la vieillesse*, 3, 469a10-12. Le μνημόνευμα est donc pour Labarrière un objet distinct de celui de la φαντασία, car seul le μνημόνευμα est une copie d’une perception ou d’une pensée se produisant après un laps de temps. L’interprétation de Labarrière est centrée sur μόνον en I 449b19 et I 451a1 : penser, qui comme le rappelle Aristote en I 449b30-450a1, ne peut avoir lieu sans la φαντασία, de même qu’une perception d’une grandeur ayant lieu grâce au sens commun, est « seulement une sorte de pensée ou un φάντασμα, et non un souvenir », Labarrière 2000, 281. Le φάντασμα nécessaire à la pensée et à une perception du sens commun n’est pas dans ces cas un souvenir, car le φάντασμα du souvenir a pour particularité d’être une copie du passé et de survenir après un certain temps. C’est sur ce dernier point que nous insistons et que nous développons notre interprétation de la capacité intellectuelle de contempler le double statut ontologique du souvenir.

image qu'elle ressent comme étant causée par le passé et au fait de pouvoir regarder cet original du passé dans une image qui lui ressemble :

« Mais en tant que < l'image > se rapporte à autre chose, < l'âme > la regarde aussi comme une copie, comme dans une peinture, de même que, sans avoir vu Coriscos, on voit Coriscos en copie (ἀν δ' ἢ ἄλλου καὶ ὡσπερ ἐν τῇ γραφῇ ὡς εἰκόνα θεωρεῖ καί, μὴ ἑώρακὼς τὸν Κορίσκον, ὡς Κορίσκου) »<sup>375</sup> I 450b29-31

Dans cette analyse, Aristote distingue ce qui est une pensée et ce qui est un souvenir. Et pensée et souvenir sont des représentations que l'esprit peut contempler. Le souvenir se caractérise cependant par sa référence à un objet extérieur et par le fait qu'il constitue une image qui est une copie de cet objet (I 450b25-29)<sup>376</sup>. Aristote donne ici l'exemple de Coriscus, un homme que l'esprit peut contempler soit en pensée et comme une image, tel dans un tableau. Mais l'esprit peut par ailleurs contempler Coriscus en tant que souvenir, après l'avoir vu en personne<sup>377</sup>.

La contemplation du φάντασμα en tant que copie réfère à autre chose, « comme dans une peinture » et alors qu'on n'a pas vu Coriscus, on le contemple cependant en tant que copie. La contemplation qui porte sur la copie dessinée en référence à l'original est distincte de la contemplation du contenu seul du tableau. Si Sorabji avait considéré que cette dernière contemplation était ce en quoi consistait la mémoire, il trouvait aussi que les divers types d'images dans la philosophie aristotélicienne posaient le problème de la distinction entre ces images et les divers états mentaux. D'après lui, l'objet de la sensation se distinguait de l'objet de mémoire par la causalité propre à l'objet de mémoire<sup>378</sup>.

Ce que l'on peut ajouter est l'application des suggestions que nous avons faites auparavant. En ce qui a trait aux images de l'imagination, par exemple les rêves, nous avons suggéré que le processus sensitif d'autoperception permettait de savoir que l'on rêvait, de même que l'imagination contenait en elle-même une capacité de distanciation

---

<sup>375</sup> Traduction Morel 2014.

<sup>376</sup> Voir Sorabji 2004 2, 9-20, 85, qui explique ce passage.

<sup>377</sup> Voir Sorabji 2004, 85 : le souvenir nécessite que l'image de l'objet que l'on a en soi corresponde à la représentation, soit une copie de ce réel. L'exemple d'Aristote est celui de Coriscus en pensée et Coriscus en souvenir.

<sup>378</sup> Sorabji 2004, 11-12.



par rapport à ses images. Nous avons aussi émis l'hypothèse que la contemplation de la mémoire demeurerait centrée en elle-même, ne portant que sur l'objet de souvenir en lien au passé. En ce qui a trait à une comparaison volontaire entre une image en elle-même et un objet de mémoire, nous suggérons que seule la fonction intellectuelle en serait capable.

La contemplation de l'image en tant qu'elle-même serait faite par l'intellect, comme dans une pensée, et comme nous le verrons, dans la remémoration :

« Dans ce cas, ce regard a une propriété différente de celle du regard porté sur <l'image> comme animal dessiné. Dans l'âme également, d'un côté ce qui se produit vaut comme une simple pensée, mais d'un autre côté, comme dans le cas du dessin, parce qu'il s'agit d'une copie, c'est un souvenir (ένταῦθά τε ἄλλο τὸ πάθος τῆς θεωρίας ταύτης καὶ ὅταν ὡς ζῶον γεγραμμένον θεωρῆ, ἔν τε τῇ ψυχῇ τὸ μὲν γίγνεται ὡσπερ νόημα μόνον, τὸ δ' ὡς ἐκεῖ ὅτι εἰκόν, μνημόνευμα). »<sup>379</sup> (I 450b31-451a2)

Le fait de contempler un souvenir n'est pas la même chose que le fait de contempler une image seule, comme si elle était un tableau qu'on appréciait en lui-même. Cette autre sorte de contemplation pourrait être faite par une autre fonction, la pensée, mais elle ne serait pas le souvenir<sup>380</sup>.

### *Les mouvements de mémoire et le doute*

Un premier état de doute est diagnostiqué à la suite d'une analyse du paradoxe de la mémoire et de l'absence de l'objet. Aristote affirme la possibilité du doute à la suite de la comparaison de l'image de mémoire en tant qu'icône à un tableau. Puisque, dans l'âme, le

---

<sup>379</sup> Traduction Morel 2014. Texte grec de l'édition critique de Bloch 2007, qui traduit ainsi le passage : « (...) then the affection of this contemplation is different from the affection occurring when you contemplate as a picture in a painting: {451a} the latter arises in the soul only as a thought, while the other is a memory impression, since it is, like in the example of the painting, as representation ». Mais représentation ne se trouve pas dans ces lignes. C'est plutôt l'εἰκόν qui s'y trouve.

<sup>380</sup> Concernant I 450a31-451b5, Bloch (2007, n. 23) affirme que ce passage est corrompu. Pourtant, Aristote explique simplement que la réminiscence permet de faire rejaillir la mémoire qui contient l'information. La réminiscence elle-même est le processus mental qui permet la récupération de la mémoire. De même en I 451b5-10, Aristote explicite la différence entre la réminiscence et le fait de réapprendre, la première devant se faire à partir d'un point intérieur à l'agent et non à partir d'un autre agent qui lui est extérieur.

φάντασμα se produit à la fois comme φάντασμα en soi et comme copie, donc comme souvenir, et que l'âme contemple les deux en même temps, on peut avoir un doute quant à l'origine des mouvements qu'on éprouve :

« C'est du reste pour cette raison que, parfois, nous ne savons pas, lorsque de tels mouvements dérivés d'une sensation antérieure viennent à se produire en notre âme, s'ils arrivent en vertu de la sensation passée et nous nous demandons s'il s'agit d'un souvenir ou non (καὶ διὰ τοῦτο ἐνίοτ' οὐκ ἴσμεν, ἐγγινομένων ἡμῖν ἐν τῇ ψυχῇ τοιούτων κινήσεων ἀπὸ τοῦ αἰσθέσθαι πρότερον, εἰ κατὰ τὸ ἡσθησθαι συμβαίνει, καὶ εἰ ἔστι μνήμη ἢ οὐ, διστάζομεν). »<sup>381</sup> (I 451a2-5)

Parce que le φάντασμα dans l'âme est à la fois en lui-même et une copie, il provoque des mouvements (κινήσεων). Ce pluriel peut être expliqué du fait que d'une part, on retrouve le mouvement du φάντασμα en tant que lui-même, issu de l'imagination, qui permet la génération de tout ce qui est image et représentation dans l'âme lorsque l'affection comme impression atteint le sens commun. D'autre part, on retrouve sans doute le mouvement de la mémoire en tant que copie, mouvement de mémoire qui permet de donner au φάντασμα la forme, sa ressemblance provenant des mouvements antérieurs de la sensation<sup>382</sup>.

Le fait de ne pas savoir quelle est la nature des mouvements intérieurs souligne la similitude entre les mouvements sensitifs, tels que ceux de l'imagination, et les mouvements qui se produisent lorsque la mémoire se forme et qu'ensuite elle a lieu dans l'âme. Nous avons vu qu'une des raisons pour lesquelles la mémoire est assimilée à la φαντασία est que le

---

<sup>381</sup> Traduction Morel 2014.

<sup>382</sup> Voir Sorabji 2004, 2, 9-10, et 85-86, ainsi que sa traduction de ce passage qui en clarifie l'interprétation. Selon Sorabji, il est possible de ne pas savoir si le mouvement dû aux sensations antérieures survient à cause de ces sensations et s'il s'agit de mémoire ou non. Comme l'affection mnémonique a un aspect double, lorsque son mouvement se reproduit au moment où la mémoire s'active, l'âme perçoit et la contemplation de la représentation et la copie qui est un objet de souvenir. Ainsi, lorsque l'âme perçoit l'affection en elle-même, cela semblerait se produire comme pensée ou représentation de sensation (φάντασμα). Mais, si l'âme la percevait comme quelque chose d'autre et comme on contemple quelque chose en tableau en tant que copie, comme une copie de Coriscus, alors même qu'on n'a pas dans cet instant aperçu Coriscus, alors l'affection de cette contemplation est autre que lorsque l'on contemple une image peinte n'étant que copie, mais en tant qu'elle est une représentation (φάντασμα). La contemplation d'une image peinte survient dans l'âme comme pensée, la contemplation d'un Coriscus absent constitue cependant une image, soit comme un souvenir.

φάντασμα est un πάθος qui se produit à la suite d'un mouvement de la sensation, Aristote ayant affirmé en I 450a10 du *De memoria* que le φάντασμα est un πάθος du sens commun.

Mais comme nous l'avons brièvement mentionné, l'imagination peut produire des mouvements spontanément, strictement parce qu'il y a une faculté sensitive présente en l'âme qui, à tout moment, lui fournit la source de son mouvement<sup>383</sup>. Autrement dit, la cause du mouvement de l'imagination est toujours présente du moment que l'âme possède une partie sensitive. Mais la mémoire, pour avoir une cause, a besoin qu'il y ait eu par le passé perception d'un objet sensible ou conception d'un objet intellectuel. La partie sensitive de l'âme ne suffit pas à produire d'elle-même un objet de mémoire.

Il semble que l'on puisse également affirmer que la formation de la mémoire soit un processus qui implique son propre mouvement sensitif. D'abord, une κίνησις sensitive joue un rôle dans l'impression que la sensation reçoit, impression qui, comme nous l'avons vu, se dit de l'affection sensitive produite à la suite de la perception d'un objet ou d'une conception<sup>384</sup> (I 450a30-b1). Si on reprend les étapes du processus de formation de la mémoire, on constate que la sensation reçoit un mouvement de la perception ou de la conception qui l'affecte au sein du composé corps-âme. Après un écoulement de temps, à la suite de l'affection sensible initiale, se produit un πάθος qui est comme une impression, un τύπος, dans l'âme et dans le corps, et qui rejoint le lieu de la mémoire où il se produit en image<sup>385</sup>. L'affection sensitive devient-elle l'affection en tant que τύπος, ou y a-t-il production d'une autre affection de souvenir en tant que τύπος ? Le texte du *De memoria*

---

<sup>383</sup> Selon Labarrière (2000, 280), le souvenir est un φάντασμα qui se différencie des autres en étant « vu comme une copie » : « Comme le dit Aristote, le mouvement des φάντασματα peut s'actualiser de deux façons, soit comme quelque chose qui est par soi, soit comme renvoyant à autre chose, et nous avons alors affaire à des affections (*pathê*) différentes. » Les φάντασματα qui ne portent pas sur le passé ne sont pas des souvenirs selon Labarrière (2000, 281) au sujet de I 451a2-8. D'après lui, Aristote y reprend la définition de πάθος en tant que « mouvement produit par la sensation en acte » de *De anima*, III, 3, 429a1-2. Ainsi, le processus de la mémoire dépend de la sensation. Et comme, poursuit Labarrière, le passage porte sur l'auditif et le visuel, les φάντασματα ne sont pas strictement visuels. Cette copie est celle qu'il considère comme l'icône, celle qui réfère à l'objet du passé.

<sup>384</sup> Certes selon le *De anima*, la sensation est la réception d'un mouvement et elle présente une altération (II 5, 416b34-35). King (2009, 60-80) considère qu'il y a des étapes aux mouvements de mémoire, qui au début sont issus du mouvement de l'imagination et qui ensuite sont vus d'une certaine manière par la mémoire.

<sup>385</sup> Sorabji (2004, 80) souligne que ce passage fait écho au *Théétète* 191c, où Platon compare la mémoire à l'impression d'un sceau dans la cire. Voir aussi Bloch 2007, 123 sur la κίνησις.

n'affirme ni l'un ni l'autre. L'enjeu serait certes de savoir si la mémoire produit là un premier mouvement qui recopie l'affection sensitive en affection en tant que τύπος.

Un argument en faveur du fait que ce mouvement de reproduction de l'affection sensitive en tant que τύπος au sein du sens commun serait celui de la mémoire se trouve en en I 450b2-5. Dans ce passage, on constate que les mouvements sensitifs au sujet desquels on ne sait s'ils sont ou non souvenir ne seraient souvenir que s'ils provenaient de ce qui a été auparavant perçu (ἀπὸ τοῦ αἰσθῆσθαι πρότερον) et que si ce qui avait été perçu était arrivé avant (εἰ κατὰ τὸ ἦσθησθαι συμβαίνει). Or, comme nous l'avions vu, le propre de la mémoire est de porter sur ce qui est arrivé auparavant. Les mouvements sensitifs décrits sont ceux de la mémoire parce qu'ils reproduisent, en tant qu'icône, une affection sensible après un écoulement de temps, et qu'ils impliquent de porter sur des perceptions antérieures, ce que peut seule la mémoire<sup>386</sup>. Il s'agit d'une première étape vers le souvenir. Cette première κίνησις est ainsi une condition vers l'activation du souvenir<sup>387</sup>.

Si les objets de la sensation se produisent en raison du mouvement de la sensation en acte en raison de la perception d'un objet dans le moment présent, et si un φάντασμα résulte aussi d'un mouvement de la sensation, quoique la présence d'un objet ne soit pas requise, le mouvement se fait en tant qu'icône. C'est que le souvenir doit nécessairement porter sur le passé et par là il comporte un lien de vérité avec ce qui a auparavant été perçu ou appris. Suivant cette hypothèse, le mouvement de la mémoire reproduirait l'affection qui aurait eu lieu initialement dans la sensation. Plus on aurait une bonne mémoire, plus la κίνησις reproduirait fidèlement une copie en suivant le mouvement initial perçu par la partie sensitive de l'âme, peut-être grâce à une aisance psychologique et physiologique qui permettrait à la κίνησις de se produire dans de bonnes conditions.

La seconde étape de la mémoire concerne l'activation de ce mouvement d'impression qui permet à la mémoire de contempler l'objet perçu ou conçu tout en sachant qu'il s'agit d'une

---

<sup>386</sup> Sur le processus sensitif de rétention, voir Sorabji 2004, 11 et 14. Pour Labarrière (2000, 280), le double statut ontologique de l'image (en tant qu'image ou en tant que copie) est dépendant du regard qu'on porte sur elle.

<sup>387</sup> Voir *Métaphysique* Θ 6, concernant la distinction entre κίνησις et ἐνέργεια : la première est une forme d'activité non complétée et marque une transition d'un état à la réalisation d'un autre, la seconde étant la réalisation de la fin initiée par le mouvement. Voir sur ce point, Joachim 1951, 205-206. Voir aussi Sorabji 2004, 6. Voir également Morel 2006, 62-63. King (2009, 60-80) insiste sur le rôle de l'imagination.

impression antérieure. Aristote ne donne pas de détails sur l'aspect physiologique et psychique de ce processus, outre le fait, comme nous l'avons vu, d'affirmer que lorsque la mémoire s'actualise, on se dit que ce qui a été perçu ou conçu a eu lieu auparavant (I 449b22-23 et I 450a19-22). Ce mouvement, en tant qu'il aurait trait aux objets du passé et se dirigerait vers une fin, serait celui de la mémoire et impliquerait la notion du temps.

Une fois le souvenir actualisé, l'âme sait qu'il s'agit de mémoire. Lorsque s'active en l'âme la κίνησις de mémoire, il y a simultanément activation de la mémoire, produisant le souvenir. Lors de cette activation, l'âme sait que cette κίνησις concerne le temps antérieur et de ce fait même elle se souvient. Elle sait ainsi, à travers le mouvement de l'affection qu'elle possède, qu'elle est en train de se souvenir<sup>388</sup>. Ces mouvements reproduiraient — comme l'indique la métaphore du tableau et de la cire en I 450a28-32 — des mouvements auparavant perçus.

### *Les μνημονικά*

En III 3, 427b17-27 du *De anima*, tout en discutant de certaines particularités de la φαντασία, Aristote évoque les μνημονικά :

« D'ailleurs, il est clair qu'elle n'est pas elle-même pensée et croyance, parce que cette passion (πάθος) est à notre discrétion quand nous le souhaitons. Devant les yeux, on peut, en effet, se mettre des fictions, comme font ceux qui, dans les exercices de mémoire, évoquant et fabriquent des images (ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες). Or se faire une opinion n'est pas à notre discrétion. C'est, en effet, nécessairement se tromper ou dire vrai. Et, de plus, lorsque nous arrivons à l'opinion d'une chose terrible ou effrayante, d'emblée nous éprouvons avec elle une émotion ; et il en va de même, s'il s'agit d'une chose rassurante. Mais au fil de la représentation, nous avons exactement la même attitude qu'en voyant en peinture ces choses terribles ou rassurantes. »<sup>389</sup>

---

<sup>388</sup> Un argument en faveur du fait que la mémoire ait sa propre κίνησις, de même que la remémoration, comme on le verra, se fonde sur *Physique* III 1, 201a8-9, où Aristote, examinant le mouvement et le changement dans la nature, affirme qu'il existe autant de mouvements et de changements qu'il existe de sortes de choses qui sont : « ὥστε κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἶδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος », texte grec de Wicksteed et Cornford, 1970 qui traduisent ainsi la phrase : « *So there are as many kinds of change as there are categories of existence* ».

<sup>389</sup> Traduction Bodéüs 2014.

La φαντασία est un πάθος qui est à la discrétion de celui qui l'utilise pour créer des images. Mais ce n'est pas le cas de la mémoire. Celle-ci est dépendante du passé perçu ou appris, et elle ne peut aucunement le créer. Or, cet extrait du *De anima* effectue une comparaison entre le fait de se mettre des fictions devant les yeux et les exercices de mémoire, Aristote ajoutant à ces derniers le fait de créer des images. On peut penser qu'en ce qui concerne ces exercices, il s'agit de visualisation des objets de souvenir qui facilitent la mémorisation et le rappel grâce à l'emploi d'images fictives qui symbolisent ce dont on souhaite se souvenir. Les rhéteurs anciens se servaient de ce processus d'association d'une image et de lieux de mémoire, tel que des maisons ou des palais abritant des symboles évoquant certains souvenirs afin de mémoriser et de se rappeler à l'esprit des noms, des plaidoiries et des discours<sup>390</sup>.

L'exercice mnémotecnique qui emploie des images dont il est question dans le *De anima* est décrit comme un processus qui range les μνημονικά et qui crée des images afin de les garder en tête comme souvenirs. C'est du caractère volontaire du πάθος qu'est la φαντασία, évoqué en 427b18, dont il est question dans cet exemple. Or, ce n'est toutefois pas le cas de la mémoire qui ne dépend pas de la volonté de créer des images, mais comporte plutôt un lien de causalité au passé. En ce qui a trait à la remémoration, comme nous le verrons, elle permet l'exercice de la mémoire, et elle est capable de créer des liens et des associations d'idées, mais elle ne contrôle pas comme tel les souvenirs et elle n'a pas la discrétion de les inventer ni même de les recréer s'ils ont été perdus.

L'autre aspect intéressant de cet extrait du *De anima* est qu'Aristote compare le processus de l'imagination au fait de regarder un tableau, tout comme il compare le fait de voir un souvenir soit en tant que souvenir soit en tant que copie, comme dans un tableau, dans le *De memoria*. Mais dans ce dernier traité, le fait de contempler le souvenir se distinguait précisément de la contemplation d'un tableau du fait que se souvenir n'était pas regarder un tableau parce qu'il était une simple représentation et image. Au contraire, ce que la mémoire sentait dans le tableau était que son contenu référait nécessairement au passé,

---

<sup>390</sup> Voir Sorabji 2004, 3, et 87, soulignant cependant que l'icône n'est pas symbolique dans le *De memoria* ; Yates 2014, 46 ; Baroin 1999, 18, sur l'emploi des images en mnémotecnique. Bloch (2014, 207) mentionne l'influence de la tradition rhétorique de la mémoire sur les philosophies de la mémoire, telle que celle d'Aristote. Voir aussi Labarrière 2000, 279 mentionnant ce passage et considérant qu'il s'agit de « deux regards, l'un appréciant la technique de l'artiste, l'autre prenant plaisir au tableau en tant que copie ».

mais la mémoire n'effectuait pas de distanciation par rapport à ce souvenir. À l'inverse, dans le *De anima*, le fait de voir certaines représentations effrayantes ou rassurantes à travers l'imagination permet de se distancier émotionnellement de ces images et de les contempler par elles-mêmes, strictement comme des images qui n'ont pas nécessairement de référent. Une telle distanciation ne se produit pas dans le souvenir, car ce dernier a nécessairement un référent.

## Chapitre V

### Confusion intellectuelle et soin de la mémoire, commentaire de I 451a3-b17

#### 5.1 Confusion de la mémoire

Nous avons vu qu'en I 451a2-4, Aristote traite du doute<sup>391</sup>. La faculté de l'âme qui doutait de la nature des mouvements issus de la sensation était mentionnée aux lignes précédentes, en I 45b13. Aristote affirmait qu'au sein de l'âme se produisaient deux processus, un processus intellectuel qui réfléchissait à une image en tant qu'elle était image, et un processus mnémonique qui considérait l'image en tant qu'icône. Ces processus, avons-nous suggéré, étaient distincts, seule la réminiscence étant capable de considérer une image d'un côté comme image et de l'autre comme souvenir, pour autant que l'image ait une double nature ontologique, celle de l'image et celle de l'icône. Nous avons aussi suggéré que le doute était d'ordre intellectuel.

Nous pouvons à présent élaborer cette affirmation. Le doute, suggérons-nous, viendrait de la réminiscence qui, parce qu'elle est capable de considérer un *μνημόνευμα* à la fois comme icône et comme image seule, remet en question le fait que le souvenir en soit véritablement un. La confusion ne proviendrait pas de la mémoire en raison du fait que, d'une part celle-ci ne sort pas de la contemplation de son propre objet, ce qui a pour conséquence, d'autre part, qu'elle n'a aucune distance face à l'image qu'elle ne peut considérer qu'en tant qu'elle est icône et non en tant qu'image seule. Ainsi, les animaux n'éprouveraient pas de doute face à leurs souvenirs, car ils ne feraient pas la réminiscence et ne passeraient pas de l'image en tant qu'image à l'image en tant qu'icône<sup>392</sup>.

---

<sup>391</sup> Concernant I 450b20-451a2, Sorabji affirme que le « corrolaire » de la contemplation de l'image en tant qu'icône est « *The possibility of regarding, or not regarding, one's image as a copy helps to explain four phenomena. (a) Doubt as to whether one has memory. (b) Suddenly switching to remembering. (c) Wrongly supposing one has memory. (d) Memorizing* ».

<sup>392</sup> Labarrière 2000, 281-283.



### *Retrouver les souvenirs grâce à la réminiscence*

Aux lignes suivantes, on constate que sur un autre plan, la réminiscence serait responsable de retrouver les images de souvenirs :

« Quelques fois, il arrive qu'à la réflexion (έννοῆσαι) on se remémore (ἀναμνήσκεσθαι) que nous avons entendu ou vu quelque chose précédemment. Cela se produit lorsque, regardant l'objet en lui-même, on se met à le regarder comme se rapportant à un autre »<sup>393</sup> (I 451a3-8)

Aristote explique que pour mettre fin au doute ressenti relativement à la nature des mouvements issus de la sensation, on réfléchit et effectue la réminiscence en contemplant la chose. On est alors capable d'effectuer le passage de la contemplation de cette chose en tant qu'image à sa contemplation en tant que sensation éprouvée antérieurement. Ceci consiste, comme nous le verrons, en la capacité de la réminiscence de retrouver un souvenir à partir d'une image comme point de départ de ses recherches<sup>394</sup>.

Cette phrase consiste également, suggérons-nous, en la première présentation de la définition d'une des fonctions de la réminiscence relativement à la mémoire. Nous allons voir dans la troisième partie de cette thèse que c'est précisément ce que la remémoration peut faire : considérer un objet soit en tant que copie, soit tant en tant que souvenir, et avoir la capacité de passer d'un point de vue à l'autre grâce à la réflexion, c'est-à-dire à l'intellect, retrouvant ainsi les souvenirs.

### *Les faux souvenirs*

Un problème différent peut survenir concernant les souvenirs. Antiphéron d'Orée et d'autres hommes instables discutaient de leurs fantaisies comme s'il s'agissait de

---

<sup>393</sup> Traduction Morel, 2014.

<sup>394</sup> Labarrière (2000, 281-282) considère que ce passage est propre à l'homme, car il porte sur la remémoration. Morel (2006, 79-80) explique également le rôle de la réminiscence dans le soin de la mémoire, car en effectuant la répétition de la contemplation de l'icône, elle crée une habitude. Elle permet également « l'articulation, dans le travail de mémoire, de la discontinuité et de la continuité de l'expérience personnelle ». Voir aussi Sorabji concernant I 451a6 et « *recollects* ».

souvenirs, car ils se trompaient en contemplant en tant qu'icônes des images qui n'en étaient pas<sup>395</sup> :

« Toutefois, le contraire se produit aussi, comme c'est arrivé à Antiphéron d'Oréos et à d'autres esprits dérangés (γίγνεται δὲ καὶ τοῦναντίον, οἷον συνέβη Ἀντιφέροντι τῷ Ὠρείτῃ καὶ ἄλλοις ἐξισταμένοις), qui parlaient des images comme d'événements s'étant effectivement produits et comme s'ils s'en souvenaient (τὰ γὰρ φαντάσματα ἔλεγον ὡς γενόμενα καὶ ὡς μνημονεύοντες.). Cela se produit lorsqu'on regarde ce qui n'est pas une copie de la même manière que si c'en était une (τοῦτο δὲ γίγνεται, ὅταν τις τὴν μὴ εἰκόνα ὡς εἰκόνα θεωρῇ). » (I 451a8-12 )

Aristote réitère la distinction entre ce qui n'est que φάντασμα et une icône qui est pour sa part un souvenir, c'est-à-dire une image qui réfère à ce qui a réellement eu lieu dans le passé. Le problème est d'ordre intellectuel, suggérons-nous, car Antiphéron d'Orée effectue le contraire de la réminiscence. Cette dernière, à travers la réflexion, retrouve les souvenirs en parvenant à effectuer le mouvement intellectuel du φάντασμα à l'icône, ayant retrouvé le lien entre l'image en tant qu'image et l'icône en tant que référant au passé. Antiphéron d'Orée prend des images qui ne possèdent pas de double statut ontologique, et qui donc ne possèdent pas un point autre que la simple image, point à partir duquel la réminiscence ne peut se diriger vers une icône, puisqu'il n'en existe pas. Ce faisant il commet une erreur intellectuelle, il se méprend au sujet de la simple image en la considérant comme icône. Même si Antiphéron ne parvient pas à effectuer correctement l'acte de remémoration en passant de la simple image à son statut d'icône, il supplée à l'icône une autre image qui est dépourvue de lien au passé, inventant ainsi ses souvenirs.

Une objection à cette interprétation serait toutefois que dans les *Rêves* (2, 462a6) comme nous l'avons vu, Aristote affirme que la sensation a la capacité de s'apercevoir du fait que l'on rêve. Il peut certes arriver qu'elle ne s'en aperçoive pas, et alors l'imagination a libre cours. De manière similaire, l'imagination aurait libre cours chez Antiphéron d'Orée chez

---

<sup>395</sup> La traduction de Bloch 2007 d' ἐξισταμένοις est « unstable », *De memoria*, I 451 a 9. Bloch (2007, 121) souligne qu'Aristote s'approche d'une « *modern psychological method of investigation* ». Sorabji (2004, ix) réfère à un cas clinique moderne. D'après Taormina (2002, 57-59), I 451a9-12 aide à comprendre que la notion du temps permet de distinguer mémoire et imagination en présentant le processus dans son « anomalité » : « lorsqu'on considère comme ayant eu lieu ce qui n'a pas eu lieu, on se trompe sur le statut ontologique de l'objet et on considère des images comme des souvenirs. La perception du temps présuppose les images, elle intervient alors sur celles-ci et en signale la différence ».

qui la mémoire serait incapable de ressentir, sur le plan sensitif, que ce qu'elle contemple n'est pas icône. On peut répondre à cette objection qu'en effet, la mémoire sent sur le plan sensitif qu'elle se souvient, comme nous l'avons vu en examinant I 449b22-23. Mais justement, dans le présent extrait, Aristote discute du processus de réminiscence qui est le seul à pouvoir se distancier du souvenir et à contempler une image soit en tant qu'image soit en tant qu'icône lorsque c'est bien un souvenir. Or, selon le *De anima* III 3, 427b17-27, la mémoire n'a pas la capacité de se distancier de son objet. En effet, selon le *De memoria*, la mémoire reste toujours intérieure à elle-même, c'est-à-dire que sa capacité de ressentir qu'une affection est du passé n'effectue pas de discrimination entre une affection qui est icône et une qui ne l'est pas, car elle ne porte que sur l'affection en tant qu'icône.

Par contre, une autre objection qui se présente est que, comme nous l'avons vu, selon le *De anima*, l'imagination a la capacité de se distancier de l'image. Ne faudrait-il donc pas plutôt considérer que, si la mémoire se trouvait au sein de l'imagination, elle posséderait de ce fait la capacité sensitive de discriminer entre les affections qui sont des *μνημονεύματα* et celles qui sont strictement des *φαντάσματα* ? La distinction à apporter en l'occurrence est que selon le *De anima*, l'imagination peut contempler ses propres images comme des images et se distancier à volonté de celles-ci. Ceci ne signifie pas pour autant que cette distanciation sur le plan des affects corresponde à la capacité de discriminer entre ce qui a un lien à la réalité extérieure, voire même aux réalités intérieures de l'intellect, et ce que ressent la sensation<sup>396</sup>.

Si la mémoire n'effectue pas de distinction entre le *μνημόνευμα* et le non *μνημόνευμα*, au sein du *μνημόνευμα* elle assure cependant le lien de causalité et par conséquent le lien de vérité entre ses affections et le passé, du fait qu'elle ressent ce lien et communique ce sentiment d'antériorité au reste de l'âme. Lorsqu'il n'y a pas *μνημόνευμα*, la mémoire ne peut fonctionner, et l'âme ne peut pas ressentir qu'une affection est de l'ordre de l'antérieur. La réminiscence permet toutefois de raviver ce sentiment d'antériorité en recherchant le souvenir lorsque l'affection sensitive en tant qu'icône ne s'est pas d'elle-

---

<sup>396</sup> Voir Morel (2006, 82) sur le fait que la mémoire permet d'ordonner les souvenirs de l'intérieur et de l'extérieur.

même mise en marche, pouvant partir du simple φάντασμα pour retrouver l'icône. Le problème d'Antiphéron d'Orée est justement qu'il est incapable de se rendre compte du fait que sa mémoire ne fonctionne pas et que la réminiscence ne retrouve pas l'icône de souvenir parce qu'il n'y a pas eu de passé dont il puisse y avoir mémoire. Au contraire, il utilise son imagination et son intellect afin de créer des fantaisies qu'il affirme être du passé alors que ce n'est pas le cas, la remémoration partant sans doute d'un φάντασμα et allant à ce stade vers un autre simple φάντασμα. Dans ce cas, la remémoration crée des liens sans jamais retrouver d'icône parce que cette dernière n'existe pas. Mais Antiphéron d'Orée n'est pas capable, sur le plan intellectuel, de comprendre ni de reconnaître que le φάντασμα n'est que φάντασμα.

Par ailleurs, I 451a9-10 montre que de purs φαντάσματα ne peuvent être des μνημονευτά, car ils n'ont pas été perçus ou appris dans le passé. Contempler une image en tant qu'icône n'est pas ce qui fait qu'il y a un souvenir<sup>397</sup>. Alors qu'Antiphéron d'Orée avait un φάντασμα et qu'il le contemplait comme un souvenir, cela n'était pas suffisant pour qu'il y ait souvenir, car il n'y avait pas d'objet du passé<sup>398</sup>. Ainsi, le seul regard de l'âme sur une image et sa décision que cet objet psychique est un souvenir ne suffisent pas pour qu'il y ait mémoire, car l'affection mnémonique ne peut être μνημόνευμα que si elle est icône, c'est-à-dire si elle a été causée par une perception ou une conception par le passé, comme on l'avait vu.

## 5.2 Les exercices de remémoration qui renforcent la mémoire

Un autre élément qui souligne le rôle de la réminiscence dans le souvenir est qu'Aristote explique que certains exercices intellectuels permettent de soigner la mémoire, exercices qui consistent dans le fait de répéter la réminiscence :

« Les exercices toutefois préservent la mémoire par la répétition du souvenir (αἱ δὲ

---

<sup>397</sup> King (2009, 78), affirme que ce passage parle de la capacité de la mémoire de contempler une chose en tant que copie.

<sup>398</sup> Sorabji (2004, x) note qu'Antiphéron d'Orée (I 451a10-15) pourrait être un certain type de patient. Voir Labarrière (2000, 278) qui souligne qu'il doit y avoir un original pour qu'il y ait image en tant que copie.

μελέται τὴν μνήμην σώζουσι τῷ ἐπαναμνήσκειν»), ce qui n'est pas autre chose que de le regarder à plusieurs reprises comme une copie et non pas comme quelque chose en soi (τοῦτο δ' ἐστὶν οὐδὲν ἕτερον ἢ τὸ θεωρεῖν πολλάκις ὡς εἰκόνα καὶ μὴ ὡς καθ' αὐτό). »<sup>399</sup> (I 451a12-14)

Ces exercices consistent dans le fait de contempler à plusieurs reprises le souvenir en tant qu'icône et non en tant qu'une simple copie. Seule la réminiscence peut faire cet exercice qui ravive le souvenir en permettant à la mémoire de ressentir de nouveau que le souvenir est icône, l'intellect intervenant auprès de l'âme sensitive afin d'aider et d'améliorer une de ses fonctions. Aristote commence de la sorte à introduire la remémoration avant sa conclusion récapitulative du chapitre I.

### *Conclusion du chapitre I du De memoria*

Les lignes en I 451a14-17 consistent en la fin du chapitre I du *De memoria*. Si Aristote affirme que la mémoire est une possession, il n'emploie cependant pas πάθος pour accompagner ἕξις, mais εἰκόν :

« Nous avons donc dit ce que c'est que la mémoire et le fait de se souvenir, à savoir le fait de disposer d'une image comme copie de ce dont elle est image, et à laquelle de nos parties cette disposition appartient, à savoir à la faculté sensible première, par laquelle nous sentons aussi le temps (τί μὲν οὖν ἐστὶ μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν, εἴρηται, ὅτι φαντάσματος, ὡς εἰκόνοσ οὗ φάντασμα, ἕξις, καὶ τίνος μορίου τῶν ἐν ἡμῖν, ὅτι τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ καὶ ᾧ χρόνου αἰσθανόμεθα). »<sup>400</sup> (I 451a14-17)

On a remarqué que πάθος ne se trouvait pas dans cette phrase qui termine le chapitre I du *De memoria*, et on en a déduit que πάθος ne faisait donc pas partie de la définition finale de la mémoire<sup>401</sup>. Mais πάθος revient avec ἕξις immédiatement aux lignes suivantes en

---

<sup>399</sup> Traduction Morel 2014. Baroin 1999, 15 voit dans ce passage « un principe général, comme on en trouvait à la fin des *Dissoi Logoi*, mais non d'une technique mnémonique complète », la réminiscence n'étant pas selon elle une mnémotechnique. Nous reviendrons sur la question des techniques de mémoire au chapitre IV, en 6.2. Voir aussi le commentaire de Thomas d'Aquin de I 451a12, soulignant que la méditation renforce le souvenir de choses en les contemplant en tant que ressemblances et non en tant qu'elles-mêmes.

<sup>400</sup> Traduction Morel, 2014. C'est ce que Labarrière, (2000, 269), nomme la définition « canonique de la mémoire ». King (2009, 33) nomme les lignes I 449b22-23 en tant que « *canonical formula* ».

<sup>401</sup> Bloch, 2007, 80-81; King, 2009, 34-36.

II 451a23, II 451a27, comme nous l'avons vu. L'ἔξις dont il est question en I 451a16 n'est pas seule, car elle est la possession d'une image en tant qu'εἰκών<sup>402</sup>. Or, comme nous l'avons aussi vu, εἰκών était employé en I 450b24 afin d'exprimer l'image d'un animal présente dans l'âme lorsqu'il y a souvenir. Le mot εἰκών, en tant qu'il réfère à l'image représentant l'objet du souvenir, conserve un lien à ce qu'exprime πάθος en I 450a28-30. Cette phrase ne peut donc être lue comme évacuant l'affection de mémoire. Elle est même plus précise, car elle affirme que la mémoire consiste en la possession d'une icône, cette dernière étant une affection qui a été causée par une perception ou une conception du passé.

Par ailleurs, Aristote affirme que ce dont il y a ἔξις est du « φαντάσματος, ὡς εἰκόνοσ ». Il avait de fait affirmé en I 450a13, que la mémoire n'était pas sans image (φαντάσματος)<sup>403</sup> et la suite de l'analyse du chapitre I avait montré que cette image n'était pas un objet imaginé par la φαντασία, mais était issue d'une perception ou d'une conception du passé et était une image en tant qu'εἰκών, point qu'il réitère à présent en I 451a17.

Puisqu'Aristote vient d'affirmer que la mémoire est la possession d'un φαντάσματος, ὡς εἰκόνοσ, nous suggérons que la variante citée ci-dessus du manuscrit M voulant que cette possession soit celle d'une image de ce dont elle est image (οὗ φάντασμα), et donc d'une « image en tant que copie d'une image » n'est pas cohérente. La première raison est que l'icône n'est pas une image en tant qu'image, mais elle est une image qui réfère aux perceptions et conceptions du passé. Elle est une image qui est une copie des objets perçus ou conçus antérieurement qui l'ont causée et qui sont à son origine. Ce qui est image en tant qu'image n'est pas l'icône, mais l'image qui est objet de l'imagination. Nous suggérons donc de ne pas suivre la variante du manuscrit M parce qu'elle contredit la démonstration précédente du chapitre I quant à la valeur d'icône de l'image qu'est le μνημόνευμα<sup>404</sup>.

---

<sup>402</sup> De manière intéressante, voir le commentaire de Thomas d'Aquin de I 451a14 qui souligne que la mémoire n'est pas la conservation habituelle d'une image en soi, mais d'une image en tant que ressemblance au passé. On a aussi considéré que πάθος était en fait le πάθος du φάντασμα qui se retrouvait dans cette phrase. Voir Labarrière, 2000. Taormina, 2002.

<sup>403</sup> Voir 3.2 du chapitre III.

<sup>404</sup> Mugnier 1953 suit la lecture du manuscrit M et rapporte la leçon des manuscrits EY.

De manière intéressante, les manuscrits E et Y offrent une variante différente qui soutient notre suggestion quant au fait que οὗ φάντασμα ne semble pas être cohérent avec le reste du chapitre I<sup>405</sup>. Cette variante suggère une accentuation différente, en écrivant οὐ φάντασμα à la place de οὗ φάντασμα, ce qui donne la lecture suivante de ces lignes :

τί μὲν οὖν ἐστὶ μνήμη καὶ τὸ μνημονεύειν, εἴρηται, ὅτι φαντάσματος ὡς εἰκόνοσ, **οὐ φάντασμα**, ἕξις, καὶ τίνος μορίου τῶν ἐν ἡμῖν, ὅτι τοῦ πρώτου αἰσθητικοῦ καὶ ᾧ χρόνου αἰσθανόμεθα<sup>406</sup>.

Il a donc été dit ce que la mémoire et le fait de se souvenir sont, à savoir la possession d'une image comme copie, et non une image, et à quelle partie des [fonctions] en nous [elle appartient], à savoir la sensation première, ce par quoi nous sentons aussi le temps<sup>407</sup>.

Tout comme en I 450a24-25, l'avantage de suivre la leçon des manuscrits E et Y est herméneutique. La phrase, en affirmant que la mémoire est une image en tant que copie et non une simple image, résume parfaitement l'objectif du chapitre I qui vise à déterminer ce qu'est la nature de la mémoire. Cet objectif est de montrer en quoi l'image de mémoire est semblable au passé et comment le souvenir est possible alors que l'âme ne contient en elle qu'une affection et que l'objet du passé est absent.

Au contraire, la leçon du manuscrit M présente une phrase répétitive qui fait que l'on s'interroge sur la raison pour laquelle Aristote affirmerait deux fois que mémoire et souvenir sont une image de copie de ce dont ils sont image, et que la question devient même, à la toute fin du chapitre I, de comprendre en quoi consiste une image de copie d'image. La leçon M pousse du reste Bloch à suggérer de supprimer φάντασμα à la suite de οὗ comme s'il considérait cette répétition inutile<sup>408</sup>.

Ce que cette suggestion permet de souligner est que, sur le plan conceptuel, affirmer que la mémoire et le souvenir sont des images comme copies et non des images seules conserve

---

<sup>405</sup> Bloch 2007 suit la leçon du manuscrit M.

<sup>406</sup> Texte grec de l'édition critique de Bloch 2007 que nous avons modifié.

<sup>407</sup> Voir la traduction de Morel 2014 mentionnée ci-dessus à titre de comparaison.

<sup>408</sup> Bloch 2007 suggère de supprimer φάντασμα à la suite de οὗ, comme s'il remarquait le caractère inutile d'une telle répétition. Voir aussi Bloch 2008a, 12.

la démonstration philosophique de la mémoire qui porte en elle une ressemblance causée par le passé.

Le reste de la phrase répond par ailleurs à une des questions posées en introduction (I 449b5), lorsqu’Aristote demandait dans quelle partie de l’âme la mémoire et le fait de se souvenir se situaient, cette réponse étant la sensation première. Elle reprend également ce que nous avons vu en I 449b28-30 concernant la notion du temps, qui affirmait que cette dernière se localisait dans la sensation et qu’il n’y avait pas mémoire sans elle, tandis que la précision de sa localisation dans la sensation première était faite en I 450a14.

Si Aristote répond à cette question, on peut se demander si la première partie de la phrase ne consisterait pas en un résumé de sa réponse quant à la question de savoir quelle est la cause de la mémoire et du fait de se souvenir (I 449b4). La réponse résumant le chapitre I serait que cette cause consisterait en l’image en tant qu’icône<sup>409</sup>. On pourrait comprendre, comme nous l’avons vu, que la cause de la mémoire serait donc l’image qui permettrait de produire l’icône dans l’âme, élément qu’Aristote réitérerait dans cette définition finale<sup>410</sup>. En suivant cette lignée interprétative, on pourrait alors insister sur le fait que l’image soit mentionnée à deux reprises dans ces lignes (φαντάσματος, φάντασμα), ce qui indiquerait qu’Aristote insiste sur le fait que l’imagination soit la cause de la mémoire.

Mais on pourrait aussi considérer que l’on peut insister davantage sur l’expression ὡς εἰκόνοϛ et que celle-ci renvoie à ce que le chapitre I expliquait à ce sujet. L’image de mémoire était icône parce que l’affection initiale de la sensation s’était transformée en affection de souvenir, laquelle, en tant que τύπος, avait rejoint le sens commun au sein de la sensation première, où ce dernier s’était produit comme image qui était une copie de ce qui avait été perçu ou appris auparavant.

---

<sup>409</sup> Sorabji 2004, 52.

<sup>410</sup> King 2009, 40-42.



## Conclusion de la partie II

Nous avons donc examiné ce qu'est la mémoire dans le *De memoria*. Nous avons suggéré qu'elle était une disposition et une affection (ἔξις ἢ πάθος) qui avait la capacité d'unifier en son sein les multiples affections de souvenir ainsi que leurs divers aspects. La mémoire requiert également un écoulement de temps, quoi que celui-ci n'ait pas nécessairement une longue durée, le temps d'un moment marquant un intervalle entre lui et le présent afin qu'il y ait un passé suffisant. Appartenant à une âme sensitive contenant une certaine évolution, c'est-à-dire possédant un sens commun au sein duquel on retrouve l'image, la notion des grandeurs, du mouvement et, point essentiel, la notion du temps, la mémoire est localisée au même endroit que ces dernières, au sein du sens commun dans la sensation première. Les objets de mémoire sont non seulement sensitifs, mais aussi intellectuels, et ce grâce à l'image qui permet à la mémoire et aux pensées de communiquer. Les objets de mémoire ne sont pas identiques aux objets de l'imagination, car ils sont nécessairement des copies de ce qui a été perçu ou conçu par le passé causées originellement par ces affections initiales.

Comme nous l'avons vu, les causes des défaillances mnémoniques incluent, outre les raisons physiologiques qui préviennent que l'affection ne demeure dans l'âme comme chez les très jeunes et très vieux, et chez les rapides et les lents, l'impossibilité pour le φάντασμα de demeurer dans l'âme ou de l'atteindre. Le doute était possible relativement aux mouvements qui dérivait d'une sensation antérieure, et on avait considéré que ce dont on doutait était de la similarité déjà évoquée entre mémoire et imagination en tant que les deux consistaient en des mouvements issus de la sensation. Mais comme nous l'avons vu, le propre des souvenirs était entre autres qu'ils référaient nécessairement au passé. C'était donc la réminiscence qui pouvait douter de la nature des mouvements. C'est toutefois la remémoration qui est capable, en passant de la contemplation de la copie à celle de l'image seule dans un objet de mémoire, de raviver la mémoire et de la conserver. De surcroît, lorsque la réminiscence était incapable de distinguer l'image de l'icône, une plus grande confusion d'ordre intellectuel survenait si on créait des souvenirs imaginaires, comme le faisait Antiphéron d'Orée.

Ces problèmes ne correspondent pas à la conception aristotélicienne de λήθη. D'abord, la dégénérescence physiologique due au mouvement ne correspond pas à un oubli, qui est une φθορά de la réminiscence et de la science. Le flux perturbateur est dans la partie sensitive de l'âme et dans le corps, et non dans la partie intellectuelle de l'âme où l'oubli se trouve. Or, l'oubli n'est pas un effacement de τύπος. Il y a φθορά dans le cas de l'oubli et flux dans le cas des défaillances de mémoire chez les personnes de certains âges. Ensuite, l'oubli ne porte pas sur l'image ni même sur l'icône, car il ne se situe pas dans la partie sensitive de l'âme. Il peut y avoir φάντασμα comme icône dans l'âme, alors qu'il y a eu oubli, parce que celui-ci détruit non pas l'image de souvenir, mais un état de connaissance.

L'oubli s'attaque également à la réminiscence. Mais la réminiscence ne correspond pas à un τύπος, et elle ne correspond pas non plus à un φάντασμα, contrairement à la mémoire. Si l'oubli peut détruire la réminiscence, c'est en tant que celle-ci est un état de science. Certes, il peut y avoir souvenir de choses apprises. Mais ce souvenir sera tout de même situé dans la partie sensitive de l'âme. De surcroît, comme l'oubli est une destruction partielle de la réminiscence en tant qu'elle est un certain état de science qui laisse autrement l'intellect indemne, sa survenue au sein de l'intellect ne causera pas un déséquilibre de la réminiscence. Or, c'est d'un tel déséquilibre dont souffre Antiphéron d'Orée.

Dans la troisième partie, nous examinerons la réminiscence. Elle consiste en une recherche, effectuée des séries de mouvements allant de souvenir en souvenir. Ces mouvements constituent en eux-mêmes un parcours précis. C'est entre autres choses ce parcours qui, selon Aristote, est passible d'oubli.

### Partie III

#### La nature et la fonction de la réminiscence dans le *De memoria*

##### Introduction

Nous avons examiné la question de la mémoire dans le *De memoria* et nous nous penchons à présent sur celle de la réminiscence. Nous suggérons que la réminiscence est une délibération qui établit les moyens de rechercher et d'atteindre des souvenirs ou connaissances déterminés par l'intellect. Elle est un exercice particulier de l'intelligence qui implique la mémoire et qui vise donc les moyens d'atteindre le souvenir souhaité ou la connaissance désirée.

La réminiscence serait la fonction intellectuelle qui permettrait de retrouver les souvenirs grâce à des mouvements. Elle créerait un état de connaissance en effectuant des liens entre les souvenirs et les pensées, à travers des recherches et remémorations<sup>411</sup>.

Nous verrons également que la réminiscence a certaines fonctions. Une de ces fonctions serait de contempler volontairement un objet de mémoire, permettant de conserver cette dernière. L'autre fonction serait de créer des liens entre les souvenirs ou les images. À travers son activité, la réminiscence constituerait une capacité de construire des liens entre les souvenirs. Elle est ainsi une « sorte de recherche », non pas une recherche au sens de ce qui retrouverait des objets perdus, mais plutôt au sens de ce qui calculerait et effectuerait des mouvements entre des souvenirs afin de les relier. La réminiscence se ferait grâce à la répétition de ses mouvements, se constituant ainsi de manière habituelle, mais pouvant également se produire spontanément en suivant les liens logiques nécessaires entre des points qui se succèdent dans un ordre. En tant qu'exercice de l'intellect, elle serait liée au composé corps-âme et serait influencée par ce dernier. Elle pourrait donc être affectée par les passions et le corps. Elle seule pourrait relier les souvenirs pour permettre la mémorisation non seulement des parties, mais aussi du tout. Si la mémoire permettait d'unifier les affections, la réminiscence permettrait, en les reliant sur le plan intellectuel,

---

<sup>411</sup> Voir Sorabji 2004, 42.

de les synthétiser dans une disposition de connaissance que l'intellect pourrait activer et contempler.

## Chapitre VI

### La réminiscence comme recherche des moyens en vue d'une connaissance

#### 6.1 La réminiscence et la délibération

Au début du *De memoria*, en I 449b6-8, après avoir annoncé le programme du traité, lequel consiste en l'examen de la cause de la mémoire et de la réminiscence, ainsi que dans le fait de déterminer dans quelle partie de l'âme elles se trouvent, Aristote établit une distinction entre les personnes dotées d'une mémoire enviable et celles capables de réminiscence. Dans la première partie de cette thèse, nous avons suggéré la possibilité d'une distinction basée sur des mouvements d'ordre sensitif et intellectuel. Aristote réitère cette affirmation au chapitre II, en 453a4-5, et il fournit une explication aux lignes suivantes jusqu'en II 453a14 :

ὅτι μὲν οὖν οὐχ οἱ αὐτοὶ μνημονικοὶ καὶ ἀναμνηστικοί, ἐν τοῖς πρότερον εἴρηται. διαφέρει δὲ τοῦ μνημονεύειν τὸ ἀναμνησθεσθαι οὐ [μόνον] κατὰ τὸν χρόνον, ἀλλ' ὅτι τοῦ μὲν μνημονεύειν καὶ τῶν ἄλλων ζώων μετέχει πολλά, τοῦ δ' ἀναμνησθεσθαι οὐδὲν ὡς εἰπεῖν τῶν γνωριζομένων ζώων, πλὴν ἄνθρωπος. αἴτιον δ' ὅτι τὸ ἀναμνησθεσθαι ἐστὶν οἷον συλλογισμὸς τις· ὅτι γὰρ πρότερον εἶδεν ἢ ἤκουσεν ἢ τι τοιοῦτον ἔπαθε, συλλογίζεται ὁ ἀναμνησκόμενος, καὶ ἐστὶν οἷον ζήτησίς τις. τοῦτο δ' οἷς καὶ τὸ βουλευτικὸν ὑπάρχει, φύσει μόνοις συμβέβηκεν· καὶ γὰρ τὸ βουλευεσθαι συλλογισμὸς τις ἐστίν.

« Nous avons dit précédemment que ce ne sont pas les mêmes qui font preuve de mémoire et qui font preuve de réminiscence. L'exercice de la réminiscence diffère de celui du souvenir non seulement selon le temps, mais aussi parce qu'un grand nombre d'animaux autres que l'homme ont part au souvenir alors que, parmi les animaux que nous connaissons, il n'y en a pour ainsi dire aucun, à l'exception de l'homme qui ait part à la réminiscence. La cause en est que l'exercice de la réminiscence est comme une sorte de raisonnement. En effet, celui qui se remémore quelque chose conclut qu'il a antérieurement vu, entendu ou éprouvé quelque affection de cet ordre et c'est là comme une sorte de recherche. Or, cela n'arrive par nature qu'aux êtres qui possèdent en outre la délibération, car la délibération est une sorte de raisonnement. »<sup>412</sup> (II 453a4-14)

---

<sup>412</sup> Traduction Morel 2014.

Dans cet extrait, les mêmes personnes n'ont pas toutes la mémoire ou la réminiscence parce que le souvenir et la remémoration se distinguent par le temps, élément sur lequel nous reviendrons, et parce que beaucoup d'autres animaux ont la mémoire, alors que seul l'être humain a la réminiscence<sup>413</sup>. En effet, se remémorer se compare à un raisonnement et signifie que l'on tire une conclusion quant à ce qui a été perçu antérieurement, Aristote énumérant de manière intéressante des verbes en lien à la sensation, soit le fait de voir, d'entendre, d'éprouver une affection, ce qu'il compare à une recherche<sup>414</sup>. Aristote affirme que cette recherche survient seulement chez ceux ayant la délibération, car affirme-t-il, le fait de délibérer est une déduction.

Ces comparaisons qu'Aristote effectue au sujet de la réminiscence, soit d'être comme un raisonnement et comme une recherche, mènent au fait que la réminiscence requiert la délibération. Or, celle-ci est de nature intellectuelle, ce pour quoi elle n'appartient qu'à l'être humain qui possède l'intellect. Elle consiste principalement en la recherche et le calcul des moyens, mais elle ne décide pas de la fin, Aristote ayant déjà considéré que la délibération était « toujours une recherche »<sup>415</sup>. On pourrait affirmer à la suite de Sorabji,

---

<sup>413</sup> Sur la différence entre mémoire et réminiscence et ce passage, voir aussi Bloch 2007, 72 n. 82 référant à Lang 1980. Bloch (2007, 117-118) comme on l'a déjà vu, insiste largement sur le caractère intellectuel et actif de la réminiscence. Il considère que mémoire et remémoration sont dans des parties distinctes de l'âme et qu'elles sont séparées. Son interprétation effectue une distinction nette entre mémoire et réminiscence : la réminiscence se situe dans la partie intellectuelle de l'âme, tandis que la mémoire est localisée dans la partie sensitive et est, en tant qu'affection ou disposition, passive. Sorabji (2004, 111), concernant *De memoria* II 453a15-16 et référant au *De anima* I 1, 403a3-b19, considère que tout processus mental est un peu physiologique. Nous reviendrons sur cette question dans la section 6.7. L'interprétation de Bloch, qui considère que la définition de la réminiscence se trouve en II 453a4-14, cherche à en faire un processus strictement actif, une sorte de pensée qui a lieu dans l'intellect et qui se réduit à un acte. Selon Bloch, puisque les hommes et les animaux ont la mémoire, Aristote n'a d'autre choix que de séparer la mémoire de la pensée. Bloch 2007, 61 réfère à *Analytiques* 414b16-19 et *De memoria* II 453a9-14 et I 450a15, II 453a6-9 ; *Histoire des animaux*, 488b24-26. Taormina 2002, 37, commente II 453a6-7 en constatant que mémoire et réminiscence diffèrent l'une de l'autre du fait que la mémoire requiert le passé, mais non la réminiscence. Verbeke 1985, 371 relativement à *De memoria* II 453a9 considère que seule la réminiscence est le propre de l'homme qui a la faculté de délibérer en raison.

<sup>414</sup> King 2009, 95. Selon Bloch 2007, 45, pour Aristote, la différence entre la mémoire et la réminiscence se trouve dans le fait que les animaux ont aussi la mémoire, mais non la réminiscence, car la réminiscence est une sorte de déduction. Morel 2014 conserve le mot et traduit le passage tel que cité. Selon Sorabji 2004, 41, la réminiscence se distingue de la mémoire, notamment parce qu'elle implique un laps de temps pendant lequel le souvenir est perdu puis retrouvé, tandis que la mémoire peut succéder presque immédiatement la perception. Voir aussi Sorabji 2004, 40 en ce qui concerne la réminiscence comme recherche et son caractère intellectuel.

<sup>415</sup> Voir *Éthique à Nicomaque* III 2, 1112b11-1113a2. Sorabji (2004, 11) réfère en note à II 453a12-14 à *Éthique à Nicomaque* 1112a18-1113a14 sans faire de développement.

que la fin est le souvenir, puisqu'il a considéré que la réminiscence réussie donnait accès à la mémoire<sup>416</sup>. Nous suggérons pour notre part que la fin de la délibération de la réminiscence, qu'elle effectue à travers une recherche qui met en branle certains moyens que nous allons étudier, est la synthétisation d'un grand nombre de souvenirs, par exemple la réminiscence d'une plaidoirie, d'un chant incluant les paroles et la musique, synthétisation qui nécessite la mémoire, mais qui doit établir des liens entre chaque objet de souvenir et qui doit avoir les moyens d'y parvenir afin d'atteindre un certain état de connaissance. Cette fin serait déterminée par l'intellect, qui souhaiterait contempler cette connaissance que la réminiscence lui fournirait.

Si l'aspect intellectuel de la réminiscence est explicite dans ce passage en raison du vocabulaire employé, il reste toutefois que nous devons comprendre en quoi le processus de la réminiscence serait une recherche, une délibération et une déduction et serait de nature intellectuelle. Ce passage se situant vers la fin du chapitre II, nous examinerons pourquoi, au cours des paragraphes précédents, Aristote considère de cette manière la réminiscence.

Certaines difficultés se présentent toutefois à la lecture du chapitre II, car si Aristote affirme que la réminiscence est un syllogisme en II 453a10, et que la question de savoir ce qu'est l'objet de cette recherche se pose, il considère également au tout début de ce même chapitre II, en 451a18-21, que la réminiscence n'est ni une saisie ni un recouvrement<sup>417</sup> de la mémoire. Pourtant, il affirme en II 451b4-6 qu'une fois que l'ἀνάμνησις s'est produite, la mémoire l'accompagne. Une lecture de ce passage à la lumière de l'argument en II 453a10-13 permet d'éclairer le début du second chapitre du *De memoria*. Il convient donc de commencer par l'analyser de ce dernier en voyant en quoi la réminiscence présuppose la mémoire, en est un exercice, mais ajoute un aspect fondamental, la création de liens.

---

<sup>416</sup> King (2009, 94) considère que la réminiscence permet la récupération de la possession qu'est la mémoire. Et donc, la réminiscence dépend de la mémoire. La différence est que dans le cas de la mémoire, la connaissance est déjà disponible. Voir Bloch 2007, 122, pour qui la remémoration est liée à la partie intellectuelle de l'âme et à la pensée et, suivant Annas, il considère que l'objectif d'Aristote dans le *De memoria* est de distinguer le plus possible la mémoire de la remémoration.

<sup>417</sup> Voir Bailly 2000, 129 pour cette traduction d'ἀνάληψις et 1189 pour celle de λήψις.

## 6.2 Une fonction de l'intellect pour conserver la mémoire qui n'en est pas la réacquisition

Au tout début du chapitre II du *De memoria*, après avoir annoncé qu'il fallait encore discuter du fait de se remémorer, Aristote affirme que ce qui a été tenu pour vrai auparavant doit être considéré comme tel :

« Il reste à parler de l'exercice de la réminiscence (Περὶ δὲ τοῦ ἀναμνήσκεσθαι λοιπὸν εἰπεῖν.). En premier lieu, nous devons établir que tout ce qui a été donné pour vrai dans nos études préparatoires l'est effectivement. »<sup>418</sup> (II 451a18-20)

Cette affirmation signifie aussi qu'Aristote va se baser sur les acquis du chapitre I afin d'analyser en quoi consiste la réminiscence<sup>419</sup>. Dans l'optique d'un lien entre mémoire et réminiscence établi par cette affirmation, on peut penser à I 451a12-14 qui portait sur les exercices de mémoire et qui mentionnait la réminiscence à répétition. Ce que nous suggérons était que l'ἀνάμνησις avait entre autres comme fonction de se faire de manière répétitive en contemplant le souvenir en tant qu'icône. Ces lignes effectuaient une véritable transition qui indiquait le lien entre la mémoire et la réminiscence d'après le *De memoria*, avant le résumé de la définition de la mémoire en I 451a14-17.

On prend soin de la mémoire grâce à des exercices qui se font par le fait de se remémorer. Ce type d'exercice consiste dans le fait de contempler l'image en tant qu'icône. En tant que cet exercice, l'ἀνάμνησις répéterait à plusieurs reprises la contemplation de l'objet de mémoire, sans être elle-même la mémoire ni l'acquisition ni la réacquisition de la mémoire<sup>420</sup>.

---

<sup>418</sup> Traduction Morel 2014. Toutes les traductions du chapitre II *De memoria* sont celles de Morel 2014.

<sup>419</sup> Au contraire Sorabji (2004, 88) : affirme « *All that is true emphasize that perhaps not everything is. All this makes it unlikely that the reference is to chapter I above. Perhaps it is to essays, now lost, such as are listed in Diogenes Laertius' list of Aristotle's works* ».

<sup>420</sup> Voir King 2009, 95, suivant Sorabji 2004, qui considère que la réminiscence permet d'arriver à la mémoire. Mais King considère que I 415a10 concerne la mémoire qui voit le φάντασμα en tant qu'il se rapporte au passé. Selon Lang, 1980, entre autres 385-386, Aristote affirmerait dans son second chapitre sur la réminiscence que cette dernière n'est pas telle que Platon la concevait, c'est-à-dire qu'elle ne serait pas celle des Idées. Voir aussi Sorabji 2004 sur la passivité du verbe de remémoration. Voir aussi King 2009, 95 n. 402 concernant les deux aspects du verbe ἀναμνήσκεσθαι, soit la recherche et la fin de la recherche, et sa critique de Sorabji qui considère qu'il s'agit d'une ambiguïté.



Comme Aristote l'affirme immédiatement en II 451a20-23 :

« La réminiscence, en effet, ce n'est pas réacquérir la mémoire ni l'acquérir. (οὔτε γὰρ μνήμης ἐστὶν ἀνάληψις ἢ ἀνάμνησις οὔτε λήψις·). En effet, quand on apprend quelque chose ou que l'on éprouve une affection pour la première fois, on ne réacquiert aucun souvenir (car aucun n'a précédé), et ce n'est pas non plus dès le départ qu'on acquiert <un souvenir> (ὅταν γὰρ τὸ πρῶτον μάθη ἢ πάθη, οὔτ' ἀναλαμβάνει μνήμην οὐδεμίαν (οὐδεμία γὰρ προέγονεν) οὔτ' ἐξ ἀρχῆς λαμβάνει·). »<sup>421</sup> (II 451a20-23)

Tout comme on n'a pas de mémoire de ce qu'on a appris ou senti immédiatement, de même, la remémoration n'a pas lieu lorsqu'on acquiert pour la première fois une connaissance ou qu'on perçoit une chose initialement. Dans cette phrase, la négation οὔτε dans la toute première partie porte principalement sur ce que la réminiscence (ἡ ἀνάμνησις) n'est pas : ni une réacquisition ni une acquisition de la mémoire. La deuxième partie de la phrase commençant par ὅταν offre un développement sur la mémoire qui est offerte en point de comparaison à la réminiscence et qui présente en passant les objets de cette dernière. Nous examinerons ci-dessous la teneur de cette comparaison entre réminiscence et mémoire ainsi que celle des objets de la réminiscence. La dernière partie de la phrase est indiquée par la négation οὔτ' qui apparaît de nouveau. Il est plausible et rien n'empêche le fait que ἡ ἀνάμνησις soit ici implicite, de nouveau au nominatif.

L'extrait signifierait donc que la réminiscence ne serait pas une acquisition de la mémoire ni sa réacquisition, car tout comme la mémoire ne se fait pas immédiatement après un apprentissage ou une perception, de même, il n'y aurait pas réminiscence sans mémoire, la réminiscence ne pouvant rien retrouver sans avoir un principe duquel partir<sup>422</sup>. Si on lit cette phrase comme une explication de l'impossibilité qu'il y ait réminiscence de la

---

<sup>421</sup> Traduction Morel, 2014.

<sup>422</sup> Sorabji (2004, 31) établit l'importance d'un point de départ dans ce qu'il appelle la technique du « *middle point* » de la réminiscence aristotélicienne. Par contre, il (2004, 88-89) considère que si la réminiscence permet de récupérer la connaissance et la sensation, elle n'exige pas que la mémoire l'ait précédée, car d'après lui, la mémoire se distingue de la connaissance et de la sensation. C'est ainsi qu'il comprend II 451a20-31. De même, la réminiscence ne serait pas la récupération de la mémoire, car celle-ci pourrait exister jusqu'au moment de se remémorer. En outre, la réminiscence se distinguerait de la récupération de la mémoire comme elle se distinguerait du réapprentissage. Sa position fluctue toutefois. Voir Sorabji (2004, 93) acceptant l'explication verbale d'Ackrill lui expliquant que la mémoire peut précéder la réminiscence. Nous discuterons de sa perspective dans la section 6.9.

mémoire si celle-ci n'a pas eu lieu, et comme une comparaison entre cette impossibilité de faire la réminiscence et de l'impossibilité qu'il y ait mémoire dans le cas où l'apprentissage et l'affection surviennent dans le présent, on comprend que la suite du paragraphe explique cette impossibilité et cette comparaison :

« (451a23) C'est en effet, une fois la disposition ou l'affection produite en nous qu'alors il y a mémoire, si bien que la production de celle-ci en nous n'a pas lieu en même temps que la production de l'affection (ὅταν γὰρ ἐγγένηται ἢ ἕξις ἢ τὸ πάθος, τότε μνήμη ἐστίν, ὥστε μετὰ τοῦ πάθους ἐγγινομένου οὐκ ἐγγίνεται). En outre, lorsque <l'affection> s'est produite pour la première fois, en un <temps> indivisible et ultime, et bien que l'affection soit désormais présente dans le sujet qui l'éprouve ainsi que la science — s'il convient d'appeler "science" sa disposition ou son affection (rien n'empêche d'ailleurs que, par accident, l'on se souvienne aussi d'objets dont nous avons la science) — cependant le fait de se souvenir n'a pas en lui-même d'existence avant que du temps ne se soit écoulé (ἔτι δ' ὅτε τὸ πρῶτον ἐγγέγονε τῷ ἀτόμῳ καὶ ἐσχάτῳ, τὸ μὲν πάθος ἐνυπάρχει ἤδη τῷ παθόντι καὶ ἡ ἐπιστήμη, εἰ δεῖ καλεῖν ἐπιστήμην τὴν ἕξιν ἢ τὸ πάθος (οὐθὲν δὲ κωλύει κατὰ συμβεβηκὸς καὶ μνημονεύειν ἕνια ὧν ἐπιστάμεθα)· τὸ δὲ μνημονεύειν καθ' αὐτὸ οὐχ ὑπάρχει πρὶν χρονισθῆναι). En effet, on se souvient maintenant de ce qu'on a vu ou de l'affection qu'on a éprouvée antérieurement, mais ce que l'on éprouve maintenant, ce n'est pas maintenant qu'on s'en souvient (μνημονεύει γὰρ νῦν ὃ εἶδεν ἢ ἔπαθε πρότερον, οὐχ ὃ νῦν ἔπαθε, νῦν μνημονεύει). » (II 451a23-31)

Nous avons déjà étudié ces lignes dans le contexte de la mémoire, afin de mieux comprendre son processus de formation. Ici, c'est plutôt la question de sa relation à la réminiscence qui nous intéresse. Un souvenir d'une chose sensible ou d'une affection porte sur la perception ou l'affection à l'origine du souvenir, mais sans qu'il y en ait la recherche à partir d'un point de départ comme dans le cas de la réminiscence<sup>423</sup>. Il s'agit de la mémoire d'une perception ou de la science qui se produit sans la réminiscence, bien que ce souvenir se soit établi en l'âme. Autrement dit, la mémoire n'a pas besoin de la réminiscence pour se produire et être mémoire de l'objet originel du passé, comme Aristote l'affirme immédiatement après :

---

<sup>423</sup> Le début du chapitre II établit clairement que les objets de la réminiscence sont multiples : ils portent sur des perceptions, des idées, ou des souvenirs (II 451b1-4). Pour Annas 1995, la réminiscence porte sur des objets différents de ceux de la mémoire : la réminiscence serait, selon son interprétation, la mémoire des choses apprises, tandis que la mémoire serait le souvenir de ce qui est personnel, du passé vécu.

« Il est de plus manifeste que l'on peut se souvenir de choses dont il n'y a pas présentement réminiscence, mais en les sentant et en les éprouvant depuis le départ (ἔτι δὲ φανερόν ὅτι μνημονεύειν ἔστι μὴ νῦν ἀναμνησθέντα, ἀλλ' ἐξ ἀρχῆς αἰσθόμενον ἢ παθόντα·). Toutefois, lorsque l'on réacquiert ce qu'antérieurement l'on possédait comme science, comme sensation ou comme quelque chose dont nous appelions la possession souvenir, c'est alors précisément que l'on se remémore une des choses que l'on a mentionnées. C'est alors que l'on se met à se souvenir et la mémoire s'ensuit (ἀλλ' ὅταν ἀναλαμβάνῃ ἢν πρότερον εἶχεν ἐπιστήμην ἢ αἴσθησιν ἢ οὗ ποτε τὴν ἔξιν ἐλέγομεν μνήμην, τοῦτ' ἐστὶ καὶ τότε τὸ ἀναμιμνήσκεσθαι τῶν εἰρημένων τι, τὸ<sup>424</sup> δὲ μνημονεύειν συμβαίνει καὶ μνήμην ἀκολουθεῖν.) » (II 451a33-451b5)

Alors qu'Aristote affirmait dans les lignes précédentes que la réminiscence n'était pas une réacquisition de la mémoire, il considère en II 451b3 que le fait de retrouver (ἀναλαμβάνῃ) la science ou la sensation d'auparavant ou de ce dont la possession était la mémoire consiste dans le fait de se remémorer ces choses. Cette dernière affirmation semble en parfaite contradiction avec les lignes précédentes dans lesquelles Aristote affirmait que la réminiscence n'était ni acquisition ni réacquisition de la mémoire.

Mais il est possible d'expliquer comment la réminiscence serait une fonction qui permettrait de retrouver et de soigner les objets de souvenir et d'expliquer cette apparente contradiction<sup>425</sup>. La réminiscence permettrait, comme nous allons le voir, de remonter aux objets de mémoire et elle pourrait, en les contemplant à répétition, aider à les conserver, comme nous l'avons vu. Elle ne pourrait effectuer ces deux fonctions que si l'objet de mémoire ou la science était déjà présent dans l'âme. Elle ne permettrait toutefois pas de retrouver des souvenirs perdus ni d'activer une mémoire inactive, selon ce qu'Aristote affirme en II 451a19-20 (οὔτε γὰρ μνήμης ἐστὶν ἀνάληψις ἢ ἀνάμνησις οὔτε λήψις·).

Ce qu'Aristote expliquera au cours du chapitre II du *De memoria* est qu'afin de remonter jusqu'au souvenir, la réminiscence doit avoir un principe qui lui sert de point de départ. Au contraire, la mémoire d'une chose ne porte que sur cette chose, que sur elle-même sans avoir à partir d'un autre principe. Sans principe duquel partir et sans souvenir à retrouver,

---

<sup>424</sup> Bloch 2007, considère ce passage corrompu. Nous suivons ici sa lecture.

<sup>425</sup> King (2009, 95) considère qu'on ne peut comprendre pourquoi la réminiscence n'est ni acquisition ni réacquisition de mémoire et souligne qu'on se remémore ce dont on ne peut se souvenir spontanément. C'est donc la réminiscence qui dépend de la mémoire, ce avec quoi nous nous accordons. Il considère toutefois qu'il peut y avoir réminiscence sans souvenir, point sur lequel nous sommes en désaccord.

la réminiscence ne pourrait s'effectuer. Les souvenirs et la science doivent déjà être présents dans l'âme pour qu'il puisse y en avoir réminiscence. Sans eux, toute réminiscence en sera impossible, car celle-ci ne pourra pallier leur absence.

Si la réminiscence permettait donc de conserver la mémoire, elle ne permettrait toutefois pas de la réacquérir dans le cas où celle-ci serait détruite pour des raisons physiologiques ou psychologiques que nous avons examinées au chapitre V. Dans le cas où la science serait détruite sur le plan intellectuel par un oubli, ce que nous avons étudié dans la première partie de cette thèse, il ne pourrait non plus y en avoir réminiscence, celle-ci n'ayant soit aucun principe duquel partir, soit aucun point vers lequel remonter. Si on posait donc la question de savoir si l'oubli était une condition nécessaire à la réminiscence, comme l'avait fait Pierre d'Auvergne, nous répondrions que dès le début de son étude sur la réminiscence, Aristote affirme que non<sup>426</sup>. De surcroît, tout oubli et toute absence de mémoire serait un obstacle fondamental à la réminiscence.

La conception aristotélicienne de la réminiscence n'a pas de fondement métaphysique contrairement à la réminiscence platonicienne<sup>427</sup>. En tenant compte de cette différence, entre Platon et Aristote, le fait que la réminiscence ne soit pas une réacquisition se comprend. Il n'y a pas de lieu dans lequel une icône ou une science détruite pourrait se rendre en attendant d'être réactivée par la réminiscence. Soit l'icône est située dans le sens commun, soit la science est dans l'intellect en puissance ou en acte. Mais Aristote n'offre pas la possibilité de la science innée dont le fondement est hors de ce monde, comme le fait Platon. Il n'y a pas non plus de conception du Moi faite d'une conscience et d'un inconscient dans lequel les choses oubliées auraient la possibilité de se cacher jusqu'à tant que le travail de réminiscence de la psychanalyse les révèle au grand jour<sup>428</sup>. Nous reviendrons sur cette discussion. Pour l'instant, continuons d'examiner l'enquête d'Aristote sur la réminiscence.

---

<sup>426</sup> Pour les questions de Pierre d'Auvergne et sa question onze, voir Bloch 2007, 211-218.

<sup>427</sup> Sorabji 2004, 35. Weinrich 1999, 39-41. Vernant 1996, 121.

<sup>428</sup> Sur Freud, voir Rosengart 2016, 266-277 ; Le Rider 1999, 221. Sur la psychanalyse comme processus de guérison, voir Graham 2020, 35-61. Voir aussi Bloch (2014, 218) qui souligne qu'il n'y a pas de mémoire inconsciente chez Aristote.

Enfin, si la réminiscence ne peut être acquisition de la mémoire, c'est qu'elle se distingue entièrement de celle-ci et qu'Aristote tient à préciser qu'elle n'a pas la même fonction psychologique que cette dernière. La mémoire permet d'acquérir les objets de mémoire et, tel que suggéré, elle les unifie en son sein. Pour ce faire, elle n'a pas besoin de passer d'un souvenir à un autre ni de créer des liens entre eux. Elle offre plutôt une perception uniforme et continue des multiples et divers souvenirs accumulés. De plus, la mémoire n'a pas besoin qu'il y ait déjà un souvenir qui soit un point de départ afin de retrouver un souvenir différent, car elle peut avoir lieu dès qu'un temps s'est écoulé. La réminiscence ne peut quant à elle accumuler les souvenirs, car en tant que délibération, son rôle est de trouver les moyens de remonter à eux, de créer des liens et de les synthétiser lorsque l'intellect souhaite avoir un état de science sur lequel agir, comme nous le verrons.

### **6.3 Réapprentissage et réminiscence : une fonction d'acquisition de la science et une fonction intellectuelle de recherche**

Ayant expliqué que la réminiscence ne pouvait être une acquisition ni une réacquisition d'un souvenir ni d'une science, Aristote aborde la question du réapprentissage :

« Toutefois, le fait que ce qui s'est antérieurement produit nous revienne à nouveau n'est pas non plus purement et simplement <réminiscence> : il se peut que ce soit le cas, mais il se peut aussi que ce ne le soit pas, car le même individu peut apprendre et découvrir deux fois la même chose (οὐδὲ δὴ ταῦτα ἀπλῶς, ἐὰν ἔμπροσθεν ὑπάρξαντα πάλιν ἐγγένηται, ἀλλ' ἔστιν ὥς, ἔστι δ' ὥς οὐ. δις γὰρ μαθεῖν καὶ εὐρεῖν ἐνδέχεται τὸν αὐτὸν τὸ αὐτό·). Il faut donc qu'il y ait une différence entre ces cas et l'exercice de la réminiscence : on doit, pour se remémorer, disposer d'un point de départ (ἀρχῆς) supplémentaire, en plus de celui qui est requis pour apprendre (δεῖ οὖν διαφέρειν τὸ ἀναμνησκεισθαι τούτων, καὶ ἐνούσης πλείονος ἀρχῆς ἢ ἐξ ἧς μανθάνουσιν ἀναμνησκεισθαι.). (II 451b6-9) »<sup>429</sup>

---

<sup>429</sup> Traduction Morel 2014. Selon Sorabji 2004, ce passage signifie que la remémoration n'a pas besoin de la mémoire.

La réminiscence requiert qu'il y ait un point de départ antérieur, pouvant consister en perceptions, connaissances, ou souvenirs. Ce point de départ se distingue du fait d'apprendre pour la deuxième fois parce que dans ce cas, aucune possession de science ne s'est formée dans l'intellect. Ce dernier ne contient pas d'acquis et il ne peut donc fournir un point de départ pour une recherche, car il est pure acquisition<sup>430</sup>.

La volonté d'Aristote de préciser que la réminiscence se distingue du fait de réapprendre se justifie sans doute par le fait que les deux soient des capacités intellectuelles. Mais si la première est une capacité d'acquisition, la seconde est une capacité de recherche. Lorsqu'on apprend pour une deuxième fois on constitue en son intellect une disposition de connaissance. Se remémorer consiste plutôt dans le fait de pouvoir remonter jusqu'à un objet de l'âme, à condition qu'il y ait un point déjà acquis à partir duquel la réminiscence puisse lancer sa recherche.

Par ailleurs le critère d'antériorité n'est pas le même pour la mémoire et la réminiscence. Si la mémoire nécessitait le passé et qu'un laps de temps se soit écoulé, pour qu'il y ait réminiscence, un principe doit déjà avoir été établi dans l'âme afin qu'elle puisse partir de lui pour mener ses recherches. Ayant déjà été établi, ce principe sera de l'ordre de l'antérieur, ce qui signifie qu'il sera de l'ordre du passé<sup>431</sup>. Le critère d'antériorité de la mémoire est temporel, tandis que l'antériorité du principe dont part la réminiscence a trait à un ordre logique qui, accidentellement, est temporellement antérieur à la réminiscence elle-même<sup>432</sup>.

C'est ce qu'Aristote explique à nouveau en II 452a5-10, soit que la réminiscence et le réapprentissage diffèrent du fait que la réminiscence ait lieu sans aide extérieure, car elle consiste en mouvements qui partent d'un principe acquis. Ces mouvements peuvent alors

---

<sup>430</sup> Annas (1995, 12, et 14 n. 22) remarque cette distinction entre apprentissage et réminiscence par rapport à Platon. Voir Sorabji (2004, 92) sur la différence entre l'apprentissage et la découverte. Selon Bloch (2007, 102 ; 2007, 235 pour II 451b11), la remémoration est un mouvement vers l'objet de mémoire que l'on souhaite activer.

<sup>431</sup> Voir aussi la critique que Sorabji (2004, 37-40) fait d'Aristote.

<sup>432</sup> Annas (1995, 10-11). Bloch (2007, 74) considère que le passé est l'affaire de la mémoire.

très rapidement aller au point recherché, l'ordre établi entre les points permettant ces mouvements :

« En outre, l'exercice de la réminiscence diffère de l'acte de réapprendre en ceci que l'on pourra d'une certaine manière se mouvoir par soi-même en direction de ce qui vient après le point de départ. (καὶ τούτω διαφέρει τὸ ἀναμνησθεσθαι τοῦ πάλιν μανθάνειν, ὅτι δυνήσεταιί πως δι' αὐτοῦ κινηθῆναι ἐπὶ τὸ μετὰ τὴν ἀρχήν). Si on ne le peut pas, sinon par une (aide) extérieure, il n'y a plus souvenir. (ὅταν δὲ μή, ἀλλὰ δι' ἄλλου, οὐκέτι μέμνηται.) Il arrive souvent que sur le moment l'on ne puisse plus se remémorer ; mais en cherchant, on le peut et on trouve. (πολλάκις δ' ἤδη μὲν ἀδυνατεῖ ἀναμνησθῆναι, ζητῶν<sup>433</sup> δὲ δύναται καὶ εὐρίσκει.) On y parvient en provoquant de multiples mouvements, jusqu'à ce que l'on produise un mouvement tel que la chose en question s'ensuive (τοῦτο δὲ γίγνεται κινουῦντι πολλά, ἕως ἂν τοιαύτην κίνησι κίνησιν ἣ ἀκολουθήσει τὸ πρᾶγμα.). »<sup>434</sup> (II 452a5-10)

Si le principe ou point de départ doit être antérieur à la réminiscence, ce n'est toutefois pas cette antériorité seule qui le caractérise, bien qu'elle soit requise. Ce point de départ auparavant acquis doit être demeuré dans l'âme et doit avoir été établi pour permettre la recherche par la réminiscence. La seule antériorité ne suffit pas, car une notion peut avoir auparavant été apprise sans pour autant avoir été acquise et déterminée comme point de départ de la réminiscence. Le fait que l'antériorité ne soit pas la seule condition nécessaire pour distinguer la réminiscence de l'apprentissage ne signifie pas pour autant qu'elle ne soit pas nécessaire<sup>435</sup>. Elle l'est au contraire, car le point de départ de la recherche doit déjà être déterminé auparavant pour qu'il y ait réminiscence.

Mais, d'une part, ce qui caractérise ce point de départ est précisément d'avoir été acquis grâce à l'apprentissage, ce pour quoi, sur le plan logique, Aristote considère que ce dernier et la réminiscence se distinguent. D'autre part, la réminiscence va choisir ce point de départ en tant que le moyen d'atteindre sa fin, un objet de souvenir qui pourra être un souvenir de l'intellect et qui consistera en une connaissance que ce dernier souhaitera avoir à sa disposition afin de la contempler. Le point de départ sera donc déjà une connaissance

---

<sup>433</sup> Mugnier 1953 : ζητῶν LSU. Bloc 2007 : ζητεῖν.

<sup>434</sup> Traduction Morel 2014.

<sup>435</sup> *Contra* Annas 1995, 10-11, et Bloch 2007, 74.

acquise qui permettra de savoir comment se rendre à la fin recherchée et il aura été déterminé par le travail de la réminiscence.

Aristote permet qu'il y ait plusieurs essais de réminiscence par divers mouvements, mais la raison pour laquelle il considère, contrairement à Platon, que l'aide extérieure signifie qu'il n'y a plus souvenir est précisément parce que sa psychologie n'admet pas la connaissance innée<sup>436</sup>. Dès lors que les mouvements intérieurs de la réminiscence aristotélicienne ne trouvent rien et que la science ou la mémoire doivent être réacquises, c'est que ces dernières ne sont plus présentes au sein de l'âme. Pour Platon au contraire, que l'on reçoive ou non une aide extérieure lors de l'apprentissage, il n'en demeure pas moins que ce dernier sera toujours un acte de réminiscence et de ressouvenir d'une connaissance innée oubliée dont le fondement métaphysique se trouve dans les Idées vues et retenues dans l'âme avant la naissance.

Aristote affirme également dans cet extrait que la réminiscence peut effectuer plusieurs mouvements afin de trouver ce qu'elle cherche. Examinons donc en quoi elle est une série de mouvements.

#### **6.4 La réminiscence et les mouvements comme moyens**

##### *Les mouvements de la réminiscence*

En II 452a10-12, à la suite de sa deuxième considération sur la différence entre réapprentissage et réminiscence, Aristote affirme :

---

<sup>436</sup> Sorabji (2004, 37-40), critique précisément Aristote, qui tout en suivant Platon en considérant que se remémorer se faisait seul, ne laissait pas assez de place au « *memory-jogging* ». Voir au contraire Tricot (1951, 68 n. 4) qui note de manière intéressante sur la différence entre réminiscence et réapprentissage : « Quand le mouvement n'a pas sa source dans l'initiative du sujet lui-même, mais dans un secours venant de l'extérieur, on ne se trouve plus en présence d'un souvenir, car l'oubli est total. ». Voir aussi 65 n. 4, Tricot critiquant Ross quant au souvenir et à l'oubli. Voir aussi Bloch (2014, 208-209) sur le paradoxe de *Ménon* (*Ménon*, 81c5-82a6. Bloch réfère aussi au *Philèbe*, 34a10-c3) et (215) sur l'absence de mémoire inconsciente chez Aristote.



« Se souvenir (μεμνήσθαι), en effet, c'est avoir la puissance productrice de mouvements, et cela de telle sorte que l'on se meuve à pâtir de soi-même et des mouvements que l'on possède, comme on l'a dit. (τὸ γὰρ μεμνήσθαι ἐστὶ τὸ ἐνεῖναι δύνάμιν τὴν κινουσαν· τοῦτο δέ, ὥστ' ἐξ αὐτοῦ καὶ ὧν ἔχει κινήσεων κινήθῃναι, ὡσπερ εἴρηται.) Il faut en outre se donner un point de départ. (δεῖ δὲ λαβέσθαι ἀρχῆς·)»<sup>437</sup> (II 452a10-13)

Nous avons suggéré que μεμνήσθαι était un verbe neutre qui pouvait signifier tantôt mémoire, tantôt réminiscence<sup>438</sup>. Aristote décrit dans ce passage une distinction entre réminiscence et apprentissage, la première pouvant remonter aux souvenirs et aux connaissances par ses propres mouvements intérieurs. La deuxième partie de cette affirmation ne tient pas compte du fait que la mémoire comporte elle-même des mouvements, comme nous l'avons vu, mais des mouvements centrés sur la mémoire qui n'ont pas de fin extérieure au souvenir, la mémoire contemplant son propre objet lorsqu'elle est en acte. Il y aurait donc bien jonction entre mémoire et réminiscence à ce stade, mais parce que le verbe inclurait et les mouvements de réminiscence remontant d'un point de départ nécessaire, comme II 452a13 l'affirme, et les mouvements de mémoire se produisant une fois le point recherché atteint et la mémoire retrouvée par la recherche intellectuelle<sup>439</sup>. Sans cette coopération sensitive de la mémoire, la réminiscence ne parviendrait pas au souvenir, puisque comme nous l'avons vu, en elle-même, elle ne peut en être la réacquisition. Nous allons examiner les explications d'Aristote concernant les mouvements de réminiscence qui précèdent II 452a10-13 et qui permettront de mieux

---

<sup>437</sup> Traduction Morel, 2014. Bloch, 2007, 88, considère qu'il s'agit de la définition de la réminiscence en tant qu'activité et production de mouvements. Sorabji (2004, xviii) considère aussi la réminiscence comme mouvement.

<sup>438</sup> Voir Bloch 2007, 80-88 et 110-113 pour son interprétation qui considère qu'il s'agit de la définition de la réminiscence et de la synonymie de μεμνήσθαι et ἀναμνήσκεσθαι, car le premier signifierait le mouvement en vue du souvenir. Bloch (2007, 117-118) souligne la dimension passive de la mémoire en tant que πάθος ou disposition et l'aspect actif de la réminiscence : « *As already mentioned, memory and recollection belong to different faculties of the soul, viz. memory to the sensing soul and recollection to the rational soul, and Aristotle himself considers this of prime importance. Thus, memory is a state over which one has little or no control, (n. 252 That there are some possibilities of control is indicated by Mem. 451 a 12-14) while recollection is an active process of thought that may not always provide the desired result, but still one has extensive control over what is done. (n. 253 For some limitations of recollection imposed by bodily features, cf. Mem. 453 a 14-31)* ». Voir aussi Sorabji 2004, 94.

<sup>439</sup> Morel (2006, 80) insiste sur le mouvement dans la mémoire et la remémoration, présentant une analyse du mouvement au sein des deux fonctions.

comprendre sa conception des liens entre le fait de se remémorer et de se souvenir ainsi que le sens du verbe μεμνήσθαι.

Avant d'en venir à cette affirmation, Aristote avait auparavant expliqué en II 451b10-14 que la réminiscence était la capacité de se rendre d'un point à un autre à travers une succession de mouvements<sup>440</sup> :

« Les réminiscences arrivent quand tel mouvement vient naturellement après tel autre (συμβαίνουσι δ' αἱ ἀναμνήσεις ἐπειδὴ πέφυκεν ἡ κίνησις ἥδε γενέσθαι μετὰ τήνδε·). Si <cette succession> se produit par nécessité, il est clair que, lorsque l'on a éprouvé tel mouvement, on éprouvera tel autre mouvement (εἰ μὲν ἐξ ἀνάγκης, δῆλον ὡς ὅταν ἐκείνην κινηθῆ, τήνδε κινηθήσεται·). Si, en revanche, elle n'est pas le fait de la nécessité, mais de l'habitude, c'est dans la plupart des cas qu'on éprouvera le second mouvement. (εἰ δὲ μὴ ἐξ ἀνάγκης ἀλλ' ἔθει, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ κινηθήσεται.) »<sup>441</sup> (II 451b10-14)

Deux sortes de successions de mouvements sont possibles lorsque la réminiscence a lieu. La première sorte est celle qui a lieu parce que les points se suivent de manière nécessaire. On peut ici comprendre que la réminiscence porte sur une science acquise dont les connaissances constitutives comportent entre elles des liens nécessaires établis dans un ordre logique que la réminiscence doit suivre afin de remonter au point désiré par l'intellect<sup>442</sup>. Cet ordre déterminera ce qui doit suivre de même que ce qui doit le précéder.

La deuxième sorte de succession est celle qui a lieu par habitude<sup>443</sup>. Les points se suivant les uns les autres n'auront pas entre eux des liens de nécessité, de sorte que la réminiscence parviendra souvent<sup>444</sup> à remonter au point qu'elle souhaite rejoindre, sans toutefois que

---

<sup>440</sup> Voir Sorabji 2004, 39, 42 sur l'association d'idées. Sur II 451b10, Bloch (2007, 41 n. 26), considère qu'il ne s'agit pas de l'ordre dans lequel les objets sont survenus, mais de l'ordre établi par l'habitude.

<sup>441</sup> Traduction Morel, 2014.

<sup>442</sup> Voir Morel 2006, 137 n. 20 pour l'explication de la réminiscence par nécessité.

<sup>443</sup> Morel 1997, 136 : les mouvements de la réminiscence peuvent être habituels ou de nécessité. Voir aussi Morel 2007, 67.

<sup>444</sup> Voir Morel, 1997, 139 pour une discussion sur le fait que l'habitude soit de l'ordre du souvent et la comparaison avec le processus de la nature. Bloch (2007, 73) considère que la réminiscence est une habitude lorsqu'on établit naturellement une série de mouvements qu'on se remémore de manière répétitive. Annas (1992, 307) mentionne que dans le *De memoria*, la rétention du souvenir ne dépend pas de moi, mais de mon corps, tandis que la réminiscence offre la possibilité d'amélioration grâce à l'effort et à l'habitude.

l'ordre qu'elle suit n'en soit un établi par la nécessité. Aristote poursuit sa discussion sur la réminiscence fondée sur une succession habituelle :

« Il arrive toutefois que l'on s'habitue mieux à certains mouvements en une seule fois qu'à certains autres éprouvés plusieurs fois (συμβαίνει δ' ἐνίας ἅπαξ ἐθισθῆναι μᾶλλον ἢ ἐτέρας πολλάκις κινουμένων·). C'est pourquoi nous nous souvenons (μνημονεύειν) mieux de certaines vues une seule fois, que d'autres vues plusieurs fois. » II 451b14-16

Aristote explique un phénomène se produisant parfois, soit le fait que l'on se souvienne immédiatement mieux de certaines choses que d'autres vues à plusieurs reprises. C'est ici du souvenir dont il s'agit (μνημονεύειν), ce qui montre encore le lien entre mémoire et réminiscence. L'habitude donne lieu immédiatement au souvenir qui autrement n'est atteint qu'à la suite de plusieurs fois, affirme Aristote. Sans doute s'agit-il de la mémorisation, grâce aux mouvements de réminiscence, d'une chose. Parfois on se souviendra d'une chose immédiatement, tandis que dans d'autres cas, l'habitude n'étant pas créée, il faudra répéter le mouvement vers le souvenir à plusieurs reprises afin d'en avoir effectivement la mémoire. On reconnaît par ailleurs ici le processus du soin de la mémoire décrit en I 451a12-14, soit celui de contempler à répétition l'icône en tant qu'icône. Aristote en vient alors à expliciter le processus ayant lieu lorsque l'on se remémore :

« Quand donc nous faisons acte de réminiscence, nous sommes mus par certains mouvements antérieurs, jusqu'à ce que nous ayons éprouvé le mouvement après lequel le mouvement en question a pris l'habitude de se produire. C'est pour cette raison que nous pourchassons le successeur immédiat, en procédant mentalement à partir du moment présent ou de quelque autre <moment>, et à partir du semblable, du contraire ou du voisin. Voilà ce qui produit la réminiscence (ἀνάμνησις). » (II 451b16-20)

La réminiscence se produit grâce à des mouvements précédents qui permettent de remonter et de se produire jusqu'à tant de se rendre au mouvement survenant après le mouvement habituel. L'objectif n'est pas d'en rester au mouvement habituel, mais de passer au mouvement qui le suit.

Puisque la réminiscence passe d'un mouvement à celui qui le suit, le moyen employé afin de la faire est de l'ordre d'une opération intellectuelle qui recherche le point suivant immédiatement un autre à partir soit du moment présent ou d'un autre, soit en procédant à partir d'un point semblable, soit d'un point contraire vers un autre ou d'un point voisin au voisin<sup>445</sup>. Ces points de repère permettent d'effectuer plusieurs mouvements qui soit sont identiques soit surviennent en même temps ou comprennent en eux certains des mouvements à accomplir afin de trouver la fin recherchée :

« En effet, les mouvements que <déterminent ces points d'appui> sont les uns identiques <au mouvement visé>, les autres simultanés ; d'autres en contiennent une partie, de sorte qu'après celle-ci il ne reste que peu de mouvements à effectuer. (αἰ γὰρ κινήσεις τούτων τῶν μὲν αἰ αὐταί, τῶν δ' ἅμα, τῶν δὲ μέρος ἔχουσιν, ὥστε τὸ λοιπὸν μικρὸν ὁ ἐκινήθη μετ' ἐκεῖνο.)

On recherche donc de cette façon et, même sans rechercher, on se remémore de la même manière, chaque fois que le mouvement en question se produit après un autre. (ζητοῦσι μὲν οὖν οὕτω, καὶ μὴ ζητοῦντες δ' οὕτως ἀναμιμνήσκονται, ὅταν μεθ' ἑτέραν κινήσιν ἐκείνη γένηται.) Dans la plupart des cas, ce mouvement se produit quand se sont produits d'autres mouvements tels que nous avons dit. (ὡς δὲ τὰ πολλὰ ἐτέρων γενομένων κινήσεων οἷον εἶπομεν ἐγένετο ἐκείνη) »<sup>446</sup> (II 451b20-25)

C'est ainsi, affirme Aristote, que l'on effectue la recherche de réminiscence. L'habitude joue encore ici un rôle, car une fois ces mouvements devenus habituels, la réminiscence semble pouvoir se produire d'elle-même sans qu'il soit nécessaire de rechercher chaque chose dont on souhaite se remémorer<sup>447</sup>. Ainsi, le mouvement qui donne lieu à la remémoration survient généralement après de tels mouvements.

En ce qu'elle comporte divers mouvements, la réminiscence est donc un acte de pensée similaire à une recherche ou à un syllogisme, mais qui peut aller dans diverses directions selon le chemin emprunté pour se rendre à son but et le mouvement choisi afin de l'atteindre; en ce sens, la réminiscence est un syllogisme qui peut, à partir d'un point, savoir

---

<sup>445</sup> Voir Sorabji 2004, 45 sur ces trois lois de la réminiscence.

<sup>446</sup> Traduction Morel 2014.

<sup>447</sup> Selon Morel (1997, 132) l'habitude est une disposition stable.

quel mouvement emprunter afin de retrouver soit son semblable, soit son voisin, soit son contraire.

Aristote passe ensuite à l'examen du fonctionnement de la réminiscence qui est le même selon que l'on se remémore un point éloigné, qui requiert de nombreux mouvements, ou un point rapproché. Le principe permettant de passer d'un point à un autre étant le même dans les deux cas, il se penche par conséquent sur la manière dont la réminiscence peut passer d'un point au suivant :

« Il faut en outre examiner la manière dont on s'est rappelé (πῶς μεμνήμεθα), non pas ce qui est éloigné, mais ce qui est rapproché, car il est clair que le procédé est identique<sup>448</sup>. Du fait de l'habitude, en effet, les mouvements se suivent les uns les autres, tel mouvement après tel autre. Dès lors, chaque fois que l'on voudra faire acte de réminiscence (ἀναμνήσκεσθαι βούληται), on procédera ainsi : on cherchera à saisir un point de départ du mouvement après lequel <le mouvement en question> se réalisera (ζητήσει λαβεῖν ἀρχὴν κινήσεως, μεθ' ἧν ἐκείνη ἔσται.). C'est pourquoi, à partir d'un point de départ, les réminiscences se produisent plus vite et mieux (διὸ τάχιστα καὶ κάλλιστα γίνονται ἀπ' ἀρχῆς αἱ ἀναμνήσεις.). En effet, de même que les choses se succèdent immédiatement les unes aux autres, de même font aussi les mouvements. Aussi est-il aisé de se rappeler les choses qui présentent un certain ordre, comme les objets mathématiques, alors que les autres choses on se les rappelle mal et avec peine. (καὶ ἔστιν εὐμνημόνευτα ὅσα τάξιν τινὰ ἔχει, ὥσπερ τὰ μαθήματα· τὰ δὲ φαύλως καὶ χαλεπῶς.) » (II 451b25-452a4)

L'habitude explique que les mouvements se succèdent. Pour cette raison, afin de se remémorer, le point duquel on partira permettra d'effectuer le mouvement vers ce que l'on recherche, comme si le mouvement se faisait alors de lui-même et rapidement. Tout comme les choses se succèdent dans un ordre, de même se succèdent les mouvements. Le passage de point en point et de mouvement en mouvement qui se fera selon cet ordre sera d'autant plus facile qu'il suivra la succession de points, autrement dit la succession naturelle des mouvements et de leur enchaînement. C'est pourquoi certaines choses facilitent le

---

<sup>448</sup> Mugnier 1953 : « Je parle de la succession des choses sans recherche et sans réminiscence », traduisant ainsi [λέγω δὲ τὸ ἐφεξῆς οὐ προζητήσας οὐδ' ἀναμνησθεῖς.]. Bloch 2007 : [λέγει δὲ τὸ ἐφεξῆς οὐ προζητήσας οὐδ' ἀναμνησθεῖς.] Bloch signale que le texte est probablement corrompu. La phrase ne concorde de fait pas avec la discussion de ce paragraphe.

souvenir, car elles appartiennent à un ordre, comme les mathématiques. Au contraire, les choses sans ordre sont difficiles à mémoriser et il est pénible de s'en rappeler. Ici encore, on constate qu'Aristote considère que la mémoire a lieu lorsque les mouvements se font bien.

En plus du fait de posséder en soi un point de départ supplémentaire à l'apprentissage, comme nous l'avons vu, réminiscence et réapprentissage se distinguent du fait que par des mouvements qui se succèdent, la réminiscence parvient à donner le souvenir de ce qu'elle recherchait (II 452a5-12). On peut provoquer de nombreux et divers mouvements en soi qui finissent par arriver au point recherché et qui donnent alors accès à l'objectif. La réminiscence a donc la capacité de lancer une recherche aussi vaste que diversifiée et de considérer plusieurs points les uns à la suite des autres. Le souvenir acquis grâce à la réminiscence englobe plusieurs points reliés entre eux par différents mouvements successifs et c'est également l'ensemble de ces connexions que la réminiscence permet d'avoir.

### *La réminiscence et les lieux communs*

Si l'on souhaite apprendre une plaidoirie, la réminiscence va être capable de relier entre elles chacune des phrases, chacune des sections et chacune des parties. Tandis que la mémoire aura pour objet le fait d'avoir appris, la perception des circonstances lors de l'apprentissage, et même le contenu de la plaidoirie apprise qu'elle unifiera en un seul souvenir, la réminiscence aura quant à elle la capacité de mémoriser les parties et le tout et de les relier afin de rappeler ce qu'on souhaite réciter. Ceci sera possible grâce aux mouvements qui permettront de se diriger de point en point, ayant eu un point de départ et un ordre de succession à suivre, ce point de départ pouvant être un *topos*<sup>449</sup> :

« Il faut en outre se donner un point de départ. C'est pourquoi il semble parfois que la réminiscence s'exerce à partir de lieux communs (διὸ ἀπὸ τόπων δοκοῦσιν ἀναμνήσκεσθαι ἐνίοτε.). La cause en est que l'on passe rapidement d'une chose à l'autre, comme du lait au blanc, du blanc à l'air, de celui-ci à l'humide, à partir

---

<sup>449</sup> Sorabji 2004, 104.

duquel on s'est souvenu (ἐμνήσθη) de l'automne, si c'est la saison que l'on cherche (ταύτην ἐπιζητῶν τὴν ὥραν). » II 452a12-16

Comme nous l'avons vu, un point duquel on fait partir le mouvement intellectuel vers un autre point recherché est nécessaire et les mouvements de la réminiscence se font du voisin au voisin, du semblable au semblable, ou du contraire au contraire. Le mouvement de contraire à contraire n'est cependant pas celui d'une altération d'un contraire par son autre contraire. Le mouvement de remémoration, en tant que celle-ci est comme une délibération et une recherche, est un passage d'un point à un autre au sein d'une série dans laquelle ces points se succèdent. Ces mouvements se comprennent comme des directions possibles que le mouvement intellectuel doit emprunter pour parvenir de certains souvenirs à d'autres.

C'est ce qu'Aristote explique à l'aide d'un lieu commun que peut prendre la réminiscence pour s'effectuer et parvenir à un autre point. Ainsi, le lait et le blanc sont semblables du fait qu'ils sont tous deux blancs, et leur similarité permet donc d'effectuer un déplacement de l'un vers l'autre lorsque le premier des deux vient à l'esprit.

Les mnémonistes employaient précisément de telles techniques, et le blanc est un exemple célèbre de rappel d'un souvenir d'un objet grâce à un autre<sup>450</sup>. Le blanc permet de rappeler l'air, sans doute parce qu'Aristote considère également que ce dernier est blanc<sup>451</sup>. Ici encore, le mouvement de réminiscence s'effectue grâce à la similarité entre les deux choses, quoi que cette similarité puisse sembler plus éloignée. À son tour, l'air permet de se rappeler de l'humide, qui est à la fois similaire si l'on pense au fait que l'air peut être humide, et contraire si on considère que l'humidité contient de l'eau qui est le contraire de l'air. Deux mouvements seraient donc possibles dans ce cas : l'un prenant la voie de la similarité, l'autre celle des contraires. Enfin, l'humide permet de se remémorer l'automne, sans doute parce que cette saison est moins sèche que d'autres. La similarité est également employée en cette occurrence. Si on considère que la séquence de réminiscence consisterait en la remémoration de l'automne grâce au lait, on comprend alors que le principal lien est

---

<sup>450</sup> Voir Sorabji 2004, 3-4, 105 sur les procédés mnémoniques de la *Rhetorica ad Herennium* ; Yates (2014, 45-46) explique qu'Aristote était au courant de l'emploi des lieux de mémoire. C'est pourquoi selon Aristote les gens prennent des *loci*. Bloch (2007, 43 n. 29) doute qu'il s'agisse de la conception habituelle des *loci*. Voir aussi son commentaire sur la définition de la réminiscence et la technique permettant d'y parvenir, (73).

<sup>451</sup> Sorabji 2004 104-105 ; Nikulin 2015, 67.

celui de la similarité qu'ont entre eux les objets énumérés. La réminiscence combine ces divers mouvements de similarité en similarité avec un mouvement d'un point possédant un contraire, montrant par là son aisance à maîtriser ces divers raisonnements : le lait est similaire au blanc, le blanc est similaire à l'air, l'air est similaire et est le contraire de l'humidité, l'humidité est similaire à l'automne. Donc en pensant au lait, on se remémore l'automne.

De manière intéressante, la réminiscence doit déjà avoir effectué une association d'idées entre le lait et l'automne afin de créer le chemin allant du « lait au blanc, du blanc à l'air, de celui-ci à l'humide, à partir duquel on s'est souvenu de l'automne »<sup>452</sup>. Ce choix semble reposer sur les mouvements qu'elle peut emprunter, que Sorabji nomme les trois lois de la réminiscence, qui sont donc comme nous venons de le voir le semblable, le voisin et le contraire. En suivant ces lois et en ayant choisi un point de départ qu'elle connaît comme leur étant conforme, la réminiscence aura déterminé le meilleur moyen de parvenir à sa fin, en l'occurrence l'automne. Pour ce faire, elle aura créé l'association d'idée première entre lait et automne, et d'autres associations d'idées intermédiaires entre les points menant jusqu'à la remémoration.

### *Le moyen terme*

Aristote en vient alors à aborder un autre moyen qui permet d'atteindre la fin de la remémoration, celui du moyen terme<sup>453</sup> :

« En général, en toutes choses, le moyen terme vaut lui aussi comme un point de départ. En effet, si l'on n'a pas <de souvenir> avant <d'arriver au moyen terme>, lorsqu'on y arrive, on se souviendra (μνησθήσεται). Sinon il n'y a plus aucun point de départ. Par exemple, supposons que l'on pense à des choses désignées par les lettres Α, Β, Γ, Δ, Ε, Ζ, Η, Θ, Ι<sup>454</sup>. S'il n'y a pas de souvenir en Ι (εἰ γὰρ μὴ ἐπὶ τοῦ Ι μὲμνηται)<sup>455</sup>, il y aura souvenir en Ε (ἐπὶ τοῦ Ε μνησθήσεται), car à partir de là on

<sup>452</sup> Traduction Morel 2014. Voir Morel 2006, 68-69. Voir Sorabji 2004, 105.

<sup>453</sup> Sorabji 2004, 31.

<sup>454</sup> Voir Bloch 2007, II 452a17-24 « ΑΒΓΔΕΖΗΘΙ ΑΒΓΔΕΖΗΘ {Ι} Ross ».

<sup>455</sup> Texte établi par Ross 1955. εἰ γὰρ μὴ ἐπὶ τοῦ Θ μὲμνηται, ἐπὶ τοῦ Ζ μνησθήσεται, Bloch 2007.



peut se mouvoir dans les deux sens, aussi bien en direction de  $\Delta$  qu'en direction de Z. Mais si le terme recherché n'est pas un de ceux-là, en allant en  $\Gamma$  on se souviendra (*μνησθήσεται*) de ce que l'on cherchait, dans le cas où il s'agit de A ou de B. Si ce n'est ni l'un ni l'autre, on se souviendra en allant en H, et ainsi de suite. »<sup>456</sup> (II 452a17-24)

Le point de départ peut aussi être le milieu d'une série (II 452a12)<sup>457</sup>. Le milieu permet le rappel dans les cas où l'agent aurait auparavant été incapable de le faire, la raison étant qu'il permet d'être mû dans chacune des deux directions de la série à partir du milieu. L'alphabet est un exemple qui illustre bien les différentes directions possibles de même que le fait de retrouver un souvenir à l'aide de l'objet précédant dans une série. Ceci signifie que la réminiscence permet un certain travail lorsque l'objet ne se présente pas d'emblée à l'esprit<sup>458</sup>. Le fait de partir du moyen terme donne un indice quant à ce qui lui succède dans la série et permet ainsi de retrouver tant A que I en partant d'E. On constate également l'importance de l'ordre pour le travail intellectuel de la réminiscence, car il lui permet de se repérer et de passer au point suivant dans une série grâce au point voisin de celui recherché. L'ordre représente à la fois la possibilité d'enchaîner des mouvements de réminiscence qui sont des sauts logiques, des passages de points éloignés à travers des mouvements empruntant la voie du point voisin et de partir de n'importe quel point afin de retrouver le suivant.

Aristote réitère que la réminiscence peut devoir effectuer plusieurs mouvements afin d'atteindre le point souhaité<sup>459</sup> :

« Il arrive d'autre part qu'à partir d'un même point l'on se souviene *μνησθῆναι* dans certains cas et pas dans d'autres, pour cette raison que, à partir du même point de départ, il est possible de se mouvoir dans plusieurs directions comme à partir de  $\Gamma$  l'on peut se mouvoir vers B ou bien vers  $\Delta$ . Si donc on effectue le mouvement depuis longtemps, on se meut dans la direction la plus habituelle, car l'habitude finit par être comme une nature (*ὡσπερ γὰρ φύσις ἤδη τὸ ἔθος*). C'est pourquoi nous nous remémorons rapidement les choses auxquelles nous pensons souvent (*διὸ ἅ πολλάκις ἐννοοῦμεν, ταχὺ ἀναμνησκόμεθα*). De même en effet que, par nature, telle chose vient après telle autre, de même en va-t-il sous l'effet de l'acte. En outre,

---

<sup>456</sup> Traduction Morel, 2014.

<sup>457</sup> Sorabji 2004, 31.

<sup>458</sup> Sorabji 2004, 37-40.

<sup>459</sup> Voir Bloch 2007, 41 n. 28.

ce qui arrive souvent produit une nature. (ὥσπερ γὰρ φύσει τόδε μετὰ τόδε ἐστίν, οὕτω καὶ ἐνεργεία· τὸ δὲ πολλάκις φύσιν ποιεῖ.) » (II 452a24-30)

Il est possible d'être mû dans plusieurs directions, et il en résulte que le souvenir ne survient que sporadiquement, lorsque la bonne direction est prise et mène au point recherché dans la série. Aristote revient sur la question de l'habitude, considérant qu'elle joue un grand rôle dans la réminiscence. Tout comme les choses possèdent un ordre naturel, l'habitude et la fréquence instaurent un ordre et créent une nature (II 452a26-b5). Ainsi, une voie de mouvement effectuée depuis longtemps est plus habituelle et la réminiscence vient plus facilement, l'habitude devenant « comme une nature »<sup>460</sup>. L'habitude explique également que l'on fasse plus rapidement la réminiscence de choses auxquelles on pense souvent. Par conséquent, les mouvements de réminiscence, s'ils sont fréquents, créent à leur tour leurs propres habitudes. De même que les choses se succèdent naturellement, de même, affirme Aristote, « en va-t-il sous l'effet de l'acte » (II 452a30). Sous l'effet de l'acte de réminiscence se produit une habitude et une mémoire qui paraît naturelle une fois les mouvements de réminiscence accomplis<sup>461</sup>.

L'habitude ne fait toutefois pas que faciliter la réminiscence, elle peut aussi faire en sorte qu'elle se trompe de chemin dans son mouvement, tout comme la nature et la fortune peuvent produire leurs contraires, quoique l'habitude se distingue de ces dernières :

« Mais de même que, (452b1) parmi les <événements> qui se produisent par nature, certains sont aussi contre nature et d'autres encore selon la fortune (τύχης), de même, et à plus forte raison, en va-t-il ainsi pour les <événements> qui relèvent de l'habitude (ἔθος), <événements> auxquels la nature (φύσις) n'appartient assurément pas de la même manière. C'est pourquoi l'on est quelquefois mû dans une direction, mais quelquefois aussi dans une autre, ce qui est le cas lorsque quelque chose nous

---

<sup>460</sup> Voir King 2009, 97 et 74 n. 318. Morel (2000, 42) soulignant le caractère psychologique des *Parva Naturalia*, affirme au sujet de l'imagination et de l'habitude : « Nous ne quittons pas pour autant la psychologie. Mieux encore, nous rencontrons ici un trait caractéristique des *PN*, qui portent une attention particulière aux mouvements internes du vivant, aux effets et relais du principe vital et des impressions sensibles. L'imagination y est donc d'abord perçue comme un type particulier de mouvement et comme une capacité d'association des mouvements en séries. La spontanéité associative de la φαντασία, qui se manifeste notamment dans l'habitude mnémonique, dont la régularité égale presque la régularité naturelle (452a27-28 *De memoria*), lui confère un caractère mécanique qu'une perspective strictement finaliste risquerait d'occulter ». Voir aussi Sorabji 2004, 107.

<sup>461</sup> Morel 1997, 135, montre que l'habitude résulte d'efforts de remémoration.

détourne de la première direction vers la seconde. C'est encore pour cette raison que, (452b5) lorsque nous devons nous rappeler un nom (διὰ τοῦτο καὶ ὅταν δέη ὄνομα μνημονεῦσαι), si nous connaissons un terme semblable, en le prononçant, nous nous exprimons de manière impropre. Voilà donc comment se produit la réminiscence. (τὸ μὲν οὖν ἀναμνησκεισθαι τοῦτον συμβαίνει τὸν τρόπον). »<sup>462</sup> (II 452a30-b7)

Quelque chose peut aussi détourner la réminiscence habituelle de sa première direction, de sorte qu'elle en emprunte une seconde qui lui fait commettre une erreur, comme lorsque l'on mélange le nom recherché avec un nom semblable qui est proche, mais faux (II 452b1-6), l'erreur étant due au fait d'avoir atteint le mauvais point semblable<sup>463</sup>.

## 6.5 Distinction entre mémoire et réminiscence

### *Temps et réminiscence*

Aristote en vient ensuite à traiter du temps, alors qu'il continue d'expliquer en quoi consiste le processus de réminiscence de point en point au sein d'une série :

« Le plus important, toutefois, c'est la nécessité de connaître (γνωρίζειν) le temps (δεῖ τὸν χρόνον), qu'on le mesure ou qu'il reste indéterminé. Il faut alors qu'il ait quelque chose grâce à quoi l'on juge de sa longueur et de sa brièveté. Il en va, logiquement, comme pour les grandeurs. On pense en effet, des objets de grande taille et éloignés non pas en étirant la réflexion jusqu'à eux, comme certains le disent à propos de la vue (et, de fait, on pensera de la même manière des objets qui n'existent pas), mais par un mouvement proportionné. On retrouve en effet dans celui-ci les mêmes figures et mouvements <que dans ces objets>. Quelle différence y aura-t-il alors, quand on pense de grands objets, entre penser ceux-ci et penser de petits objets ? En effet, les objets internes sont tous plus petits et proportionnés. Peut-être est-il possible de saisir les distances de la même manière que les formes <extérieures>, pour lesquelles nous nous représentons en nous-mêmes une autre forme, proportionnelle à la première. De même donc, si l'on se meut selon les <lignes> AB et BE, on produit la ligne ΓΔ, car ΑΓ et ΓΔ sont proportionnées <respectivement à AB et BE>. Pourquoi donc produit-on <la ligne> ΓΔ plutôt que <la ligne> ΖΗ ? Ou bien ne faut-il pas dire que ce que ΑΓ est à ΑΒ, Θ l'est à Ι ? Ces mouvements s'effectuent donc simultanément. Si l'on veut penser (βούληται νοῆσαι) <la ligne> ΖΗ, on pense de la même manière (ὁμοίως νοεῖ) à ΒΕ, mais

---

<sup>462</sup> Traduction Morel, 2014.

<sup>463</sup> Voir aussi Sorabji 2004, 96-99, 107.

plutôt que de penser ΘΙ, on pense ΚΛ, car ces deux dernières <lignes> sont l'une à l'autre ce que ΖΑ est à ΒΑ. » (II 452b8-24)

Le passage n'est pas sans évoquer le chapitre I, lorsqu'Aristote discute des grandeurs après avoir affirmé qu'il n'y a pas mémoire sans notion du temps. Si on considère un laps de temps plus ou moins long, de même que des grandeurs plus ou moins grandes, la pensée ne s'étend pas vers ces grandeurs ni dans le temps, comme certains prétendent que la vue s'étend en fonction des objets qu'elle voit<sup>464</sup>. En les pensant, on les conçoit en conservant les mêmes proportions. Tout comme la pensée est capable de saisir la distance et l'éloignement entre des points, elle peut saisir cette distance sur le plan temporel. Saisissant les distances entre ΑΒ, ΒΕ, elle saisira aussi le mouvement entre ces lettres, et donc le temps, les deux étant liés comme nous l'avons vu. Cette connaissance du temps, tout en étant intellectuelle, sera dépendante du composé corps-âme et de la notion sensible du temps.

Les mouvements de réminiscence doivent cependant être synchronisés avec le mouvement de la mémoire afin qu'il y ait souvenir :

« Quand donc se produisent à la fois le mouvement propre de la chose et celui du temps, alors on fait acte de mémoire (ὅταν οὖν ἅμα ἢ τε τοῦ πράγματος γίγνηται κίνησις καὶ ἡ τοῦ χρόνου, τότε τῇ μνήμῃ ἐνεργεῖ.). Mais si l'on croit que cela se produit alors qu'en fait ce n'est pas le cas, on croit se souvenir (οἶεται μνημονεύειν), car rien n'empêche que l'on se trompe et que l'on pense se souvenir alors qu'on ne se souvient pas (καὶ δοκεῖν μνημονεύειν μὴ μνημονεύοντα). Inversement, lorsqu'on fait acte de mémoire, il n'est pas possible de ne pas en avoir conscience et de ne pas s'apercevoir que l'on se souvient (ἐνεργοῦντα δὲ τῇ μνήμῃ μὴ οἶσθαι ἀλλὰ λανθάνειν μεμνημένον οὐκ ἔστιν·). Car c'est en cela même que consiste le fait de se souvenir (τοῦτο γὰρ ἦν αὐτὸ τὸ μεμνησθαι). Mais, si le mouvement de la chose se produit séparément de celui du temps ou celui-ci séparément de celui-là, il n'y a pas souvenir (ἀλλ' ἐὰν ἡ τοῦ πράγματος γένηται χωρὶς τῆς τοῦ χρόνου ἢ αὕτη ἐκείνης, οὐ μέμνηται.). Le mouvement du temps est d'ailleurs de deux sortes, tantôt on ne se souvient pas du temps écoulé par sa mesure (453a1) (par exemple, qu'on a fait quelque chose il y a deux jours), tantôt on s'en souvient en le mesurant. Cependant on se souvient sans pourtant savoir quand <l'événement> s'est produit, quand on ne connaît pas l'exacte quantité de temps écoulé (ὅτε μὲν γὰρ μέτρῳ οὐ μέμνηται αὐτόν, οἷον ὅτι τρίτῃ ἡμέρᾳ ὀδήποτε ἐποίησεν, ὅτε δὲ καὶ μέτρῳ· ἀλλὰ

---

<sup>464</sup> Voir King 2009, 66.

μέμνηται καὶ ἐὰν μὴ μέτρῳ. εἰώθασι δὲ λέγειν ὅτι μέμνηται μὲν, πότε μέντοι οὐκ ἴσασιν, ὅταν μὴ γνωρίζωσι τοῦ πότε τὸ ποσὸν μέτρῳ).»<sup>465</sup> (II 452b24-453a4)

En II 452a1, Aristote expliquait que la réminiscence se produisait par mouvements successifs remontant à l'origine rapidement, les choses se succédant au sein d'un ordre, ce pour quoi un ordre mathématique était plus facile à se remémorer que ce qui était en désordre<sup>466</sup>. En II 452b24, lorsqu'Aristote discute du mouvement de la chose, c'est bien du processus de la réminiscence dont il discute et de ses mouvements remontant vers un objet recherché<sup>467</sup>.

Quant au mouvement du temps, nous avons vu que la notion de l'antérieur était appliquée par la mémoire à ses objets. Il s'agirait donc ici du mouvement de la mémoire ressentant l'antériorité de son objet. Si donc le mouvement final de la réminiscence vers l'objet et le mouvement de mémoire relativement à ce dernier en tant que souvenir surviennent séparément, la mémoire ne s'actualisera pas dans l'âme. C'est bien le mot *μνήμη* ainsi que le verbe *μνημονεύειν* qui sont ici employés, Aristote affirmant que lorsque l'on fait acte de mémoire, il n'est pas possible de ne pas s'en apercevoir, et que cela est précisément ce en quoi consiste le fait de se souvenir, le verbe *μηνῆσθαι* étant ici de nouveau employé comme pour réunir la réminiscence et la mémoire<sup>468</sup>.

II 452b24-453a4 porte ainsi sur la mémoire lorsqu'elle entre en lien avec la réminiscence. La réminiscence effectue la recherche d'un objet de souvenir en lançant un mouvement et en ayant pour principe de rechercher l'antériorité, c'est-à-dire un ordre logique dans lequel certains points en précèdent d'autres qui les suivent.

Le mouvement du temps est celui de la mémoire qui porte sur le passé. Cette recherche de la réminiscence permet alors d'atteindre l'objet recherché et de parvenir à la fin recherchée, la mémoire. La mémoire pour sa part actualise le souvenir, car celui-ci est une affection sensible qui réfère au passé temporel que seule la mémoire peut activer. Si la réminiscence

---

<sup>465</sup> Traduction Morel 2014.

<sup>466</sup> Bloch (2007, 41, n. 27) explique qu'il s'agit d'un mouvement intérieur. Comme nous l'avons vu, mouvement peut aussi signifier changement. En l'occurrence il s'agirait d'un changement d'une sensation ou d'un état pour un autre en se replongeant dans un état donnant une représentation du passé. Voir Morel 2006, 69, 80.

<sup>467</sup> Voir Sorabji 2004, 106.

<sup>468</sup> Sorabji 2004, 1, sur le fait que *μηνῆσθαι* c'est un verbe de mémoire.

a trouvé l'objet en question, seule la mémoire peut l'activer sur le plan temporel, en tant que ce qui réfère au passé.

Aristote mentionne ici la possibilité de se tromper en croyant que l'on se souvient alors que l'on ne se souvient pas. L'erreur en l'occurrence porte sur le fait de croire que l'on se souvient alors que l'on ne se souvient pas. Dans ce cas, l'erreur survient parce que la mémoire ne s'est pas actualisée. Au chapitre I, Aristote avait mentionné le doute quant au fait de se souvenir véritablement ou non et il avait également évoqué les faux souvenirs. En l'occurrence, l'erreur en est une autre et consiste en l'absence de simultanéité entre le mouvement de la réminiscence et le mouvement de mémoire, ce qui résulte dans le fait que la mémoire ne s'active pas. Ceci signifie également que la réminiscence d'une chose est complétée lorsque la mémoire de cette chose s'actualise. La réminiscence a besoin que la mémoire se souvienne lorsqu'elle parvient à l'objet recherché. Lorsque la mémoire s'actualise, affirme Aristote, il n'est pas possible de ne pas s'apercevoir que l'on se souvient, car c'est en cela que consiste le fait de se remémorer et de se souvenir (μεμνήσθαι).

## 6.6 Réminiscence, humeurs et corporalité

Après avoir expliqué que la réminiscence n'appartenait qu'aux humains parce qu'ils ont la délibération et parce qu'elle est comme une recherche et un syllogisme, Aristote affirme que l'affection recherchée est corporelle. En effet, certaines personnes sont dérangées lorsqu'elles ne peuvent faire la réminiscence, même si elles concentrent leur pensée. Elles continuent d'être dérangées quand elles ne tentent plus de se remémorer une chose. C'est surtout le cas pour les mélancoliques<sup>469</sup> :

« Que l'affection <en question> soit quelque chose de corporel et que la réminiscence soit la recherche d'une image dans quelque chose <de corporel> (ὅτι δ' ἐστὶ σωματικόν τὸ πάθος, καὶ ἡ ἀνάμνησις ζήτησις ἐν τοιούτῳ φαντάσματος<sup>470</sup>)

<sup>469</sup> Voir Yates 2014, 80 sur la théorie des humeurs.

<sup>470</sup> Mugnier 1953. Bloch 2007, suit Michel d'Éphèse (1903, 38, 17), Ὅτι δὲ σωματικόν τι τὸ πάθος καὶ ἡ ἀνάμνησις ζήτησις (17n) ἐν τοιούτῳ φαντάσματος.

nous en avons une preuve avec le trouble qu'éprouvent certains <individus> lorsqu'ils ne parviennent pas à se remémorer (μη δύνωνται ἀναμνησθῆναι) quelque chose malgré un effort de réflexion intense (διάνοιαν); et ils n'en demeurent pas moins troublés lors même qu'ils ne s'emploient plus à se remémorer (καὶ οὐκέτ' ἐπιχειροῦντας ἀναμνήσκεσθαι οὐδὲν ἤττον). C'est surtout le cas des mélancoliques, car ce sont ces gens-là que les images φαντάσματα meuvent au plus haut point. La raison qui fait que l'acte de réminiscence échappe à leur contrôle est la suivante : de même que, lorsqu'on lance quelque chose, il n'est plus en notre pouvoir de l'arrêter, de même aussi, celui qui se remémore et pourchasse <un souvenir> meut quelque chose de corporel où réside l'affection. (αἴτιον δὲ τοῦ μη ἐπ' αὐτοῖς εἶναι τὸ ἀναμνήσκεσθαι, ὅτι καθάπερ τοῖς βάλλουσιν οὐκέτι ἐπ' αὐτοῖς τὸ στῆσαι, οὕτω καὶ ὁ ἀναμνησκόμενος καὶ θηρεύων σωματικόν τι κινεῖ, ἐν ᾧ τὸ πάθος.)» (II 453a15-23)

Comment concilier le fait que la réminiscence n'appartienne qu'aux hommes, qu'elle soit un syllogisme et exige la délibération, mais qu'elle soit aussi une recherche d'une affection et d'une image dans le corps<sup>471</sup> ? Même en tant qu'intellectuelle, la réminiscence n'est cependant pas un pur acte du νοῦς. En tant que délibération, la réminiscence sera donc comme une recherche de moyens relativement aux images et aux objets de mémoire afin d'atteindre un but intellectuel. Ses moyens impliqueront toutefois une recherche des images qui sont quant à elles au sein de l'âme sensitive.

Un passage s'effectue donc de la description du processus intellectuel de la réminiscence et la manière dont il entre en lien avec le sensible. Ce fonctionnement est décrit par la négative : c'est le fait que les blocages de réminiscence existent chez certaines personnes affectées par des humeurs ou ayant certains états physiologiques qui montre que sa recherche et ses mouvements portent sur les φάντασματα, ces derniers étant de la sensation qui elle-même appartient au composé corps-âme.

Aristote compare la réminiscence au fait de lancer une chose que l'on ne peut plus contrôler une fois qu'elle est jetée, car la réminiscence meut « quelque chose de corporel », pour reprendre la traduction de Morel, où est localisée l'affection. Ce quelque chose de corporel est ce à travers quoi se produisent les processus psychologiques auxquels la mémoire

---

<sup>471</sup> Voir Sorabji (2004, 112-114) sur les aspects physiologiques de la réminiscence et sur le fait que mélancolique ne signifie pas ici tristesse, mais bile noire. Voir aussi Bloch (2007, 65), qui considère que les images ont un aspect physique.

appartient. Ainsi, l'exercice intellectuel de la réminiscence peut provoquer le mouvement du composé corps-âme au sein de la faculté sensible première en raison d'un certain contrôle de la réminiscence, ce contrôle se limitant toutefois à la puissance d'initier un tel mouvement, mais ne pouvant pas l'arrêter. La réminiscence provoque en effet des mouvements sensitifs qui ont des effets sur le corps et sont eux-mêmes affectés par le corps dans ce processus et ce fonctionnement de recherche des φάντασματα de mémoire.

Mais ce qui est cohérent est que l'affection soit dans le corps et que la recherche de la réminiscence concerne l'affection ait donc lieu dans la sensation et le composé corps-âme. La réminiscence lance donc un mouvement de recherche des images<sup>472</sup> qui a lieu dans le composé corps-âme et qui, malgré un effort de la διάνοια, ne peut être arrêté une fois lancé, les personnes demeurant perturbées. Une fois que la réminiscence a eu lieu, ce à quoi elle donne accès peut être une connaissance soit en raison du contenu de l'objet retrouvé, soit en raison des liens effectués entre les images ou les souvenirs.

Aristote décrit ensuite d'autres problèmes :

« Les individus les plus troublés sont ceux qui se trouvent avoir de l'humidité autour de la région sensitive, car, une fois mise en mouvement, l'humidité ne se stabilise pas facilement, tant que ce qui est recherché n'est pas revenu à l'esprit et que le mouvement n'a pas repris son cours régulier. C'est pourquoi, quand des colères et des craintes provoquent un mouvement, elles ne sont pas arrêtées quand on leur oppose un mouvement inverse, mais elles imposent au contraire <un mouvement qui va> dans la même direction <qu'elles>. » (II 453a23-28)

Le mouvement de l'humidité dans le lieu de la sensation ne peut être arrêté avant que la recherche n'ait atteint sa fin et que le mouvement provoqué soit redevenu stable<sup>473</sup>. La raison de ce peu de contrôle est la même que l'absence de pouvoir que l'on a sur les colères

---

<sup>472</sup> Voir Morel 2006, 70. Bloch 2007, suivant Sisko 1996 qui soutient que la réminiscence est la recherche d'un φάντασμα corporel, se fonde notamment sur ce passage pour considérer que la réminiscence est un acte intellectuel qui recherche une image de mémoire statique, gravée dans le corps, plus précisément dans l'organe de la sensation première. Voir Sisko 1996, 150. Caston 2004, 523-533.

<sup>473</sup> Voir Bloch 2007, 51 n. 37.



et les peurs qui sont des affects qui provoquent un mouvement qui emporte celui que l'on peut tenter de leur opposer<sup>474</sup>.

Ce trouble, affirme Aristote, ressemble aussi à des chansons, mélodies ou arguments que l'on a constamment en tête sans pouvoir s'en débarrasser, en dépit du fait de vouloir cesser d'y penser :

« Cette affection est encore comparable aux mots, aux mélodies et aux paroles, que nous avons eus beaucoup aux lèvres. Il arrive en effet qu'après s'être arrêté, on se remette à les chanter ou à les redire sans le vouloir. » (II 453a28-31)

Comme ce que l'on a beaucoup dit ou beaucoup chanté, le mouvement de la réminiscence lancé dans la zone sensitive ne serait plus contrôlable, comme si les images de mots et de notes musicales se précipitaient les unes après les autres. On repense ici à l'habitude et à l'enchaînement successif des mouvements de réminiscence de points en points. Ces successions seraient si établies qu'elles ne cesseraient plus, indépendamment de la volonté d'arrêter leur déroulement dans l'esprit, et ce en raison du fait de ne pouvoir contrôler entièrement la sensation par l'intellect. Ayant discuté des humeurs et de la zone sensitive, Aristote se penche ensuite sur d'autres raisons qui nuisent à la réminiscence :

« En outre, ceux qui ont les parties supérieures plus importantes, comme ceux qui ressemblent à des nains, ont une moins bonne mémoire (ἀμνημονέστεροι) que ceux qui ont une constitution opposée, parce qu'ils ont beaucoup de poids sur la partie sensitive (τῷ αἰσθητικῷ). Ainsi les mouvements ne peuvent demeurer dans leur état d'origine, mais ils sont dispersés et ne peuvent pas facilement reprendre leur cours régulier dans l'exercice de la réminiscence (ἀναμνησκησθαι). Quant à ceux qui sont très jeunes ou très âgés, ils se souviennent mal à cause du mouvement <qui les affecte> : les uns sont en déclin, les autres en pleine croissance. Et les enfants, du moins, ressemblent aussi à des nains jusqu'à un âge avancé »<sup>475</sup> (II 453a28-b7)

Ceux qui ont de grands torsos comme les nains ont des mémoires plus faibles que les autres, car un excédent de poids pèse sur leur faculté sensitive et parce que leurs mouvements sont dispersés et ne peuvent suivre une ligne directe dans la réminiscence. Les très jeunes et très

---

<sup>474</sup> Selon Sorabji 2004, 69, « *anger and memory images are examples of πάθος* ». Et voir aussi Sorabji 2004, 112.

<sup>475</sup> Traduction Morel 2014.

vieux ont des mémoires faibles à cause de leur mouvement respectivement en grande croissance et en déclin, Aristote comparant même les enfants à des nains.

Bien qu'Aristote ait affirmé que ce ne sont pas les mêmes qui aient une bonne mémoire et une bonne réminiscence, il semble ici considérer que les faibles de mémoire ne peuvent effectuer la réminiscence en raison de trop de mouvement sensitif et physiologique qui empêche que la réminiscence puisse provoquer des mouvements de mémoire en eux, ces mouvements ne pouvant pas être en ligne directe s'ils sont trop dispersés alors que la faculté des sens est oppressée. Il réitère ce qu'il avait affirmé au chapitre I, soit que les jeunes et vieux sont faibles de mémoire, car ils présentent en eux trop de mouvement en raison de la croissance et de la dégénérescence. Mais ici, le fait d'avoir une physiologie en trop grand mouvement fait obstacle non seulement à la mémoire, mais aussi à la possibilité de la réminiscence.

La réminiscence peut donc contrôler la lancée des mouvements, elle peut créer des directions, elle peut effectuer des liens entre les mouvements et les souvenirs, mais elle ne peut cependant pas contrôler les aspects que provoquent ces mouvements qui ont lieu dans le sensitif, le composé corps-âme. Ces mouvements sont bien sensitifs, c'est-à-dire qu'ils ont lieu dans l'âme sensitive et impliquent une certaine participation de l'organe de la sensation première, ayant de la sorte une part physiologique. Mais leurs caractères sensitif et physiologique ne signifient pas pour autant qu'ils soient strictement corporels, car l'intention de la réminiscence est celle de la délibération qui est une recherche intellectuelle des moyens en vue d'une fin également intellectuelle.

Si le corps et la matière jouent un rôle dans la cause de ces troubles, il n'en demeure pas moins que la partie de l'âme qui les ressent et qui s'en trouve à en subir les conséquences est celle qui exerce la réminiscence, l'intellect, Aristote décrivant les influences des affects et du corps sur la réminiscence. Par conséquent, selon le Stagirite, la réminiscence n'a lieu qu'avec le concours d'une certaine constitution physique et au prix d'exercices répétés

créant des habitudes de mouvement de remémoration<sup>476</sup>. Aristote conclut ainsi le traité sur la mémoire et la réminiscence :

« Nous avons donc traité de la mémoire et du fait de se souvenir ; nous avons dit quelle est leur nature et quelle est la partie de l'âme par laquelle les animaux se souviennent. En ce qui concerne l'exercice de la réminiscence, nous avons dit ce que c'est, comment il se produit et par quelles causes. (περὶ μὲν οὖν μνήμης καὶ τοῦ μνημονεύειν, τίς ἢ φύσις αὐτῶν καὶ τίτι τῶν τῆς ψυχῆς μνημονεύει τὰ ζῷα, καὶ περὶ τοῦ ἀναμνησκεισθαι, τί ἐστὶ καὶ πῶς γίγνεται καὶ διὰ τίνας αἰτίας, εἴρηται) »<sup>477</sup> (II 453b8-10)

C'est dans le but de contempler une connaissance ou des souvenirs que la réminiscence lance ses recherches et provoque des mouvements successifs. En effectuant des associations d'idées et en accomplissant la remémoration, la réminiscence produit une connaissance qui est sa fin et son actualité. Ce résultat peut lui-même être contemplé par l'intellect qui peut alors partir de lui comme disposition pour réaliser son acte. En ce sens, le résultat de la réminiscence deviendrait une possession de la science qui serait de son point de vue sa fin et du point de vue de l'intellect une deuxième potentialité qu'elle pourrait mettre en acte à travers sa contemplation.

## 6.7 Retour sur la question de l'oubli et de la réminiscence

### *Perspectives platoniciennes, aristotéliennes et contemporaines sur l'oubli*

Comme nous venons de le voir, Aristote discute des obstacles à la remémoration, mais il ne parle pas de sa perte ni d'oubli en tant qu'altération qualitative qui provoque la destruction d'un contraire par un autre. En examinant le vocabulaire, on constate que le mot λήθη ne figure pas dans le *De memoria*<sup>478</sup>. En fait, Aristote ne s'interroge pas non plus

---

<sup>476</sup> Selon Morel (2006, 58), les mouvements qui animent les individus peuvent contribuer à ce qu'ils aient plus ou moins une bonne mémoire ou soient plus ou moins doués pour la remémoration.

<sup>477</sup> Traduction Morel, 2014. Bloch 2007 II 453b11 τίτι αἰτίας.

<sup>478</sup> Si par ailleurs l'on retrouve le verbe λανθάνειν en II 452b27, c'est au sens de passer inaperçu et relativement au fait qu'on ne puisse pas s'apercevoir du fait de se souvenir lorsque la mémoire s'actualise.

sur l'oubli ni sur ses causes, il ne dit même pas que certaines personnes oublient parfois. Sur le plan conceptuel, l'oubli n'apparaît pas non plus comme l'antithèse de la mémoire, contrairement à la conception mythique de l'oubli qui s'y oppose, comme nous l'avions mentionné en introduction<sup>479</sup>.

Ce qui est décrit dans ce traité ne constitue pas de l'oubli, mais des empêchements psychologiques liés à l'âme sensitive et des obstacles d'ordre corporel. Les concepts de mémoire et de réminiscence incluent les défaillances mnémoniques et les influences des affects et du corps sur la délibération de la réminiscence<sup>480</sup>. Aristote traite donc plutôt de divers états de mémoires. Une explication de l'approche aristotélicienne se situe dans la perspective même du *De memoria*. Comme King l'a affirmé, ce traité analyse en effet la mémoire et ses processus, parmi lesquels on retrouve parfois des défaillances mnémoniques en relation soit à des problèmes liés à la φαντασία soit à des dysfonctionnements corporels<sup>481</sup>.

Nous nous accordons avec cette affirmation de King et comme nous l'avions mentionné, Aristote n'a pas une conception de l'âme qui offrirait une région dans laquelle des souvenirs temporairement oubliés demeureraient. Tel que brièvement noté, λήθη occupe une place importante dans la philosophie platonicienne, car il est la marque de l'âme déchue qui a oublié les Formes intelligibles qu'elle avait contemplées avant de naître<sup>482</sup>.

---

<sup>479</sup> Tel que mentionné, voir Simondon 1982, 140 et ses analyses de la mémoire et de l'oubli dans la Grèce archaïque, montrant que la première n'allait pas sans l'autre : « Si Λήθη apparaît rarement comme une puissance mythique, la réalité de l'oubli est toujours impliquée corrélativement à celle de la mémoire : ou bien l'oubli est l'effet de Mnémosyne sous la forme de l'oubli des maux, λησμοσύνη κακῶν, ou bien il se situe dans le champ négatif des valeurs antithétiques ».

<sup>480</sup> En général, les études contemporaines du *De memoria* se concentrent sur l'interprétation de ce traité et ne prennent pas l'oubli en tant que thème philosophique, ne le mentionnant que parfois en passant. Ainsi, Bloch (2007, 94-109) examine le vocabulaire lié à la mémoire qu'emploie Aristote et développe une interprétation distinguant clairement mémoire et réminiscence. Comme on va le voir, l'oubli est mentionné de manière accidentelle puis très brève dans son commentaire. Sorabji (2004, 92) mentionne au passage le fait d'oublier en lien avec Platon. Annas (1992, 310) propose une interprétation de la mémoire et de la réminiscence comme deux types de mémoires respectivement personnelle et non personnelle. Elle aborde le fait d'oublier brièvement et en lien avec l'interprétation de *De memoria* II 453a10-12, mais sans avoir l'oubli pour thème.

<sup>481</sup> King 2009, 17-18. Eco et Migiel 1988, dans une étude sémiotique de la mémoire, en considérant la possibilité et l'impossibilité d'un *ars oblivianus*, mentionnent les raisons dégénératives de l'oubli identifiées par Spangenbergius dans la mémoire tout à fait humaine et faillible.

<sup>482</sup> Voir *Phèdre* 250a4 « Or, se souvenir de ces réalités-là à partir de celle d'ici-bas n'est chose facile pour aucune âme, ce ne l'est ni pour toutes celles qui n'ont eu qu'une brève vision des choses de là-bas, ni pour celles qui, après leur chute, ont eu le malheur de se laisser tourner vers l'injustice par on ne sait quelles

L'oubli marque une déchéance sur tous les plans, et l'introduction de l'âme dans le monde sensible est une déchéance en soi. Or, la métaphysique platonicienne offre un pendant psychologique qui donne un lieu psychique dans lequel les souvenirs oubliés peuvent être rangés. C'est pourquoi l'oubli n'est pas irrémédiable selon Platon. La connaissance demeure au sein de l'âme malgré cet oubli. Cette connaissance des Formes reste innée en chacun et peut être ravivée grâce à la réminiscence qui permet de se ressouvenir des Idées que l'on avait contemplées avant de naître. Dans le cas de la philosophie platonicienne, et la mémoire et la réminiscence sont donc des remèdes à l'oubli. L'oubli est ainsi de nature temporaire, car la connaissance que l'âme a acquise des Formes n'a pas été détruite lors de sa chute et de sa naissance ; elle a seulement été altérée et enfouie. Elle reste donc accessible à la réminiscence et à la mémoire pour peu que l'âme effectue un « travail de mémoire »<sup>483</sup>.

Cet oubli temporaire auquel la mémoire et la réminiscence peuvent remédier dépend donc d'une conception métaphysique où le monde intelligible est séparé du monde sensible. Les Formes intelligibles constituent le fondement extérieur de la connaissance innée qui se retrouve en l'âme.

Mais la conception aristotélicienne de l'oubli paraît aussi comme l'occasion d'une remise en question des présupposés philosophiques sur l'oubli comme opposé de la mémoire et comme concept temporaire. D'abord, comme cela vient d'être évoqué, il n'y a pas, chez le Stagirite, une doctrine métaphysique qui, à l'instar de la philosophie platonicienne, présupposerait comme principe épistémique une connaissance innée dont le fondement serait extérieur au monde sensible et qui aurait été oubliée avant la naissance. Autrement dit, l'épistémologie aristotélicienne et la conception de l'âme chez Aristote ne présupposent pas un oubli général qui occulte une connaissance antérieure à la venue au

---

fréquentations et d'oublier les choses sacrées dont, en ce temps-là, elles ont eu la vision. (ἀναμνήσκεσθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκείνα οὐ ῥάδιον ἀπάση, οὔτε ὅσαι βραχέως εἶδον τότε τάκει, οὔθ' αἱ δεῦρο πεσοῦσαι ἐδυστύχησαν, ὥστε ὑπὸ τινῶν ὀμλιῶν ἐπὶ τὸ ἄδικον τραπόμεναι λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν) », traduction Brisson 2011, texte grec établi par Burnet 1901. Voir sur ce point Vernant 1996, 121. Mais de manière intéressante, voir *Philèbe* 33a2-3, l'oubli y étant décrit comme « la disparition de la mémoire », (ἔστι γὰρ λήθη μνήμης ἔξοδος), traduction Pradeau 2011, traduction, texte grec établi par Burnet 1901, et *Banquet* 208a4, « L'oubli réside dans le fait qu'une connaissance s'en va », (λήθη γὰρ ἐπιστήμης ἔξοδος), traduction Brisson, texte grec établi par Burnet 1901. Pour un bref commentaire, voir Nikulin 2015, 59.

<sup>483</sup> Sur le « travail de mémoire » contre l'oubli chez Platon, voir Vernant 1996, 143-144.

monde. Si l'oubli, en tant que concept de destruction de la science à la suite d'un changement, est descriptif sur le plan physique, il ne permet pas sur les plans psychologique et physiologique de comprendre les problèmes mnémoniques variés. Simplement affirmer que l'on a oublié ne permet pas de comprendre le processus mnémonique en jeu. Si l'on souhaite mieux comprendre la mémoire et effectuer une analyse des problèmes corporels et cognitifs, il faut effectuer une mise de côté de la notion de l'oubli<sup>484</sup>. Celle-ci permet plutôt de constater un fait accompli : une connaissance a été détruite. Mais elle ne dit pas comment ni pourquoi, alors même qu'elle puisse expliquer que d'un point de vue strictement physique, cette *φθορά* se soit produite à la suite d'un changement. Ainsi, le *De memoria* ne traite pas d'oubli, mais bien littéralement de privation de mémoire ou de difficulté à effectuer la réminiscence. Il s'agit d'une différence conceptuelle qui mérite d'être soulignée, car c'est la question de l'incapacité de se souvenir, plutôt que celle de l'oubli, qui se pose dans ce traité.

La définition de l'oubli comme altération qualitative qui est la destruction de la science par son contraire n'est pas présente dans le *De memoria*. Certes, notre idée de l'oubli se retrouve sous la forme d'un aspect du fonctionnement de l'âme humaine, aspect qui devient susceptible d'analyse en tant que défaillance mnémonique. Mais il n'y a pas, dans le *De memoria*, l'oubli comme une force opposée et formelle de la réminiscence<sup>485</sup>. De même, Aristote n'affirme jamais sur le plan physique et psychologique que l'oubli soit un phénomène temporaire qui porte sur la mémoire sensitive. Une conception de l'oubli comme événement intermittent qui se rapproche de l'idée quotidienne que nous nous faisons du fait d'oublier ne trouve pas de fondement dans la psychologie aristotélicienne<sup>486</sup>.

---

<sup>484</sup> King 2009, 17-18. Selon Vernant (1996, 135-136), la mémoire chez Aristote est rabaissée à la faculté sensitive et devient « subalterne » relativement à l'importance qu'elle occupait dans la tradition mythique de la Grèce archaïque, tandis qu'avec Platon, mémoire et réminiscence sont recherches des vérités de l'être et ont une portée cognitive. On peut *a contrario* considérer des influences platoniciennes palpables ; Monteils-Laeng 2014, 110-111, montre qu'il y a chez Platon des enjeux physiologiques, et l'oubli apparaît dans le *Timée* 86 b-87 a 7 comme une maladie de l'âme. Sur les tendances anciennes et modernes à opposer ou non Platon et Aristote, voir Pellegrin 2014, 13.

<sup>485</sup> Voir Simondon 1982, 140.

<sup>486</sup> Selon Bloch (2007, xii), Aristote veut réduire la définition de la mémoire relativement au « concept usuel grec » de la mémoire et sa conception de celle-ci n'est pas la nôtre. Du point de vue de cette thèse, c'est davantage le concept aristotélicien d'oubli qui est étranger au nôtre.

En pensant que l'oubli est temporaire, nous sommes donc platoniciens. Mais nous ne sommes ni des physiciens ni des psychologues aristotéliens.

### *Comment l'oubli détruit la réminiscence*

Une question demeure toutefois à la suite de notre suggestion d'une conception de l'oubli aristotélien en tant que destruction de la science. Cette question est celle de la manière dont l'oubli affecterait la réminiscence. Nous avons évoqué cet enjeu dans la première partie, mais nous devons à présent y revenir à la lumière de l'étude de la réminiscence.

Nous avons vu que ce qui rend la réminiscence possible, (en plus du fait d'avoir un intellect), est un principe qu'elle emploie comme point de départ. À partir de ce point, la réminiscence peut être habituelle grâce aux répétitions ou elle peut être de nécessité, grâce au caractère logique et scientifique de l'ordre qu'elle suit qui dicte quel doit être le point suivant.

Le travail de réminiscence, comme nous l'avons vu, consiste à choisir ce principe qui a été établi dans l'intellect grâce à la connaissance et à créer avec le souvenir recherché une association d'idées qui permettra de se le rappeler en y remontant à volonté. La réminiscence comporte donc deux connaissances : la première qui consiste dans l'association d'idées entre le principe acquis et le souvenir, la seconde qui consiste dans la voie à emprunter afin de remonter jusqu'au souvenir qui est sûrement lui-même intellectuel. La réminiscence effectue cette recherche en se donnant des indices, des moyens de retrouver un souvenir grâce à des points de repère et à des voies qui s'orientent vers l'objet de souvenir recherché.

Une nuance s'impose : l'absence de spontanéité de la mémoire n'équivaut pas à sa complète passivité. En effet, nous avons vu au chapitre I que la mémoire possède et tant un mouvement qu'une activité. Ainsi, le mouvement de mémoire applique la notion du temps à son objet. Ce mouvement de mémoire doit également avoir lieu afin que le souvenir et la réminiscence coïncident. Par ailleurs, comme nous l'avons mentionné, si le souvenir ne vient pas spontanément, il n'est pas perdu au sens d'être détruit. S'il était détruit, il serait

impossible pour la réminiscence de le retrouver, car il ne serait plus dans l'âme.

Lorsque l'oubli, en tant qu'altération qualitative, affectera la réminiscence, ce sera donc à la connaissance qu'elle possède qu'il s'attaquera. Il portera sur le principe que la réminiscence utilise pour se remémorer une chose. Conséquemment, il affectera la voie construite afin de se rendre vers la connaissance souhaitée. Pour revenir à cet exemple, en détruisant la remémoration de l'automne, l'oubli fera en sorte qu'on oubliera de partir du lait et que, conséquemment, on ne saura plus comment se rendre à l'automne qui sera donc lui-même oublié. La réminiscence qui est au sein de l'intellect est une recherche et comme un raisonnement et un syllogisme, et à ce titre, elle comporte et une activité et un état. Ce serait cette potentialité, cet état particulier de science atteint par la réminiscence que l'on pourrait oublier. Cet oubli exigerait qu'on recommence à nouveau les recherches, nécessiterait de recréer les liens et de réacquérir le principe à partir duquel la réminiscence pourrait à nouveau se mettre en branle.

## 6.8 L'art de la mémoire

On ne peut détacher le *De memoria* du contexte historique dans lequel il fut écrit. Ce contexte en était un où l'art de la mémoire allait de pair avec la rhétorique<sup>487</sup>. Puisque la rhétorique était enseignée par les sophistes, il ne paraît donc pas surprenant que l'un d'eux, Hippias d'Élis, ait été renommé en mnémotechnie. Or, Aristote ne semblait pas ressentir de mépris envers la rhétorique puisqu'il traita de ce sujet dans son œuvre. Considérerait-il que le traitement de la mémoire et de la réminiscence était nécessaire en raison de l'importance qu'il accordait à la rhétorique ? La réponse ne se trouve pas explicitement dans le *De memoria*, qui de prime abord paraît davantage être une enquête psychologique. Mais en lisant le chapitre II du *De memoria*, on peut affirmer qu'Aristote fut fort probablement influencé par l'art de la mémoire et le système des lieux qui, comme nous le

---

<sup>487</sup> Weinrich 1999, 40. Sorabji 2004, 94.



verrons ci-dessous, appartient à ce dernier<sup>488</sup>. On pourrait donc effectuer une comparaison entre la mnémotechnique d'Hippias d'Élis et les règles de réminiscence qu'on retrouve dans le chapitre II du *De memoria*. C'est dans l'*Hippias majeur* et l'*Hippias mineur* que la mnémotechnique du sophiste Hippias est décrite, et ce de façon peu élogieuse<sup>489</sup>. Outre le fait que sa culture englobe la géométrie, les mathématiques, l'archéologie, la généalogie pour s'étendre à la couture et à la maroquinerie, Hippias maîtrise l'art de la mémoire qui lui permet d'apprendre par cœur cinquante noms dès la première fois qu'il les entend prononcés<sup>490</sup> :

« Socrate — Mais alors, dis-moi de quoi ils t'écoutent parler avec plaisir et en t'applaudissant. Dis-le-moi toi-même, puisque je ne peux le découvrir.

Hippias — Des généalogies, Socrate, de celles des héros comme de celles des hommes, de la fondation et de la manière dont furent instituées les premières cités ; d'une manière générale, c'est de ce qui se rapporte aux origines qu'ils aiment entendre parler, si bien que j'ai dû, à cause d'eux, apprendre par cœur toutes ces choses et y consacrer mes efforts (ὥστ' ἔγωγε δι' αὐτοὺς ἠνάγκασμαι ἐκμεμαθηκέναι τε καὶ ἐκμεμελετηκέναι πάντα τὰ τοιαῦτα).

Socrate — Il est heureux pour toi, Hippias, oui par Zeus, qu'ils ne se plaisent à entendre la liste de nos archontes depuis l'époque de Solon ! Sans quoi tu aurais eu bien de la peine à l'apprendre par cœur.

Hippias — Et pourquoi, Socrate ? Il me suffit de les entendre une seule fois pour me souvenir de cinquante noms (ἅπαξ ἀκούσας πενήκοντα ὀνόματα ἀπομνημονεύσω).

Socrate — Tu dis vrai ; c'est que j'oubliais que tu possèdes l'art de la mémoire (ἀλλ' ἐγὼ οὐκ ἐνενόησα ὅτι τὸ μνημονικὸν ἔχεις). Et du coup, je comprends que les Lacédémoniens se réjouissent vraisemblablement de trouver en toi quelqu'un qui sait toutes sortes de choses, et qu'ils se servent de toi comme les enfants des vieilles femmes, pour entendre raconter de plaisants mythes. »<sup>491</sup> (*Hippias majeur* 285d3-286a2)

---

<sup>488</sup> Bloch 2014, 207.

<sup>489</sup> Vitrac 2017, 11-25. Baroin 2017, 10-13. Nikulin, 2015, 54-55. Xénophon fait une brève mention d'Hippias et de son art de la mémoire dans le *Banquet* IV 62. Sur ce texte et l'art de la mémoire voir Post 1932, 106. Voir aussi Simondon 1982, 185.

<sup>490</sup> Baroin 2017, 10-13. Vitrac 2017, 11-25.

<sup>491</sup> Traduction Fronterotta et Pradeau 2011. Texte grec établi par Burnet 1903.

Un parallèle a été fait entre Hippias et Homère, car les deux sont des conteurs de l'histoire ancienne qu'ils gardent en mémoire et qui reçoivent les applaudissements de la foule<sup>492</sup>. On a aussi remarqué que Socrate avait une meilleure mémoire qu'Hippias, puisque ce dernier avait besoin d'un art pour apprendre par cœur, tandis que Socrate se souvient si bien que même l'oubli est chez lui chose passagère qui se voit rapidement remplacé par le souvenir<sup>493</sup>. Remarquons pour notre part que Socrate n'affirme pas dans ce passage de l'*Hippias majeur* qu'il a oublié, mais bien qu'il ne pensait plus au fait qu'Hippias possédait la mnémotechnique (ἀλλ' ἐγὼ οὐκ ἐνενόησα ὅτι τὸ μνημονικὸν ἔχεις). La différence est considérable, car Socrate n'a pas perdu une connaissance, il n'a simplement pas pensé au fait que son interlocuteur était maître dans l'art de la mémoire, ou plutôt, il n'a pas cru bon d'y penser. C'est en fait en 368e1 de l'*Hippias mineur* que Socrate mentionne le fait qu'il oublie (ἐπιλελήσθαι) certaines connaissances d'Hippias, connaissances qui s'ajouteraient à celles que Socrate a énumérées. Quoi qu'il en soit, la mnémotechnique fait partie des connaissances que Socrate mentionne. Hippias se croit du reste le plus illustre en la matière.

Par art de la mémoire, on entend une technique d'association d'images à des lieux qui permet, par l'utilisation de ces symboles, de retenir en mémoire l'information que l'on souhaite conserver et retrouver lorsqu'on juge qu'on en a besoin. À tort ou à raison, on considère que cette technique est l'art mnémonique qu'Hippias possédait<sup>494</sup>. La technique consiste d'abord dans le fait d'imaginer un lieu, comme un palais, dans lequel il y aura différentes pièces toutes distinctes les unes des autres que l'on reconnaîtra aisément et que l'on utilisera chaque fois que l'on souhaitera mémoriser quelque chose. C'est une fois ce lieu établi en image dans l'esprit que l'on peut ensuite commencer à l'utiliser. Pour l'employer, il faut placer dans la première pièce une image qui symbolise le premier élément dont on souhaite se souvenir. Il s'agit alors de faire de même pour chaque élément que l'on souhaite garder en mémoire, c'est-à-dire placer un symbole de l'objet dans la pièce suivante. Le fait de respecter l'ordre des éléments à retenir est également fondamental, et il est même conseillé d'utiliser un marqueur au-dessus de la porte de la cinquième pièce

---

<sup>492</sup> Vitrac 2017, 11-25.

<sup>493</sup> Baroin 2017, 10. Post 1932, 107. Simondon 1982, 184-185.

<sup>494</sup> Sorabji 2004, 22, souligne qu'on tient pour acquis que la mnémotechnique d'Hippias consistait en le système des lieux. Voir Post 1932, 106-107.

lorsque ce qu'on doit mémoriser est long, marquant chaque fois les pièces de cinq en cinq<sup>495</sup>. Cet art est davantage décrit chez les Latins que chez les Grecs<sup>496</sup>. On le retrouve ainsi expliqué dans la *Rhetorica ad Herennium*<sup>497</sup>. Des conseils pour se souvenir sont donnés dans les *Dissoi Logoi*, quoique le lien direct entre ces derniers et l'art de la mémoire latin ne soit pas établi<sup>498</sup>.

Simonide utilisa l'ordre dans lequel les convives étaient attablés afin d'identifier leurs cadavres défigurés par l'écroulement du plafond de la salle où avait lieu un banquet auquel il avait été invité et qu'il avait quitté au moment opportun<sup>499</sup>. Puisque Simonide était un poète, on pourrait se demander si, en attaquant la poésie, comme nous le verrons ci-dessous, Platon ne considérerait pas l'art de la mémoire comme un des artifices qu'utilise le poète pour être en mesure de divertir la foule lorsqu'il raconte les récits sur le passé. L'art de la mémoire serait ainsi une des techniques et du sophiste et du poète. C'est certainement le cas si on examine le contexte dans lequel Platon mentionne l'art de la mémoire en lien avec Hippias, tant dans l'*Hippias majeur* que dans l'*Hippias mineur*. Dans le premier dialogue, la discussion porte sur l'éducation et l'histoire qu'Hippias raconte aux Lacédémoniens dans le but de les amuser et d'être payé alors même qu'il reçoit leurs applaudissements. Dans le second, c'est Homère que Socrate finit par critiquer lorsqu'il reproche à Hippias de ne pas mettre à bon escient l'art de la mémoire dans lequel il excelle. Mais nous suggérons que ce n'est pas tant à la mnémotechnique que Platon en veut que ce en vue de quoi elle n'est pas utilisée. Puisqu'elle sert à se souvenir d'événements passés, de généalogies, de listes de noms, et puisqu'elle est utilisée tant par le sophiste que par le poète dans le but de raconter des histoires et de divertir, la mnémotechnique n'est pas mise à la disposition de la recherche de la vérité. Or, c'est davantage la fin recherchée plutôt que le moyen que Platon critique, fin qui est le divertissement plutôt que la vérité.

---

<sup>495</sup> Sorabji 2004, 32 n. 1. Sur l'art de la mémoire, voir Yates 2014, 45 et suiv. Sur l'art de la mémoire et les lieux, voir Baroin 2017, 41-42. Voir aussi Simondon, 185-186.

<sup>496</sup> Yates 2014, 45. Baroin 2017, 5.

<sup>497</sup> Voir Post 1932, 107. Post considère qu'Aristote, en *De anima* III 3, 427b20 est un exemple d'art de la mémoire.

<sup>498</sup> Baroin 2017, 6. Simondon 1982, 185-86.

<sup>499</sup> Simondon 1982, 181-182.

Certes, le mépris non équivoque du Socrate platonicien envers Hippias peut être compris comme une attaque de la concurrence que représentait la didactique sophistique pour la didactique platonicienne<sup>500</sup>. Mais il s'agit certainement d'une critique de la mémoire artificielle au profit d'une mémoire vivante comme on la retrouve du reste dans le *Phèdre*<sup>501</sup>.

Toutefois, la possibilité qu'Aristote souscrive à un art de la mémoire alors que ce dernier paraît être philosophiquement méprisé par Platon permet de s'interroger sur les raisons ayant pu pousser Aristote à s'opposer à lui en ce qui a trait à une technique permettant de retrouver les souvenirs. Cette interrogation paraît d'autant plus fondée qu'on a vu que des règles de réminiscence se présentaient au chapitre II du *De memoria*, règles qui permettent de se remémorer des souvenirs et de retrouver la science en effectuant certains mouvements et en utilisant les images. Il y a en effet une ressemblance avec la technique des mouvements présentée dans le *De memoria* lorsqu'Aristote décrit le fait de penser au lait afin d'en arriver à se remémorer l'automne. L'art de la mémoire sophistique aurait-il ouvert la voie à la conceptualisation de techniques de remémoration qu'Aristote considère cependant comme des processus intellectuels plutôt que comme des actes mécaniques d'association d'images à des lieux ?

Or, nous pouvons faire une première remarque qui apporte un bémol à l'idée que Socrate se montre complètement critique de l'art de la mémoire dans cet extrait de l'*Hippias majeur*. En effet, ce qu'on peut souligner est que ce que Socrate critique est un art de la mémoire dépourvu de tout objectif, qui sert à apprendre par cœur des listes de noms sans fin philosophique. Apprendre par cœur pour le seul fait de mémoriser ne vaut rien sans la philosophie pour déterminer ce qu'il faut mémoriser. Tout comme celui qui souhaite faire de la politique doit savoir ce qui est vrai, juste et bon afin de bien diriger la cité, de même, mémoriser sera utile si le but visé est la connaissance. Mais quelques lignes avant l'extrait que nous citons, Hippias affirme à Socrate que les choses qu'il récite, et qui lui valent les applaudissements des Lacédémoniens, il ne les connaît pas :

---

<sup>500</sup> Vitrac 2017, 11-25.

<sup>501</sup> Baroin 2017, 10 n. 27. Voir Derrida 1972, 116-117. Simondon 1982, 187.

« Socrate — Voilà donc, mon ami, que nous voyons chez les Laconiens des hommes qui vont à l'encontre de la loi, et cela en une matière des plus importantes, alors même qu'ils passent pour les plus respectueux des lois. Mais par les dieux, Hippias, quand ils t'applaudissent et se réjouissent d'entendre tes discours, de quels discours s'agit-il ? Il doit manifestement s'agir des choses que tu connais le mieux, de celles qui concernent les astres et les phénomènes célestes.

Hippias — Non, absolument pas, ils ne peuvent supporter ces sujets.

Socrate — Mais alors est-ce de géométrie qu'ils se réjouissent de t'entendre parler ?

Hippias — Nullement, car la plupart d'entre eux, pour ainsi dire, ne savent pas même compter.

Socrate — Alors ils doivent être bien loin de pouvoir supporter tes démonstrations sur les calculs ?

Hippias — Bien loin, par Zeus !

Socrate — Mais quoi ? Est-ce alors sur ces choses à propos desquelles tu es capable de faire mieux que quiconque les distinctions les plus exactes : la fonction des lettres, des syllabes, des rythmes et des harmonies ?

Hippias — Des harmonies et des lettres, mon bon ami, allons donc ! »<sup>502</sup> (*Hippias majeur*, 285b5-d2)

Comme nous l'avons vu plus haut, c'est la généalogie des héros et l'histoire de la fondation des cités qui valent des applaudissements à Hippias. La critique du Socrate platonicien porte sur une mémoire non pas artificielle et technique, non pas seulement sur la concurrence que représentaient les sophistes pour l'Académie, mais sur la mémorisation qui opère sans être guidée par la raison et sans avoir pour fin la connaissance philosophique. Plus particulièrement, cette critique vise en l'occurrence l'histoire et son apprentissage. Hippias apprend par cœur des listes de noms sans objectif d'éducation. Cependant, la critique ne vise pas en tant que telle la mémoire, mais ces listes de noms auxquelles l'histoire des cités que raconte Hippias est comparée. Ce sont la généalogie et l'archéologie que Socrate considère inutiles, parce qu'elles ne sont pas vouées à l'amour de la sagesse. Si, en l'occurrence, Socrate considère l'art de la mémoire inutile, c'est parce qu'il est utilisé en visant une fin inutile, l'histoire pour l'histoire.

---

<sup>502</sup> Traduction, Fronterotta et Pradeau 2011.

Le problème que Socrate souligne n'est pas qu'il utilise en tant que telle une technique ou un art, mais plutôt que la mémoire soit soumise à des manipulations de manière vide et que la connaissance ne soit pas la visée de son utilisation. Autrement dit, lorsqu'elle n'est utilisée à aucune autre fin que de se souvenir du passé historique, la mnémotechnie a peu de valeur, car la connaissance de ce passé n'est elle-même pas une véritable recherche de la connaissance. Ce que représente l'histoire telle qu'Hippias la pratique ne va pas plus loin que le divertissement et ne vaut pas davantage que les histoires des enfants que les vieilles dames écoutent pour leur plaisir. Cela se comprend très bien dans ce second extrait que nous venons de citer, car ce qu'Hippias aurait à apprendre aux enfants des Lacédémoniens et qu'il souhaiterait leur apprendre à la place de leur père représenterait d'abord une injustice puisque cela irait à l'encontre de la loi de la cité de Sparte, mais aussi, il s'agirait d'une fausse éducation. Fausse éducation et mensonge, car Hippias admet à Socrate qu'il ne connaît pas les choses que pourtant il connaît par cœur. Son art de la mémoire n'est pas utilisé pour l'éducation et Hippias ne cherche ni à apprendre ni à connaître la vérité grâce à sa mnémotechnique.

Le problème avec la mnémotechnique, telle qu'Hippias l'utilise, suggérons-nous, n'est pas tant qu'il y a profanation de la Mémoire, mais d'une part qu'elle ne sert à rien, outre au divertissement, et d'autre part qu'elle ne vise pas la vérité. Il serait alors possible de s'en tenir à ce qui a déjà été dit et répété, soit que Socrate critique la technique de la mémoire tout comme il critique l'écriture, parce qu'il s'agit de techniques profanes autres que l'anamnèse et la dialectique, et que les souvenirs qui proviennent de l'extérieur ne sont pas la réminiscence intérieure des idées<sup>503</sup>.

Mais l'*Hippias mineur* va à l'encontre d'une telle interprétation en montrant que Socrate ne s'en prend peut-être pas tant à la mnémotechnique qu'à la manière dont elle est utilisée, ou plutôt à la manière dont elle n'est pas utilisée. Ce que Socrate critique est le fait qu'Hippias ne se serve pas de l'art de la mémoire pour se rappeler ce qui importe et pour rechercher la vérité. Socrate affirme même qu'il serait en fait capable d'être un bien

---

<sup>503</sup> Baroin 2017, 10 n. 27.

meilleur mnémoniste qu'Hippias s'il le souhaitait et qu'il possède ses propres méthodes, qui sont ici la réfutation et la dialectique, afin de faire en sorte qu'Hippias se souvienne (ὕπομνήσω) :

« Tu arrivais en outre avec des poèmes, épiques, tragiques et dithyrambiques, et beaucoup d'autres discours en prose composés dans tous les genres possibles. Et quant aux savoirs dont je viens justement de te parler, tu soutenais avoir une connaissance bien supérieure que les autres, tout comme dans le domaine des rythmes et des harmonies musicales et de la grammaire, mais encore dans beaucoup d'autres domaines dont je crois me souvenir (ἐγὼ δοκῶ μνημονεύειν) ; la mnémotechnie, bien sûr, qui m'échappait : c'est dans cette technique que tu te considères comme le plus illustre, mais je crois que j'oublie encore bien d'autres choses (καίτοι τό γε μνημονικὸν ἐπελαθόμεν σου, ὡς ἔοικε, τέχνημα, ἐν ᾧ σὺ οἶει λαμπρότατος εἶναι· οἶμαι δὲ καὶ ἄλλα πάμπολλα ἐπιλελῆσθαι.). Mais voilà où je voulais en venir : après avoir passé en revue tes si nombreuses compétences et d'autres encore, dis-moi si tu peux trouver un seul cas, selon ce que nous avons convenu toi et moi, dans lequel celui qui dit la vérité et celui qui trompe seraient deux hommes différents et non pas un même homme. Dans n'importe quel genre de savoir, de ruse, ou quelque nom que tu souhaites lui donner, que tu voudras examiner, tu n'en trouveras pas, mon cher, car il n'y en a pas : autrement nomme-le.

Hippias — Mais je ne peux pas, Socrate, sur le moment.

Socrate — Et je crois que tu ne le pourras pas non plus dans l'avenir : si j'ai raison, Hippias, rappelle ce qui résultait de notre discours.

Hippias — Je ne vois pas du tout ce que tu veux dire, Socrate.

Socrate — C'est parce que tu ne te sers peut-être pas, pour le moment, de ta mnémotechnie : il est clair, en effet, que tu ne la crois pas nécessaire (νυνὶ γὰρ ἴσως οὐ χρῆ τῷ μνημονικῷ τεχνήματι— δῆλον γὰρ ὅτι οὐκ οἶει δεῖν). Mais je ferai en sorte que tu te rappelles (ἀλλὰ ἐγὼ σε ὑπομνήσω) : tu sais que tu disais d'Achille qu'il est sincère tandis qu'Ulysse est trompeur et double ?

Hippias — Oui. »<sup>504</sup> (*Hippias mineur*, 368d1-369b1)

Ce passage, suggérons-nous, ne constitue pas en tant que telle une opposition entre l'art de la mémoire et la recherche de la vérité que vise la dialectique, car sinon Socrate n'aurait pas incité Hippias à se servir de sa mnémotechnie. Si une critique de la mémoire artificielle

---

<sup>504</sup> Traduction, Fronterotta et Pradeau 2011. Texte grec établi par Burnet 1903.

est ici présente, elle est autre que celle de sa nocivité. Ce que Socrate semble plutôt souligner est que cette technique n'est pas encore au point. En effet, d'elle-même elle n'est pas très utile puisqu'elle ne permet pas à Hippias de savoir quand il doit l'employer afin de lui permettre de répondre aux questions de Socrate. De fait, Socrate reproche même à Hippias de ne pas considérer que son art de la mémoire soit nécessaire. Et ce que vise ultimement la critique de Socrate dans ce passage, ce n'est pas tant la technique de la mémoire, qu'Hippias ne sait même pas mettre à bon escient, mais le discours du poète. Tout comme Platon critique violemment Homère dans la *République*, de même dans l'*Hippias mineur* il s'attaque au discours poétique qui est capable de faire d'un seul homme celui qui dit la vérité et celui qui ment, puisque Ulysse tout en étant trompeur est fait sincère, et qu'Achille, présenté comme un personnage sincère, trompe dans certaines circonstances. C'est ce discours qui est capable de faire passer pour la vérité de telles contradictions que Socrate attaque. Hippias quant à lui se montre en désaccord avec la critique que formule Socrate à l'endroit d'Homère. Ce désaccord est basé sur le fait qu'il ne recherche ni la vérité ni la connaissance et s'il ne se sert pas de l'art de la mémoire dans ce cas, c'est qu'il n'a pas développé cet art afin de retrouver la connaissance et la vérité philosophique.

Or, loin de s'opposer à Platon, ce serait afin de répondre à ces exigences platoniciennes qu'Aristote discuterait de la réminiscence au chapitre II du *De memoria*, afin de montrer qu'il a réussi à développer un guide rationnel pour retrouver non seulement les souvenirs, mais aussi la science qui est la fin ultime de la réminiscence. Certaines différences sont toutefois fondamentales entre le Stagirite et son maître. On sait qu'Aristote ne montre pas l'aversion de Platon envers la poésie, puisqu'il a rédigé la *Poétique* et considère la poésie plus philosophique que l'histoire (I 9, 1451b6-7). Mentionnons que de manière intéressante, lorsqu'Aristote évoque Simonide, ce n'est pas en lien avec l'art de la mémoire, mais dans une discussion qui porte sur les qualités et défauts des riches dans la *Rhétorique* (II 16, 1391a8-14). Aristote pourrait donc faire pour l'art de la mémoire ce qu'il a fait pour la poésie, soit montrer qu'il comporte une certaine valeur philosophique, contrairement à ce que Platon pensait, et en établir les règles. Mais comme nous l'avons brièvement montré, d'une part, nous ne sommes pas convaincue que Platon soit si critique



de la mnémotecnique en tant que telle. D'autre part, le chapitre II du *De memoria* ne se présente pas comme une mnémotecnique. Sorabji, comme il le souligne, considère qu'il n'y a en fait pas de mnémotecnique présente dans ce chapitre, où l'importance de mémoriser les arguments est présentée aux étudiants de la dialectique. Certes, explique-t-il, Aristote décrit des techniques impliquant l'utilisation d'images, mais il ne discute pas du système des lieux<sup>505</sup>. En parlant de réminiscence et en conservant le mot ἀνάμνησις qu'utilisait Platon, Aristote établit que son sujet a pour ambition d'être philosophique, et, suggérons-nous dans cette thèse, il présente en fait la manière d'utiliser certains mouvements de remémoration pour les moyens d'en arriver à une fin déterminée par l'intellect.

Ce serait donc dans une lignée platonicienne qu'Aristote établirait le fonctionnement de la réminiscence. Mais ici encore, la théorie aristotélicienne représenterait, par ses ajouts, une certaine critique du platonisme. En développant des règles qui permettraient de faire la réminiscence, Aristote soulignerait leur absence dans le platonisme qui serait trop dépendant de l'issue du processus de la dialectique, d'une part, et qui nécessiterait d'être deux afin de faire la réminiscence, d'autre part. De surcroît, de par leur fondement métaphysique, la mémoire et la réminiscence platoniciennes négligeraient la remémoration de la science acquise par l'apprentissage. Or, en développant une manière de pratiquer la réminiscence par soi-même, Aristote pallierait ces déficiences.

Cependant, un point commun qui paraît être fondamental entre l'art de la mémoire et la réminiscence aristotélicienne est l'importance de l'ordre et des images. Tant dans le système des lieux que dans la réminiscence, l'ordre dans lequel sont placés respectivement les images et les points de repère est fondamental. Dans le système des lieux, il est crucial, afin de pouvoir retenir une grande quantité d'information, de disposer de salles clairement définies, distinctes et assez espacées les unes des autres qui doivent être assez aérées pour que les images qu'on y place puissent y être perçues clairement<sup>506</sup>. Nous mentionnons que ces images doivent être perçues clairement, car il s'agit là d'une différence avec la

---

<sup>505</sup> Sorabji 2004, 31.

<sup>506</sup> Sorabji (2004, 23) se base sur le mnémotecniste soviétique Shereshevskii du XX<sup>e</sup> siècle, découvert par le psychologue A. R. Luria. Sorabji souligne l'importance de la bonne perception des images pour ce mnémotecniste.

réminiscence. Si cette dernière emploie les images, ce n'est pas dans le but de les percevoir, ce qui est le rôle de l'âme sensitive, mais afin d'en déduire un autre élément. La comparaison entre l'art de la mémoire tel qu'on le voit chez Hippias et la réminiscence dans le *De memoria* a donc ses limites. Par ailleurs, il ne serait pas impossible de comparer la réminiscence telle qu'on la retrouve dans le *Phèdre* à la technique de réminiscence telle qu'elle est décrite dans le chapitre II du *De memoria*. En effet dans le *Phèdre*, c'est la beauté physique qui permet à celui qui aime la sagesse de parvenir à la réminiscence de l'Idée du Beau (249d6). Or, c'est à travers ce point commun, et du fait que la beauté physique soit une instanciation de l'Idée du Beau, que le processus de réminiscence a lieu. Le fait qu'Aristote développe des règles pour la réminiscence qui incluent entre autres la ressemblance n'est peut-être donc pas strictement dû à une influence sophistique, car d'après ce passage du *Phèdre* il semble que cette influence puisse tout autant avoir été platonicienne.

Nous pouvons en outre ajouter que ce qui distingue la mnémotechnique en tant que système des lieux des techniques de réminiscence du chapitre II du *De memoria* est d'une part le fait qu'il s'agit de l'examen et de la description d'un procédé de mouvements intellectuels, et d'autre part du fait que la réminiscence a un objectif philosophique. En ce qui a trait aux mouvements de réminiscence, nous avons en effet suggéré qu'ils étaient des moyens en vue d'une fin établie par l'intellect. Concernant l'objectif philosophique de la réminiscence aristotélicienne, outre une mémoire plus technique que désacralisée, c'est justement le fait que la réminiscence consiste en une déduction calculée plutôt qu'en une perception d'images qui saute aux yeux<sup>507</sup>. La réminiscence permet de se remémorer non seulement les souvenirs, mais aussi la science (II 451b2-5). Ce dernier point permet de différencier mnémotechnie et l'ἀνάμνησις du *De memoria*, car en permettant d'atteindre et d'actualiser la science, la réminiscence acquiert une visée philosophique. De ce fait, établir des règles qui facilitent et favorisent les mouvements de réminiscence et garantissent qu'elle atteigne sa fin est un travail qui s'inscrit dans la recherche de la vérité et qui ne s'oppose pas au platonisme.

---

<sup>507</sup> Tel que déjà mentionné à plusieurs reprises, Bloch souligne le caractère intellectuel de la réminiscence et son caractère déductif. Il ne rend pas suffisamment justice à Sorabji, car ce dernier le souligne également.

Mais dans le traité *De l'âme*, en III 3, 427b18-22, Aristote fait référence aux exercices de mémoire<sup>508</sup> : « Devant les yeux, on peut, en effet, se mettre des fictions, comme font ceux qui, dans les exercices de mémoire, évoquent et fabriquent des images (ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς μνημονικοῖς τιθέμενοι καὶ εἰδωλοποιοῦντες) »<sup>509</sup>. Dans le traité *Des rêves*, en I 458b24-30, Aristote mentionne la mnémonique en affirmant que les rêves s'accompagnent de pensées chez

« ceux par exemple qui ont l'impression de disposer, selon les préceptes de la mnémonique, ce qui se présente <à eux>. (φανείη δ' ἄν τῷ τοῦτο, εἴ τις προσέχοι τὸν νοῦν καὶ πειρᾶτο μνημονεύειν ἀναστάς. ἤδη δέ τινες καὶ ἐωράκασιν ἐνύπνια τοιαῦτα, οἷον οἱ δοκοῦντες κατὰ τὸ μνημονικὸν παράγγελμα τίθεσθαι τὰ προβαλλόμενα) »<sup>510</sup>.

Il n'y discute toutefois pas de réminiscence, d'association d'idées, ni de déduction. Le processus qui y est décrit est sensitif. En particulier dans le traité *De rêves*, puisque la vision des images et des souvenirs a lieu pendant le sommeil, on ne peut affirmer qu'il y ait alors une fin scientifique que l'intellect a déterminée comme fin à atteindre par le souvenir. Cette absence d'une fin intellectuelle nous permet également de considérer qu'Aristote a réussi à établir un processus de réminiscence philosophique et qu'il offre dans le *De memoria* des règles à suivre afin d'y parvenir.

Ajoutons que d'après Yates, le *De memoria* est à l'origine de l'art de la mémoire occidentale en raison de l'importance qu'Aristote donne à l'imagination nécessaire pour toute pensée et primordialement pour la mémoire<sup>511</sup>. Elle affirme également que la pensée joue un rôle dans le souvenir en travaillant sur les images emmagasinées dans la sensation. Yates réfère sans doute de la sorte au travail intellectuel de réminiscence sur les souvenirs et les connaissances. Pour notre part, nous considérons plutôt que ce qui ressort de l'étude du *De memoria* est qu'Aristote vise à faire de la réminiscence une science. La comparaison

---

<sup>508</sup> Yates (2004, 45 n.9) considère qu'Aristote devait certainement connaître l'art de la mémoire. D'après elle, *Topiques* VIII 14, 163b24-30, *Des rêves* I 458b20-22, *De anima* III 3, 427b18-22 et surtout le *De memoria* discutent de cet art.

<sup>509</sup> Traduction Bodéüs 2014. Texte grec établi par Jannone 1980.

<sup>510</sup> Traduction Morel 2014. Texte grec établi par Ross, 1955.

<sup>511</sup> Yates 2004, 46-47.

de la réminiscence à l'apprentissage en II 452a4-6 peut être comprise non seulement comme une critique de Platon pour qui la réminiscence est un apprentissage, mais aussi comme une déclaration quant à la nature de la réminiscence. Bien que cette dernière en soit distincte, elle se situe dans le même genre que l'apprentissage, c'est-à-dire dans ce qui recherche la connaissance. Autrement dit, Aristote voudrait faire de ce moyen de recherche une science en soi, afin de s'assurer de sa fiabilité intellectuelle. Or, une science a une fin déterminée par l'intellect et cette fin recherche la vérité.

Toutefois en *Topiques* VIII 14, 163b29-34, la mémorisation de lieux d'arguments peut être comparée au fait qu'Hippias apprenne ce qu'il veut par cœur<sup>512</sup> :

« Par rapport à ceux des problèmes qui tombent le plus souvent, il faut connaître des arguments sur le bout des doigts, (Πρός τε τὰ πλειστάκις ἐμπύπτοντα τῶν προβλημάτων ἐξεπίστασθαι δεῖ λόγους) et surtout quand il s'agit des thèses premières ; car dans ce domaine, les répondants perdent souvent courage. En outre, il faut avoir des définitions en abondance, et avoir sous la main des idées admises et des choses premières ; car c'est par leur biais que s'effectuent les raisonnements déductifs (ἔτι τε ὄρων εὐπορεῖν δεῖ καὶ τῶν ἐνδόξων τε καὶ τῶν πρώτων ἔχειν προχείρους· διὰ γὰρ τούτων οἱ συλλογισμοὶ γίνονται). Il faut aussi essayer de garder en mémoire les <schémas> dans lesquels tombent le plus souvent les autres arguments (πειρατέον δὲ καὶ εἰς ἃ πλειστάκις ἐμπύπτουσιν οἱ ἄλλοι λόγοι κατέχειν). En effet, de même qu'en géométrie il est utile de s'être exercé sur les éléments, comme il l'est aussi, dans la science des nombres, d'avoir en tête la table de multiplication (cela fait aussi grande différence pour ce qui est de connaître aussi le multiple d'un autre nombre), de même, dans le domaine des arguments, il l'est d'avoir les principes sous la main [et de connaître les prémisses par cœur] [καὶ τὰς προτάσεις ἀπὸ στόματος ἐξεπίστασθαι.]. De même, en effet, que les lieux simplement déposés dans la mémoire nous font immédiatement souvenir des choses elles-mêmes, (καθάπερ γὰρ ἐν τῷ μνημονικῷ μόνον οἱ τόποι τεθέντες εὐθὺς ποιοῦσιν αὐτὰ μνημονεύειν) de même ces <procédés> rendront plus apte à raisonner déductivement (συλλογιστικώτερον), du fait que l'on dirige son regard sur ces principes, qui sont limités en nombre. Et il vaut mieux déposer dans sa mémoire une prémisses commune qu'un argument <entier> (πρότασίν τε κοινήν μᾶλλον ἢ λόγον εἰς μνήμην θετέον) ; car n'être pas à court de principes et d'hypothèse, cela est modérément difficile. »<sup>513</sup>

---

<sup>512</sup> Sorabji 2004, 29.

<sup>513</sup> Traduction Brunschwig 2014. Texte grec établi par Brunschwig 2007.

Nous avons déjà examiné *Topiques* VIII 14, 163b29-34, passage qui se trouve également ici, mais dans le but de comprendre que tout en étant de nature sensitive, la mémoire était capable de donner le souvenir de choses de nature intellectuelle et complexe<sup>514</sup>. En l'occurrence, c'est plutôt la mémoire sous l'angle de la mnémotechnique qui nous intéresse.

Aristote conseille de mémoriser des principes, et il effectue une comparaison avec les lieux qu'on dépose dans la mémoire qui permettent de se souvenir. La mémorisation qu'Aristote conseille à l'étudiant a une visée dialectique et le conseil ne vise pas le fait d'utiliser des lieux mnémoniques en tant que tels. La mémorisation des principes qui est recommandée vise à initier l'étudiant dans le but de l'aider à développer un processus de réflexion et de recherche des arguments de manière déductive. Mais la mémorisation ne vise pas à tenir place de réflexion et d'argumentation.

#### *L'oubli de Socrate et la mnémotechnique d'Hippias*

Enfin, un point qui mérite d'être souligné est qu'à chaque fois que Socrate discute de l'art de la mémoire avec Hippias, il affirme qu'il a oublié quelque chose<sup>515</sup>. Dans l'*Hippias majeur*, Socrate affirme qu'il avait oublié qu'Hippias détenait la mnémotechnie (285e8). Dans l'*Hippias mineur*, Socrate fait la liste des connaissances d'Hippias, la meilleure d'entre elles étant la mnémotechnie, mais il sait qu'il en oublie d'autres (368e1). Hippias quant à lui ne peut répondre à la question de Socrate et il ne pense même pas à utiliser l'art de la mémoire afin de pouvoir se souvenir d'information qui pourrait répondre à cette question. Si Socrate sait qu'il oublie quelque chose, Hippias quant à lui ne sait même pas qu'il peut retrouver l'information qu'il a emmagasinée grâce à son art.

Ce passage nous permet d'ajouter une remarque sur l'oubli chez Aristote. Le fait que, pour ce dernier, l'oubli soit une destruction permanente d'une connaissance ne signifie pas que

---

<sup>514</sup> Voir Thèse Partie II, chapitre III, section 3.2, 127.

<sup>515</sup> Voir aussi Baroin 2017, 10-13, qui souligne que Socrate sait ce qu'il oublie et Nikulin 2015, 54-55 pour un bref commentaire.

l'on ne sache pas qu'on a oublié. Cela signifie plutôt que l'on sait que la connaissance qu'on détenait a été détruite, qu'il n'est plus possible d'en faire la réminiscence, et que l'apprentissage doit être fait à nouveau. Autrement dit, l'oubli porte sur le contenu de la connaissance, il affecte également les processus de réminiscence qui ont créé certaines voies afin d'atteindre cette connaissance et son contenu. Mais comme il ne s'attaque pas à l'intellect, ce dernier demeure indemne et conserve la capacité de déterminer ce qu'il a perdu ou acquis comme science.

L'oubli dont souffre Socrate dans les deux dialogues mentionnés ci-dessus est semblable en ce qui a trait à ce dernier point, car Socrate sait qu'il a oublié quelque chose. Dans l'*Hippias mineur*, il ne parvient pas à se souvenir de quelle autre connaissance son interlocuteur possède, tandis que dans l'*Hippias majeur* c'est Hippias lui-même qui, en mentionnant l'art de la mémoire, permet à Socrate de se rendre compte qu'il avait oublié que le sophiste maîtrisait cette technique. Vu de cette manière, dans ces deux dialogues, l'oubli de Socrate se rapproche de l'oubli chez Aristote. Mais cet oubli porte sur des choses de peu d'importance, car il concerne chaque fois la liste des connaissances d'Hippias. Les deux dialogues permettent de douter de sa véracité puisque Socrate se souvient immédiatement du fait qu'Hippias possède l'art de la mémoire dans l'*Hippias majeur* et lorsqu'il affirme avoir oublié le reste des connaissances du sophiste, il semble satisfait du portrait de la culture d'Hippias qu'il a tracé dans l'*Hippias mineur*. Il semble donc s'agir d'un oubli ironique. Il n'est pas en effet question de l'oubli des Idées tel qu'il est conçu dans le *Phèdre* (249c2)<sup>516</sup>. L'oubli de Socrate met en relief le peu d'importance de la culture que possède Hippias, y compris de son art de la mémoire, car les choses que connaît le sophiste ne sont pas dignes de la mémoire de Socrate.

Cet oubli méprisant révèle également un jugement platonicien sur le statut ontologique que pourraient avoir les palais de mémoire créés par les mnémonistes. De tels palais ne sont pour Platon que des copies d'objets qui sont eux-mêmes au plus bas dans sa hiérarchie ontologique, puisqu'ils ne sont que des copies matérielles des Formes. Les palais de mémoire ne valent donc pas mieux ontologiquement que les poèmes d'Homère et si,

---

<sup>516</sup> Vernant 1996, 115. Dixsaut 2006, 24.

comme ces derniers, ils ne visent pas la vérité, mais simplement le divertissement, Platon ne peut que les condamner. Ce qui, à notre avis, permettrait de sauver l'art de la mémoire, serait la possibilité de l'utiliser pour atteindre le vrai, ouverture qui se présente en 368e1-369a1 de l'*Hippias mineur*. En effet, Hippias aurait pu utiliser son art de la mémoire afin de répondre à la question que Socrate lui posait alors, question qui portait sur la distinction entre le fait de dire ou non la vérité. Autrement dit, l'art de la mémoire aurait permis de rechercher une réponse satisfaisante pour Socrate et de mieux distinguer les paroles vraies des paroles mensongères. Hippias n'a cependant pas employé son art en vue de cette fin. Afin que cette fin soit possible, il faudrait en outre établir des règles intellectuelles et donner à la technique qui recherche les souvenirs une visée déterminée par l'intelligence.

Or, c'est précisément ce qu'Aristote parvient à faire avec la réminiscence dans le *De memoria*. Plutôt que de considérer que la conception aristotélicienne de la mémoire et de la réminiscence se range du côté sophistique pour s'opposer à Platon, il y a donc certains éléments qui permettent d'établir des liens entre les deux. Certes, comme Hippias, Aristote fait porter le souvenir sur les choses de ce monde, qu'elles aient été perçues ou apprises. Mais ces choses sont-elles du passé lorsqu'Hippias les mémorise ? Si Hippias peut mémoriser une liste de noms, c'est qu'il vient certes de les entendre et que le temps de leur écoute est déjà passé. Mais il semble tout de même appliquer son art de la mémoire au moment même où il entend ou voit une chose qu'il souhaite mémoriser. Cette remarque nous permet de distinguer la réminiscence aristotélicienne de l'art de la mémoire sophistique. Nous avons suggéré que, dans le *De memoria*, la réminiscence portait nécessairement sur le passé, car elle signifiait qu'il y avait d'abord des images, des souvenirs ou des connaissances dont il puisse y avoir ensuite remémoration. La réminiscence implique une capacité de remonter jusqu'à un principe à partir d'un point de départ de manière déductive grâce à des mouvements. Lorsqu'elle emploie les images telles que le lait, le blanc pour remonter jusqu'à l'automne, elle le fait en procédant également de manière déductive. Hippias, quant à lui, semble capable de mémoriser ce qu'il souhaite immédiatement grâce à une mécanique de lieux et d'images qui ne nécessite pas grande réflexion. Un premier élément qui rapproche donc Aristote davantage de Platon que

d'Hippias est qu'il fait de la réminiscence un processus déductif auquel il assigne une fin de connaissance, puisque la réminiscence est utilisée afin de viser la vérité.

Mais on pourrait toutefois considérer que la différence entre Aristote et Platon ne peut être réduite en ce qui a trait au caractère métaphysique de la mémoire et de la réminiscence platoniciennes<sup>517</sup>. Un exemple célèbre de la signification de la conception métaphysique de la mémoire qu'on retrouve chez Platon se trouve dans le *Ménon* (81c5-4)<sup>518</sup>. Si le jeune esclave est capable de répondre aux questions de Socrate et si la maïeutique est possible, c'est que la connaissance se trouve chez chacun de nous de manière innée. Les idées ont été contemplées avant la naissance et leur oubli est donc chose temporaire pourvu que le travail de mémoire et de réminiscence soit effectué<sup>519</sup>.

Ce point doit être concédé, car il signifie comme nous l'avons vu qu'Aristote considère que la mémoire porte sur le passé et que la réminiscence peut viser certains souvenirs ou certaines connaissances dont elle souhaite se remémorer. Pour Platon, et mémoire et réminiscence portent sur la connaissance innée des Formes vues avant la naissance<sup>520</sup>. Mais nous n'en déduisons pas pour autant que de ce point de vue, Aristote se rapproche davantage de la conception sophistique de la mémoire que de celle de Platon. Les conséquences sont certes qu'Aristote considère que la mémoire porte sur ce qui a été perçu ou appris par le passé, et qu'il conçoit donc la mémoire comme celle du vécu, tandis qu'il fait de la réminiscence un moyen d'atteindre une fin déterminée par l'intellect. Mais une différence marquée entre Aristote et Platon se trouve dans leurs conceptions de l'oubli. Comme nous l'avons déjà souligné, il n'y a pas de fondement métaphysique ni même de fondement psychique qui permet un oubli temporaire dans la psychologie aristotélicienne<sup>521</sup>. Ce que nous avons également vu est que de surcroît, mémoire et oubli ne s'opposent pas chez Aristote en raison du genre intellectuel auquel appartient l'oubli.

---

<sup>517</sup> Sur le fondement métaphysique de la mémoire, de la réminiscence et de l'oubli dans la philosophie platonicienne, voir Weinrich 1999, 39-41.

<sup>518</sup> Weinrich 1999, 39-41.

<sup>519</sup> Vernant 1996, 121.

<sup>520</sup> Lang 1980, 385-386. Vernant 1996, 121.

<sup>521</sup> Sur l'absence de l'oubli dans le fonctionnement mnémonique, nous avons vu que King 2009, 16-18, sans analyse approfondie de l'oubli dans le corpus aristotélicien, en venait à cette déduction. Il remarquait ainsi cette différence entre la psychologie de la mémoire et de l'oubli chez Aristote et Platon.



Par contre, serait-il possible d'objecter qu'en reprenant l'image de la tablette de cire en *De memoria* I 450b28-30, Aristote s'insère implicitement dans une conception qui oppose mémoire et oubli et fait de ce dernier un défaut de mémoire temporaire ? Autre objection, l'oubli pourrait-il être compris comme un phénomène temporaire auquel pallierait la réminiscence ? Autrement dit, quelle serait la condition psychique des images, souvenirs et connaissances que retrouverait la réminiscence avant que celles-ci ne soient précisément retrouvées ? Examinons respectivement ces deux interrogations.

### *La tablette de cire et la question de l'écriture*

Weinrich, constate la présence chez Platon de cet oubli métaphysique et se demande si l'oubli ordinaire est possible :

« Le théorème métaphysique d'un processus en trois temps — contemplation des Idées, oubli, réminiscence — est tellement central dans cette philosophie que Platon n'a guère le loisir de traiter la question de savoir si les choses qu'on est parvenu à apprendre par la réminiscence peuvent être de nouveau oubliées au cours d'une vie humaine. Existe-t-il donc un oubli second, et que peut-on faire, le cas échéant, pour le combattre ? À cette question Platon ne donne que des réponses dispersées et incomplètes. Ce qui est sûr, c'est qu'il n'attend rien de bon de la mnémotechnie, qui, à son époque, appartenait déjà au répertoire obligé de la rhétorique. L'orateur Hippias, réputé pour son art de la mémoire, est à ses yeux un sophiste dont il se raille par la bouche de Socrate. Dans sa théorie de l'anamnèse, Platon n'a sans doute fait fond que sur la mémoire naturelle, et non sur la mémoire artificielle. »<sup>522</sup>

Mémoire artificielle que Weinrich compare à un autre support artificiel de la mémoire, l'écriture, évoquant la critique de cette dernière qui se trouve dans le *Phèdre* (274c-278b). Il remarque cependant que Platon a laissé des écrits, ce qui peut être vu comme une limite à sa critique de l'écriture et ajoute que dans le *Théétète* (191c8-195a9), Platon compare même la mémoire à une tablette de cire :

« Ces tablettes, qui servaient à diverses fins, revenaient nettement moins chères à l'usage et on les utilisait en particulier pour prendre des notes en vue de soulager la mémoire orale. À ce titre, elles étaient plus liées à l'oubli que le papier et, dans les siècles ultérieurs, le parchemin, matière plus précieuse encore. Dans le passage de sa théorie de l'anamnèse où il évoque l'oubli, temporaire, dans lequel tombe le savoir

---

<sup>522</sup> Weinrich 1999, 40.

acquis par l'âme avant son incarnation, Platon fait cette remarque consolante que toute âme humaine est recouverte à la naissance d'une sorte de couche de cire qui ne porte pas encore d' "impressions", au sens propre du mot. Elle est donc comparable à un bloc de cire ; c'est un présent que les hommes doivent à la déesse de la mémoire et la mère des Muses, Mnémosyne. »<sup>523</sup>

Weinrich poursuit sa réflexion en considérant que Platon ne trouvait pas que les hommes avaient reçu une mémoire égale, la taille et la qualité de la tablette variant d'un individu à l'autre de même que sa bonne utilisation<sup>524</sup>.

Nous ne traiterons pas en l'occurrence de la question de l'oubli temporaire des choses apprises sur terre chez Platon. Répondre à cette question exigerait de mener une étude à travers l'entièreté du corpus platonicien, ce qui s'avèrerait au moins tout aussi long que la présente thèse. Par contre, nous en venons à la première interrogation soulevée dans la section précédente, qui est celle de savoir si Aristote, en discutant de la métaphore de la tablette de cire, reprendrait à son compte l'idée d'un oubli temporaire. Nous avons déjà examiné cette métaphore et nous avons vu qu'Aristote ne la reprenait pas afin de faire sien le mécanisme socratique de la mémoire. Mais si, comme Weinrich le pense, la tablette de cire est un symbole d'oubli lié à la mémoire orale, le fait qu'elle soit mentionnée dans le *De memoria* ne signifie-t-il pas qu'Aristote traite bien de l'oubli dans ce traité ?

Ici encore, on constate que les lignes I 450a28-32 comparent la mémoire à une tablette de cire et à un tableau. Comme nous l'avions vu, les lignes suivantes traitent des problèmes de mémoire, problèmes qui ne pouvaient être des équivalents de ce qu'Aristote entend par oubli. Il s'agissait de l'influence du corps sur le souvenir et des problèmes d'ordre sensitifs pouvant perturber la mémoire. Comme nous l'avons vu, l'oubli ne fait pas partie de l'analyse de ces problèmes mnémoniques. Si la tablette de cire avait en Grèce ancienne une connotation d'oubli, Aristote pour sa part la reprend donc à son compte et il en traite à sa manière et avec sa propre grille philosophique<sup>525</sup>. Au sein de cette grille, mémoire et oubli

---

<sup>523</sup> Weinrich 1999, 41.

<sup>524</sup> Weinrich 1999, 41-42.

<sup>525</sup> Burnyeat (2002, 31) considère que dans le *De anima*, Aristote traite du type d'altération que la sensation est à sa manière.

ne sont pas des opposés. L'oubli n'entre même pas en ligne de compte dans l'analyse des dysfonctionnements de la mémoire.

On est loin de la conception sacrée de la mémoire en tant que Mnemosyne, qui contient en elle et la mémoire et de l'oubli<sup>526</sup>. Et on est de ce fait également très éloigné d'une conception tripartite au sein de laquelle se trouvent les Idées, l'oubli et la réminiscence, telle que Weinrich la décrivait<sup>527</sup>. La présence de la métaphore de la tablette de cire au sein du *De memoria* ne peut nullement être interprétée comme une référence à l'oubli des souvenirs pour une autre raison qui souligne en fait un point commun entre l'oubli platonicien et aristotélicien. Les deux conçoivent en effet l'oubli comme un opposé de la science. Pour Platon, l'oubli est ce recouvrement temporaire de la vérité des Idées. Pour Aristote, l'oubli est une menace propre à la science qui peut survenir alors même que celle-ci a été acquise, simplement parce que physiquement, elle est en présence de son contraire l'ignorance. Si la conception aristotélicienne de l'oubli marque un rejet de la métaphysique platonicienne en faveur de sa propre physique, il n'en demeure pas moins qu'Aristote conserve l'opposition entre oubli et science que l'on retrouve chez Platon. C'est de fait en se ressouvenant de la connaissance que l'oubli peut être détruit chez celui-ci. À l'inverse pour Aristote, l'oubli représente une destruction de la science auparavant acquise et dont on a pu se remémorer. Quoiqu'il conserve un caractère intellectuel à l'oubli et qu'il en fasse une menace pour la science, Aristote lance une attaque contre Platon en inversant l'ordre dans lequel l'oubli survient par rapport à l'acquisition de la science. Au lieu que ce soit l'oubli qui soit détruit par la science, Aristote considère pour des raisons réalistes et physiques que la science acquise qui, chez l'homme, ne peut constamment être en acte risquera à un moment ou à un autre d'être oubliée en raison d'un mouvement de son contraire, l'ignorance.

### *Le travail de réminiscence et l'oubli*

---

<sup>526</sup> Weinrich 1999, 41 référant au *Théétète* (191c8-195a9). Cet extrait du *Théétète* discute entre autres de la mémoire, de l'oubli et du bloc de cire. Cet extrait mentionne aussi la Mémoire en tant que mère des Muses.

<sup>527</sup> Voir aussi Labarrière (2000, 276 n. 12) qui souligne qu'Aristote attaque la métaphysique platonicienne en affirmant que l'intellect ne pense pas sans image.

Mais est-ce bien ainsi qu'Aristote comprend l'oubli, surtout au regard de sa conception de la réminiscence au sein du *De memoria* ? Sorabji, à travers une brève remarque dans son commentaire des techniques mnémoniques, semble penser que l'oubli fait partie intégrante du procédé de la réminiscence. Discutant de *De memoria* II 452a17-24 et de la technique qu'il appelle « *of mid-points* », Sorabji remarque qu'il vaut mieux considérer que cette méthode de réminiscence s'effectue à travers un système d'images. Autrement, il serait difficile, considère-t-il, de sauter certains membres d'une série et il serait tout aussi compliqué de changer de direction lors des déplacements à travers les séries. Sorabji tient donc pour acquis qu'Aristote discute d'un système d'images et qu'il suggère de se rendre à chaque point adjacent d'un point donné<sup>528</sup>. Remarquant qu'Aristote mentionne certaines lettres grecques, Sorabji considère que les conseils de réminiscence d'Aristote portent sur les lettres qui doivent être comprises comme étant des images et qui se trouvent au milieu de chaque triplet et non au milieu de toute la série<sup>529</sup>.

Remarquons pour notre part que si on ne comprend pas les lettres mentionnées comme des images, mais comme justement des lettres auxquelles l'intellect réfléchit, lettres qui pourraient aussi être des chiffres, les conseils d'Aristote ressemblent moins à une technique et davantage à une discussion de la manière de procéder afin d'effectuer des calculs<sup>530</sup>. Si on souhaite distinguer la réminiscence d'Aristote, les explications qu'il donne relativement au passage de lettre en lettre en II 452a17-24 de la mnémotechnie, on a donc avantage à ne pas ajouter un élément d'image qui, comme Sorabji le mentionne, n'est pas présent dans le texte à cet endroit. On peut aussi reprendre une remarque de Sorabji lui-même quant au fait que tous ne pensent pas nécessairement en termes d'images et que les philosophes en particulier seraient peu enclins à l'utilisation de ces dernières dans leurs réminiscences<sup>531</sup>. Mais ce qui frappe aussi est que chez Aristote, les lettres sont repérables en fonction de leur ordre et non en fonction d'un lieu dans lequel elles auraient été classées, comme

---

<sup>528</sup> Sorabji 2004, 31.

<sup>529</sup> Sorabji 2004, 31. Sorabji souligne également l'absence de consensus des manuscrits quant aux lettres présentes « But the manuscripts are agreed only on A B Γ Δ E Z H Θ in line 19, on Γ as second letter in line 22, and on A as last letter in line 23. »

<sup>530</sup> Ce point est, concédons-nous, discutabile, puisque l'art de la mémoire lui-même incluait les chiffres en symbole, tel que mentionné plus haut. Voir Sorabji 2004, 32 n 1.

<sup>531</sup> Sorabji 2004, 25.

l'aurait fait le mnémoniste. Ce dernier, non content de les avoir selon l'ordre alphabétique, leur aurait attribué une pièce en plus d'utiliser chaque lettre comme symbole d'autre chose, si même il n'avait pas plutôt remplacé les lettres par d'autres images plus symboliques pour stimuler sa mémoire. Or, en II 452a12-16, Aristote discute bien du fait de se remémorer par images, allant du lait au blanc, et du blanc à l'automne. Il y aurait donc tout de même un lien à faire entre l'utilisation d'images au sein de la réminiscence aristotélicienne et l'art de la mémoire, quoique le fait qu'Aristote n'aille pas plus loin dans ces analyses impose une limite à cette comparaison. Toutefois, ce dont nous souhaitons discuter était la manière dont Sorabji mentionnait brièvement l'oubli en lien avec la manière particulière de se remémorer de point en point :

*« Each image, or perhaps the middle image of each triplet, may contain a numerical symbol. The images were formed originally in order to stand for certain items which we were memorizing, e.g., the points in a speech. When we wish to recollect the memorized items, we do so by scanning the images. Suppose we wish to recollect one of the items memorized, and don't know where it comes in the series. For example, suppose we thought we must report one of the points in the speech to a friend, and **have forgotten what the point was**. We could plod through every image in turn, in order to recollect. But Aristotle recommends skipping some images, so as to increase speed. We should go (if unsuccessful with the end most image in the series,  $\Theta$  to the middle image in the next triplet along. From that point we can easily visit the images that are next door on either side. If unsuccessful, we should then move to the middle of the next triplet along, and so on.*

*The rationale will be that it is easy to visit the images that are next door on either side. Consequently, if we follow the more obvious method of plodding through every image in order, we waste effort, because at each new position we will have only one unexplored next door neighbour, instead of two »<sup>532</sup>. (Nous soulignons)*

L'objectif de Sorabji est, tel que mentionné, de montrer que la pratique de la réminiscence dont Aristote discute en l'occurrence ne porte pas simplement sur une série et son milieu, mais sur des triplets qui donnent accès à plus de voisins et donc maximisent les chances de réminiscence. En décrivant ce qui survient en se déplaçant au sein d'une série, Sorabji

---

<sup>532</sup> Sorabji 2004, 31-32 . Sorabji (2004, 92) nuance toutefois lui-même ce point en affirmant dans ses notes « *But Aristotle seems to be aware that one will not necessarily lose dispositional knowledge prior to recollection. For if the recollective search is going well, a man has the ability to move of his own accord on to the next image (452a4-6). And Aristotle allows that in some cases one has memory at the time of the search (see note on 452a7). Plato too acknowledges that it is not exclusively, but only 'especially', after forgetting that recollection occurs (Phaedo 73e).* ». Voir aussi Ross 1973, 260.

décrit l'embarras dans lequel on se trouverait sans la technique des triplets dans le cas où on aurait oublié le point dont on souhaiterait faire la réminiscence afin de le mentionner à un ami, embarras qui serait accru s'il fallait passer à travers chaque point de la série, ce qu'Aristote déconseille du reste. Il recommande plutôt, explique Sorabji, de sauter certains points, afin d'aller plus vite et de se remémorer plus rapidement. Ce dont nous souhaitons discuter est cette affirmation de Sorabji d'après laquelle on souhaiterait faire la réminiscence parce qu'on aurait oublié la chose qu'on aimerait rappeler.

D'abord, tel que mentionné, on ne peut faire la réminiscence d'une chose qui a été oubliée, puisque celle-ci a été détruite. Il n'est alors pas possible de passer du non-être à l'être, et la connaissance de cette chose doit être de nouveau acquise. Pourtant, ce que Sorabji décrit est précisément ce qui survient lorsqu'on a besoin de la réminiscence. On l'utilise parce qu'on souhaite avoir de nouveau accès à une connaissance ou à un souvenir qui ne vient pas à l'esprit immédiatement. Alors que Sorabji considérait qu'Aristote faisait moins de place pour le « *memory-jogging* »<sup>533</sup> au sein de la réminiscence que Platon, puisqu'Aristote affirme catégoriquement que la réminiscence doit avoir lieu par soi-même et sans aide extérieure, ici Sorabji décrit un cas de réminiscence où une recherche et un questionnement s'effectuent quant à la meilleure manière de retrouver l'information qui est hors de vue. La question qui nous intéresse donc est celle de la nature de cette information qui ne vient pas aisément à l'esprit.

Ne s'agit-il pas précisément d'un oubli temporaire, puisque pendant un certain laps de temps et ce jusqu'à ce que la réminiscence ait accompli son travail, l'information n'est pas accessible à l'esprit ? Si cette information n'a pas été détruite, elle ne peut, suggérons-nous, être considérée comme un oubli selon les occurrences de ce terme que nous avons trouvées dans le corpus aristotélicien. La nature de cette information est d'être une connaissance acquise, mais, en tant que connaissance non activée, d'être présente dans l'intellect sous forme d'ignorance. C'est ici que le triple schème de l'oubli que nous avons vu est de nouveau utile. En voyant que cette connaissance se trouve présente dans l'âme en puissance, (et donc, selon le triple schème sous forme d'ignorance 2 pour l'intellect), parce

---

<sup>533</sup> Sorabji 2004, 31-32, 103.

qu'elle n'est pas activée pour lui, cette connaissance passe inaperçue jusqu'à ce que la réminiscence retrouve le chemin qui mène à elle et l'active. Le fait de passer inaperçu ne signifie pas qu'il y ait oubli au sens aristotélicien du terme, puisqu'il n'est pas ici question de destruction comme nous l'avons mentionné. Mais c'est afin de remettre devant l'intellect une connaissance non activée que la réminiscence passe de point en point, de milieu de triplet en milieu de triplet, comme dirait Sorabji, afin de permettre la contemplation d'une connaissance déjà présente et non perdue.

### *L'art de l'oubli*

Dans son livre *Léthé*, Weinrich, inspiré par Eco qui avait inventé la discipline de l'oubli, examine la possibilité d'un art de l'oubli. Ce dernier serait un pendant de l'art de la mémoire. Weinrich effectue un survol de la manière dont divers philosophes et écrivains évoquent l'oubli et il examine en quoi le fait d'oublier serait utile au souvenir<sup>534</sup>. L'oubli aurait une première vertu, qui serait de nous soulager de ce qu'on ne souhaite pas se rappeler. Cette qualité se trouvait déjà présente chez Mnémosyne qui était tout autant la déesse de la mémoire que de l'oubli, l'oubli des maux, comme nous l'avons évoqué en introduction<sup>535</sup>. Le sort de celui doué d'une fabuleuse mémoire ne serait pas si enviable qu'on le croit, souligne Weinrich. La seconde vertu de l'oubli serait de faire de la place aux nouveaux souvenirs en éliminant ceux qui seraient devenus inutiles et encombrants. Grâce au fait d'oublier, l'esprit trop plein d'idées et de connaissances désuètes serait purgé et prêt à recevoir la nouvelle matière.

Ce qui est remarquable est que ces deux qualités de l'oubli, tel que conçu dans l'art d'oublier de Weinrich, sont compatibles avec l'idée d'un oubli permanent, tel qu'il apparaît chez Aristote. Mais chez ce dernier, la destruction partielle que représente λήθη ne semble pas pouvoir être contrôlée. Weinrich ne présente pas d'analyse de l'oubli chez Aristote, outre la brève mention qu'il fait de la tablette de cire. Mais nous avons vu en quoi cette tablette n'avait aucun point en commun avec l'oubli selon la conception du Stagirite. L'oubli, selon les occurrences que nous avons examinées à travers le corpus aristotélicien,

---

<sup>534</sup> Weinrich 1999, 30.

<sup>535</sup> Simondon 1982, 140, 312-313.

paraît être une destruction qui affecte la connaissance, certes pour des raisons physiques bien déterminées, c'est-à-dire le fait qu'elle soit en présence de son contraire, l'ignorance. Mais l'événement qu'est l'oubli semble se produire de manière aléatoire et incontrôlable. Outre ce point, nul doute qu'Aristote n'aurait pas vu d'un bon œil le délestage de certaines connaissances.

À l'inverse, il paraît plus probable que le fait de cultiver et d'accroître les connaissances que l'on possède aurait mené à une réduction de l'ignorance et aurait permis la prolifération du savoir. Le fait de devoir libérer de la place au sein de l'esprit afin d'apprendre de nouvelles choses est même contraire au principe de la réminiscence. Comme nous l'avons vu, c'est parce qu'il y a déjà chose apprise que l'on peut se remémorer, d'après Aristote. Le fait de laisser aller certaines connaissances mènerait à une diminution du savoir et à un accroissement de l'ignorance plutôt qu'à une libération d'espace pour de nouveaux souvenirs. De la sorte, apparaît clairement la différence entre Aristote et le mnémoniste, qui pourrait aussi maîtriser l'art de l'oubli de Weinrich, et faire de la place au sein de son palais de mémoire en vidant quelques-unes de ses pièces afin d'accueillir de nouvelles images. Aristote, puisqu'il considère l'oubli comme une destruction qui affecte une connaissance sous l'effet du mouvement de son contraire, l'ignorance, ne pourrait se montrer en faveur d'un art de l'oubli.

Ici encore, il rejoindrait Platon en considérant l'oubli d'un point de vue négatif, comme ce qui freine la connaissance et non comme ce qui encourage l'acquisition de nouveaux savoirs. Tout comme Platon voit l'oubli comme une conséquence de la chute de l'âme du monde des Idées, de même Aristote conçoit l'oubli comme une perte de connaissance. Sa perspective sur l'oubli est même plus pessimiste, car il le considère comme une perte totale et permanente qui doit être palliée non pas par la réminiscence, comme le pensait Platon, mais par le réapprentissage complet de ce qui a été perdu. Un élément qui semble cependant faire en sorte qu'Aristote ne considère pas l'oubli comme un mal, contrairement à Platon pour qui l'oubli signifie la chute de l'âme et l'oubli de la vérité et des Idées, est précisément d'une part le fait que l'oubli soit un phénomène physique auquel le fait d'apprendre à nouveau permette de remédier. D'autre part, l'oubli ne représente pas une attaque de



l'intellect en tant que tel, comme nous l'avons vu dans la première partie de cette thèse. En ne menaçant pas la faculté intellectuelle, l'oubli psychologique est une conséquence physique du monde matériel. De ce point de vue, Aristote montre bien son réalisme en niant tout aspect métaphysique à l'oubli, contrairement à Platon.

Toutefois, serait-il possible d'affirmer qu'Aristote et le mnémoniste, qui pratique l'art de la mémoire afin de ne pas oublier, ont tous deux la même conception de l'oubli comme destruction aléatoire de certaines connaissances ? Nous venons de voir que l'oubli aristotélicien ne pourrait équivaloir à l'art de l'oubli. Mais qu'en est-il d'une conception de l'oubli telle qu'Hippias pourrait en avoir une, lui qui mémorise une liste de noms dès qu'il l'entend ? Hippias conçoit la mémoire de manière strictement mécanique et il l'asservit au divertissement. Si nous avons suggéré que ce serait davantage à la manière dont Hippias pratique son art que s'en prendrait le Socrate de Platon, nous avons également vu que la nature ontologique des palais de mémoire et des images qu'ils contenaient ne pouvait être que la plus basse, comme celle des ombres des marionnettes dans l'allégorie de la Caverne de la *République* (515a4-7). Nous avons aussi suggéré qu'Aristote parvenait à donner une fin intellectuelle et philosophique à la réminiscence en tant qu'elle se pratiquait à partir de souvenirs du passé et non sur le rappel d'ordre métaphysique des Idées.

Mais le fait est que ni dans l'*Hippias majeur* ni dans l'*Hippias mineur*, l'oubli ne semble être un souci pour le sophiste. Hippias est si convaincu de pouvoir tout retenir par cœur comme il le souhaite, qu'il affirme au contraire pouvoir mémoriser ce qu'il veut. Comme nous l'avons vu, c'est plutôt Socrate qui affirme être en proie à l'oubli dans ces deux dialogues. On pourrait, à première vue, être tenté de penser que l'art de la mémoire d'Hippias surpasse la mémoire philosophique du Socrate platonicien et d'Aristote, puisque l'oubli n'existe pas pour le mnémoniste. Mais l'absence d'oubli est en fait l'indicateur d'un problème plus grave, car l'oubli des Idées chez Platon et l'oubli de la science chez Aristote signifient justement qu'il y a une connaissance qui peut potentiellement être oubliée, mais qui ne doit pas l'être. Or, peut-être Hippias est-il représenté sans oubli précisément parce que Platon considère qu'il ne détient aucune connaissance digne d'être oubliée. Si l'oubli

est et chez Platon et chez Aristote un phénomène qui s'attaque à la science, force serait de considérer que si Hippias n'a pas à craindre l'oubli, c'est qu'il ne possède aucune science qui puisse être oubliée.

### **Conclusion de la partie III**

L'art de la mémoire espère offrir un moyen facile, grâce aux images, de retenir par cœur une grande quantité d'information. En mentionnant le fait de partir de certains points en II 452a17-24 du *De memoria*, Aristote ne semble pas opposé à l'idée d'offrir une manière de se remémorer. Mais la remémoration n'équivaut pas pour autant au fait de retenir mécaniquement des choses dépourvues de signification scientifique. Dans le *De memoria*, la réminiscence se présente plutôt comme la capacité de déterminer un point de départ à partir d'une association d'idées, de faire des liens entre les souvenirs sur le plan logique et d'obtenir un état de connaissance, par exemple la connaissance d'arguments. Tout mouvement sensitif qu'elle provoque chez la mémoire, la réminiscence exige la délibération afin de déterminer les moyens en vue de sa fin, ce pour quoi elle demeure le propre de l'humain qui possède l'intellect (II 453a4-14). La réminiscence est plus ou moins bien réussie selon les personnes en raison du fait que les mouvements qu'elle provoque dépendent de la sensation et du composé corps-âme, étant une interaction entre l'intellectuel et le sensitif. Plus une physiologie sera en croissance, en dégénérescence, plus elle sera en mouvement ou affectée d'humeurs, et moins les mouvements que provoque la réminiscence dans la sensation seront maîtrisables.

Le contrôle des mouvements de mémoire par la réminiscence n'est donc pas sans obstacle. Le traité se penche d'ailleurs sur les meilleures techniques permettant de retrouver les souvenirs et exigeant de nombreuses répétitions de séries afin de créer des mouvements habituels vers les objets recherchés si les réminiscences ne portent pas sur des objets de la science qui ont un ordre nécessaire. Selon Aristote, la réminiscence n'a donc lieu qu'avec le concours d'une certaine constitution physique et au prix d'exercices répétés créant des habitudes de mouvement de remémoration.

Ce n'est pas par leur caractère passif ou actif que mémoire et ἀνάμνησις se distinguent, ni par leurs objets. La mémoire n'effectue pas de liens entre les souvenirs, elle ne les recherche pas non plus. Cette capacité est celle de la réminiscence qui en plus de sa fonction de conservation des souvenirs, et de déduction, en a une de synthétisation des connaissances. Mais la mémoire n'en est pas moins active : elle est le mouvement qui rencontre sa fin lorsque l'objet de souvenir est actualisé dans l'âme, qui applique la notion du temps à son objet et qui, comme nous l'avons suggéré, permet d'avoir un souvenir unifié des multiples affections que l'on possède.

Nous suggérons qu'il faut distinguer les aspects corporels des mouvements de la mémoire que la réminiscence provoque qui sont susceptibles de dégénérescence, les humeurs qui la bloquent, du fait que les réminiscences elles-mêmes une fois formées, qui deviennent des états de connaissances, sont passibles d'un certain type de destruction. L'oubli, qui peut les affecter en tant qu'états intellectuels et qui a lieu dans la partie intellectuelle de l'âme, peut les détruire.

## Conclusion de la thèse

À travers l'analyse de diverses occurrences de l'oubli et de ses verbes dans le corpus aristotélicien, nous avons établi le sens physique et psychologique de l'oubli en tant que destruction qui résulte en la perte d'un savoir. L'oubli peut également attaquer la réminiscence en détruisant le principe qu'elle a choisi comme moyen et le chemin qu'elle a développé afin de retrouver une connaissance. L'oubli est une destruction partielle mais permanente d'une connaissance, sans pour autant représenter un danger pour l'intégrité de l'intellect. En effet, celui-ci n'est pas attaqué par l'oubli. Par sa conception physique de l'oubli, Aristote se démarque de Platon. Chez ce dernier, l'oubli est métaphysique, car il est une conséquence de la chute de l'âme du monde des Idées. L'oubli platonicien est temporaire parce qu'il consiste en un recouvrement de la vérité innée que l'âme possède, vérité que la mémoire et la réminiscence peuvent révéler. Si Aristote donne une explication matérielle de l'oubli en décrivant comment il survient au sein de l'âme, il n'expose toutefois pas les raisons psychologiques ou extérieures qui peuvent provoquer l'oubli. Se pencher sur ces possibles raisons aurait été se lancer dans des spéculations sans base textuelle. Ce qui importait avant tout était de comprendre qu'il y avait bien, à travers ses multiples occurrences, un sens de l'oubli physique et psychologique propre à Aristote, car personne d'autre, du moins à notre connaissance, ne les avait examinées.

Or, il fallait démontrer que λήθη ne pouvait être conçu chez Aristote comme un synonyme du fait de ne pas se souvenir. Le premier avait lieu dans la partie intellectuelle de l'âme et le second dans la partie sensitive. Ainsi, l'étude des occurrences physiques de l'oubli avait des conséquences psychologiques. Le fait que l'oubli soit une destruction partielle de la science au sein de l'intellect signifiait qu'il n'était pas, pour la psychologie aristotélicienne, un opposé de la mémoire, car il n'appartenait pas au même genre de faculté que cette dernière. Autrement dit, l'oubli, d'après Aristote, n'efface pas les souvenirs. L'oubli détruit une science acquise, dont on a pu faire la remémoration, c'est-à-dire qu'il porte sur une connaissance qu'on possède et qu'on sait comment rappeler lorsqu'on souhaite l'exercer.

Afin de posséder de nouveau cette science, il ne sera pas suffisant de faire la réminiscence, car celle-ci sera justement incapable de retrouver le chemin vers le résultat. C'est que la connaissance inclut en elle la capacité de se remémorer, de trouver le chemin qui mène à la fin intellectuelle visée grâce aux mouvements qui peuvent se rendre dans certaines directions. Mais comme nous l'avons vu, l'oubli détruit la science et la réminiscence. Il détruit donc non seulement la connaissance qui est la fin visée, mais aussi le moyen qui y mène. Les mouvements que la réminiscence effectue, les diverses directions qu'elles peut emprunter, les différentes déductions qu'elles peut effectuer seront également détruites par l'oubli. De la sorte, ce sera non seulement le résultat recherché qu'on aura oublié, mais aussi la manière de se le remémorer.

Nous avons également offert une étude de la mémoire au sein du *De memoria*. Nous avons tenté de démontrer que la mémoire était une sorte particulière de possession et d'affection. La mémoire représenterait un premier processus d'unification psychique d'affections diverses au sein d'une seule possession. Elle exigerait un écoulement de temps qui se déterminerait par le fait qu'un intervalle soit entre le moment passé et celui du souvenir. Localisée dans le sens commun, au sein de la sensation première, avec la notion du temps, elle appliquerait le sens du passé à ses objets en ressentant qu'ils sont de l'ordre de l'antérieur, notre position s'accordant ainsi avec celle de Morel. Le φάντασμα est certes nécessaire afin qu'il y ait mémoire dans la philosophie aristotélicienne. Comme Labarrière le notait, le fait qu'Aristote affirme que l'on ne peut penser sans image représentait une véritable remise en question de la conception platonicienne de l'intellect et de son accès direct aux Idées<sup>536</sup>. Le fait que l'image soit tout aussi nécessaire pour la mémoire signifiait donc qu'Aristote ne concevait pas cette dernière de manière intellectuelle, mais bien sensitive, point amplement souligné par la littérature, comme nous l'avons vu. Toutefois, nous avons suggéré que ses affections étant des images qui en tant que telles, ne sont pas produites par l'imagination, car elles ne sont pas imaginaires. C'est ainsi que nous avons compris et suggéré de lire I 450a24-24, de même que I 451a14-17, comme des affirmations de la spécificité de l'objet de mémoire face à l'objet imaginaire, pur produit de l'imagination. L'objet de mémoire se distingue de l'objet de l'imagination du fait qu'il est

---

<sup>536</sup> Labarrière 2000, 276.

icône, ce qui signifie qu'il comporte un lien de causalité et une ressemblance avec ce qui a été perçu ou conçu par le passé, ce qui assure également son lien de vérité avec le passé, comme du reste Sorabji le soulignait<sup>537</sup>. Mais en considérant la lecture que nous suggérons, le texte du chapitre I du *De memoria* semble des plus cohérents, car il clarifie de la sorte la différence entre le souvenir et l'imaginaire, tout en ayant expliqué le rôle de l'image dans la mémoire.

Si le caractère désuet de la physiologie aristotélicienne a été souligné<sup>538</sup>, c'était sans compter sur le fait que le *De memoria* constitue un parfait exemple d'une conception qui présente les parties de l'âme et ses fonctions qui, loin d'être séparées, communiquent entre elles et s'utilisent au sein du processus de la mémoire et de celui de la réminiscence. Le traité fait apparaître les rôles de diverses fonctions au sein du processus mnémonique : celui de la sensation qui accueille la mémoire au sein de la sensation première et du sens commun, de même que la notion du temps et l'imagination. Non seulement le traité présente-t-il une conception synergétique des fonctions de l'âme, mais il octroie également la mémoire à d'autres animaux que l'humain du fait que la mémoire appartient à la sensation et non à l'intellect. Les animaux qui ont une âme sensitive assez évoluée pour posséder un sens commun au sein duquel se trouvent les fonctions de l'image, de la notion du temps, de la grandeur et du mouvement, ont la capacité de se souvenir en ressentant dans leur âme sensitive ce qu'ils ont auparavant perçu. Ainsi, le fait de se dire en son âme n'exclurait pas la mémoire animale, mais serait une expression décrivant un phénomène se produisant au sein d'une âme sensitive assez évoluée.

C'est grâce à la mémoire en tant qu'affection et possession que l'on se souvient des perceptions et connaissances, qu'elles soient uniques ou multiples. La réminiscence est quant à elle une sorte de délibération, un moyen intellectuel d'utiliser les souvenirs grâce à certaines techniques, moyen qui permet également de conserver et d'améliorer la mémoire en contemplant l'icône à répétition. C'est grâce à la réminiscence qu'il est possible de mémoriser des textes par cœur, à travers la répétition du souvenir de mots et de

---

<sup>537</sup> Sorabji 2004, xi-xv, 85. Taormina 2002, 59. De Brigard 2014, 403-404.

<sup>538</sup> Bloch 2004, 56.

phrases et grâce aux liens que l'on crée entre eux. Si la mémoire est nécessaire pour que le souvenir de chaque lettre soit possible et pour l'unification des multiples souvenirs de diverses lettres, des mots et des phrases, la réminiscence sera le procédé intellectuel permettant le rappel du tout et des parties. En effectuant certains mouvements et en ayant un point de départ, la réminiscence aura de la sorte la capacité de se rendre au point souhaité et déterminé par l'intellect.

Nous avons aussi vu que le contexte historique dans lequel le *De memoria* avait été écrit était celui de l'importance de la maîtrise de la mémoire pour la rhétorique, rhétorique qui était l'art des sophistes. En comparant le chapitre II du *De memoria* à l'art de la mémoire d'Hippias, nous avons suggéré qu'Aristote avait tenté de donner un but philosophique aux techniques de remémoration. Il se rapprochait de la sorte de Platon qui critiquait le fait que la mnémonique ne vise pas la vérité et soit un art vide plutôt qu'une science. En faisant de la réminiscence une technique plutôt qu'un acte individuel et aléatoire, Aristote rendait la réminiscence plus accessible et montrait quels moyens permettaient d'atteindre la science dont on souhaitait se remémorer. Nous avons en effet remarqué l'importance de l'image au sein de l'art de la mémoire, puisque les mnémonistes construisaient leurs palais de mémoire à partir de lieux. Ces lieux constituaient des signes leur permettant de rappeler ce qu'ils voulaient conserver en mémoire. Aristote était certainement au fait de cet emploi des images, comme on le constate au chapitre II du *De memoria* en II 452a12-16 lorsqu'il explique comment se remémorer en partant du lait pour en arriver à l'automne. Or, en faisant de la réminiscence une délibération et en lui donnant un point de départ et un but déterminé par l'intellect, en lui permettant d'utiliser certaines techniques s'approchant de celles des mnémonistes, Aristote semble jumeler la réminiscence platonicienne et l'art mnémonique. Il rend de la sorte valide et utile sur le plan philosophique une technique rhétorique dépourvue d'intérêt pour Platon. Il rend accessible à tous ceux qui souhaiteraient l'employer la réminiscence philosophique auparavant réservée à l'élite philosophique capable de se ressouvenir par elle-même.

Par ailleurs, nous avons montré que l'oubli se distingue également des problèmes de mémoire et de réminiscence qui impliquent le corps, les humeurs, la rétention des images ou leur reconnaissance présentés dans le *De memoria*. Les problèmes de ces deux fonctions

psychiques, de même que ce que nous entendons communément par un oubli temporaire comme opposé de la mémoire, ne correspondent pas au sens physique et psychologique qu'il a dans les traités non éthiques et non politiques du corpus. Pourrait-on toutefois affirmer que l'oubli, d'après Aristote, serait tout simplement un manque d'exercice de la science ? Ce n'est pas ce que les occurrences physiques de l'oubli affirment en tant que tel. Ce qu'elles décrivent est un processus physique qui affecte toute chose naturelle qui possède un contraire en sa présence. C'est cet aspect physique et ses conséquences psychologiques que nous avons analysés, apport qui à notre connaissance n'avait pas été fait auparavant.

Ce qui pourra être étudié après cette thèse sera le sens de l'oubli au sein de la philosophie pratique et politique du Stagirite. Sur le plan éthique, l'oubli apparaît à plusieurs reprises dans l'*Éthique à Nicomaque*<sup>539</sup>. De manière intéressante, le sens de l'oubli qui apparaît en II 7, 1100b17 de l'*Éthique à Nicomaque* est le sens qui se trouve également dans les occurrences au sein des traités non éthiques que nous avons examinées. Ce qu'Aristote affirme est que si la science possède une destruction qui lui est propre et qui consiste en l'oubli, la vertu quant à elle n'est pas affectée par lui et elle ne risque pas d'être oubliée. Il en va de même de la sagacité qu'on n'oublie pas (*Éthique à Nicomaque* VI 5, 1140b29). Or, la sagacité est bien une vertu intellectuelle. Étant dans la faculté intellectuelle de l'âme, ne devrait-elle pas, tout comme la science, être passible d'oubli ? Afin de déterminer les raisons qui font qu'on oublie la science mais ni la vertu ni la sagacité, une étude de la philosophie morale d'Aristote s'avère nécessaire. Si les causes de cette absence d'oubli sur le plan pratique sont psychologiques, la présente thèse aura permis d'établir les fondements nécessaires afin de le démontrer. Mais puisque des causes d'ordre moral sont également en jeu, une étude de la philosophie pratique d'Aristote est nécessaire. L'oubli devra par conséquent être analysé non pas en tant que tel, ce que nous avons ici fait, mais par rapport à un contexte éthique et à des actions morales. Un tel examen sera tout au moins aussi long que l'étude que nous venons de compléter. Sur le plan politique, il serait intéressant de comparer le sens physique et psychologique de l'oubli établi dans cette thèse à

---

<sup>539</sup> On constate en effet que l'oubli se trouve mentionné en *Éthique à Nicomaque* II 7, 1100b17 et VI 5, 1140b29, V 10, 1135b31, VIII 10, 1157b10, IX 4, 1166b12-25.



l'interdiction de rappeler le passé qui est mentionné dans la *Constitution d'Athènes* (τῶν δὲ παρεληλυθότων μηδενὶ πρὸς μηδένα μνησικακεῖν ἐξεῖναι, πλὴν πρὸς τοὺς τριάκοντα καὶ τοὺς δέκα καὶ τοὺς ἑνδεκα καὶ τοὺς τοῦ Πειραιέως ἄρξαντας, μηδὲ πρὸς τούτους, ἐὰν διδῶσιν εὐθύνας. XXXIX, 6)<sup>540</sup>. Là encore, le sens physique et psychologique de l'oubli, devrait être comparé à l'interdiction de rappel des crimes passés. L'oubli et la mémoire devraient en effet être examinées sous un jour politique, ce qui exigerait également une analyse tout au moins aussi longue que la présente étude.

Enfin, mentionnons que l'idée d'une conception de l'oubli en tant que destruction de la science peut sembler menaçant comparativement à un oubli palliable tel qu'il se conçoit chez Platon. Cette destruction, comme nous l'avons vu, est toutefois partielle et exceptionnelle, et elle peut être annulée par le réapprentissage de la connaissance perdue. L'idée d'un oubli permanent et destructeur ouvre toutefois la voie à certaines réflexions sur le sens qu'aurait le fait d'oublier certaines œuvres, certaines situations, voire certaines personnes, réflexions qui exigeraient également une étude tout au moins aussi longue que cette thèse et qui dépasserait largement le cadre de notre sujet.

---

<sup>540</sup> Texte grec établi par Oppermann 1928. Voir aussi Xénophon, *Helléniques*, II, 4, 43.

## Bibliographie

Ackrill, J.L. (1965). « Aristotle's Distinction between ἐνέργεια and κίνησις », dans *New Essays on Plato and Aristotle*, éd. R. Bambrough, Londres, Routledge, (pp. 121-141).

Ackrill, J.L. (1981). « Aristotle's theory of definition: some questions on Posterior Analytics II 8-10 », dans *Aristotle on Science, The Posterior Analytics*, éd. Enrico Berti, Padoue, (éditeur?).

Aloni, M. (2016). « Disjunction », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/disjunction/#DisjClasLogi>

Annas, Julia, (1992). « Aristotle on Memory and the Self », dans *Essays on Aristotle's De Anima*, éd. M. Nussbaum et A. O. Rorty, Oxford, Clarendon Press.

Aubenque, P. (1981). « Sur l'inauthenticité du livre K de la *Métaphysique* », dans *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum: Akten des 9. Symposium Aristotelicum*, éd. Paul Moraux et Jürgen Wiesner, Berlin, De Gruyter, (pp. 318-344).

Bailly. (2000). *Dictionnaire grec français*, Hachette, Paris.

Barash, J. A. (1997). « The sources of memory », *Journal of History of the Ideas*, 58, (pp. 707-717).

Baroin, C. (2017). « Techniques, arts et pratiques de la mémoire en Grèce et à Rome », dans *Tekhnai/Artes*, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, Daedalus, Paris-Athènes (2007), <https://books.openedition.org/editionsehess/2227?lang=en>, (1-52).

Bastit, M. (1996). « Qu'est-ce qu'une partie de l'âme pour Aristote ? », dans *Aristote Corps et âme, sur le De anima*, éd. Cristina Viano, Paris, Vrin, (pp. 13-36).

Beere, J. (2018). « Activity, actuality, and analogy: Comments on Aryeh Kosman, The Activity of Being: An Essay on Aristotle's Ontology », *European Journal of Philosophy*, 26, (pp. 872-880).

Bloch, D. (2007). *Aristotle on Memory and Recollection*, Leiden, Brill.

Bloch, D. (2008). « Peter of Auvergne on memory. An edition of the Quaestiones super De memoria et reminiscenti », *Cahiers de l'Institut du Moyen-âge Grec et Latin*, 78, (pp. 51-110).

Bloch, D. (2008a). *The text of Aristotle's De sensu and De memoria*, Brepolis online, 3, (pp. 1-58).

Bloch, D. (2014). « Ancient and Medieval Theories », dans *Source Book for the History of the Philosophy of Mind, Philosophical Psychology from Plato to Kant*, (pp. 205-221)

Bodéüs R., Stevens A. (2014). *Aristote, Métaphysique, Livre Delta*, introduction, traduction et commentaire par Richard Bodéüs et Annick Stevens, Paris, Vrin.

Bodéüs, R. (1982). *Le philosophe et la cité. Recherches entre les rapports sur la morale et la politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, Les Belles Lettres.

- Bodéüs, R. (1993). *Aristote : De l'âme*, présentation et traduction de R. Bodéüs. Paris, Flammarion.
- Bodéüs, R. (2014). *Aristote : De l'âme*, traduction R. Bodéüs, dans *Aristote : Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, (pp. 965-1040).
- Bodnar, I. (2018). « Aristotle's natural philosophy », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-natphil/>.
- Bowin, J. (2011). « Aristotle on various types of alteration in “De anima II 5” », *Phronesis*, 56, (pp. 138-161).
- Brague, R. (2008). *Introduction au monde grec, Études d'histoire de la philosophie*, Champs Essais, Paris.
- Brisson, L. (2011). *Platon, Banquet*, dans *Platon, Œuvres complètes*, Paris Flammarion, (pp.103-108).
- Brisson, L. (2011). *Platon, Phèdre*, dans *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, (pp. 1241-1298)
- Brisson, L. (2011). *Platon, Timée*, dans *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, (pp. 1977-2050).
- Broadie, S. (2002). *Nicomachean Ethics*, traduction, introduction de C. Rowe et commentaire de S. Broadie, Oxford University Press, Oxford.
- Bronstein, D. (2016). *Aristotle on Knowledge and Learning : The Posterior Analytics*, Oxford University Press, Oxford.
- Brown, L. (1991). « Connaissance et réminiscence dans le Ménon », *Revue philosophique*, 181, 4, 1991, (pp. 603-619).
- Brunschwig, J. (1967). *Aristote, Topiques*, texte établi et traduit par J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres.
- Brunschwig, J. (1991). « Les multiples chemins aristotéliens de la sensation commune », *Revue de métaphysique et de morale*, 96, 4, (pp. 455-474).
- Brunschwig, J. (1996). « En quel sens le sens commun est-il commun ? », dans *Sur le De anima d'Aristote*, dir. G. Romeyer Dherbey et C. Viano, Vrin, Paris, (pp. 189-218).
- Brunschwig, J. (2007). *Aristote : Topiques*, texte établi et traduit par J. Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres.
- Brunschwig, J. (2014). *Aristote : Topiques*, traduction J. Brunschwig, dans *Aristote : Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, (pp. 295-452).
- Burnet, J. (1901). *Platonis opera*, 1, Oxford, Clarendon Press.
- Burnet, J. (1903). *Platonis opera*, 3, Oxford, Clarendon Press.
- Burnyeat, M. F. (2002). « De anima II 5 », *Phronesis*, 47, (pp. 28-90).

- Caston, V. (1997). « Pourquoi Aristote a besoin de l'imagination », *Les Études philosophiques, Aristote sur l'imagination*, traduction de J.-L. Labarrière, (pp. 3-39).
- Caston, V. (2002). « Aristotle on Consciousness », *Mind*, 111 (pp. 751-815).
- Caston, V. (2004). « More on Aristotle on Consciousness : Reply to Sisko », *Mind*, 113, (pp. 523-533).
- Caujolle-Zaslavsky, F. (1996). « L'emploi d'ὀπλόησις dans le *De anima*, III, 3 », dans *Aristote Corps et âme, sur le De anima*, éd. C. Viano, Paris, Vrin, (pp. 349-366).
- Chiron, P. (2014). *Aristote : Rhétorique*, traduction P. Chiron, dans *Aristote : Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, (pp. 2599-2758).
- Compte Domet de Vorges. (1904). « L'estimative », *Revue philosophique de Louvain*, 44, (pp. 433-454).
- Coope, U. (2001). « Why Does Aristotle Say That There Is No Time without Change? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, 101, (pp. 359-367).
- Cornford F.M, et Wisksteed, P.H. (1970). *Aristotle : The Physics*, traduction par P.H. Wisksteed, F.M. Cornford, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 2 vol.
- Cornish, D. (2009). « Could Time Be Change ? », *Philosophy*, 84, (pp.219-232).
- Couloubaritsis L. et Stevens, A. (1999). *Aristote : Physique*, introduction de L. Couloubaritsis et traduction de A. Stevens, Paris, Vrin.
- De Brigard, F. (2014). « The Nature of Memory Traces », *Philosophy Compass*, 9, (pp. 402-414).
- De Brigard, F. (2017). « Memory and Imagination », *The Routledge Handbook of Philosophy*, (pp. 127-140).
- Derrida, J. (1972). « La Pharmacie de Platon » dans *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, (pp. 77-195).
- Detienne, M. (1994). *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Agora.
- Dixsaut, M. (2011). *Platon, Phédon*, dans *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, (pp. 1171-1240).
- Dorion, L.A. (2000). *Les Mémorables*, tome I, texte établi par Bandini, M, introduction et traduction par Dorion, L. A., Belles Lettres, Paris, 2001.
- Dorion, L.-A. (2000). *Xénophon, Mémorables*, livre I, texte établi par Michele Bandini et traduit par Louis-André Dorion, Belles Lettres, Paris, 2000.
- Duminil, M.-P., Jaulin, A. (2014). *Aristote : Métaphysique*, traduction J. Groisard, dans *Aristote : Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, (pp. 1735-1970).
- Dunne, M. (2002). « The commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's On Length and on shortness of life », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1, 69, (pp. 153-200).

- Eco, U., Migiel, M. (1988). « An Ars Oblivionalis? Forget It! », *Publications of the Modern Language Association of America*, 103, (pp. 254-261).
- Fathers of the English Dominican Province. (1948). *Saint Thomas Aquinas : Summa Theologica*, traduction de Fathers of the English Dominican Province, vol III, Questions I-148, Notre Dame, Christiand Classics.
- Fobes, F.H. (1919). *Aristotelis meteorologicorum, libri quattuor*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Fronterotta, F., Pradeau, J.-F. (2011). *Platon, Hippias majeur*, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris Flammarion, (pp. 523-552).
- Fronterotta, F., Pradeau, J.-F. (2011). *Platon, Hippias mineur*, dans Platon, *Œuvres complètes*, Paris Flammarion, (pp. 553-571).
- Goldschmidt, V. 1982. *Temps physique et temps tragique chez Aristote, commentaire sur le Quatrième livre de la Physique (10-14) et sur la Poétique*, Vrin, Paris.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1999). *Diogène Laërce. Vies et Doctrines des Philosophes illustres*. Paris, Classiques Modernes.
- Graham, G. (2020). *The Disordered Mind*, London, Routledge.
- Gravlee, G. S. (2000). « Aristotle on hope », *Journal of the History of Philosophy*, 38, 4, (pp. 461-477).
- Greene, M. (1998). *A Portrait of Aristotle*, Bristol, Thoemmes Press.
- Gregorić, P. (2007). « De Memoria et Remiscentia 1 450a10 », dans Aristotle on the Common Sense, Oxford, Oxford University Press Online, (pp. 102-113), <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780199277377.001.0001/acprof-9780199277377-chapter-9>
- Gregorić, P., Grgić, F. (2006). « Aristotle's Notion of Experience », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 88, 1, (pp. 1-30).
- Groisard, J. (2008). *Aristote : Météorologiques*, présentation et traduction par J. Groisard, Paris, Flammarion.
- Groisard, J. (2014). *Aristote : Météorologiques*, traduction J. Groisard, dans *Aristote : Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, (pp. 859-964).
- Groisard, J. (2014). *Météorologiques*, traduction J. Groisard, dans *Aristote, Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Flammarion, Paris.
- Hatzfeld, J. (1936). *Xénophon, Helléniques, I-III*, texte établi et traduit par J. Hatzfeld, Belles Lettres, Paris, 1936.
- Heinaman, R. (2007). « Actuality, potentially and De anima II 5 », *Phronesis*, 52, (pp. 139-187).

- Jannone, A. et E. Barbotin. (1980). *Aristote : De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes E. Barbotin, Paris, Les Belles Lettres.
- Jannone, A. et E. Barbotin. (1980). *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, traduction et notes E. Barbotin, Belles Lettres, Paris.
- Joachim, H. H. (1955). *The Nicomachean Ethics*, commentaire de H. H. Joachim, éd. D.A. Rees, Oxford, Clarendon Press.
- Johansen, T. K. 2006. « What's New in the *De Sensu*? The Place of the *De Sensu* in Aristotle's Psychology », dans *Common to body and soul: philosophical approaches to explaining living behaviour in Greco-Roman antiquity*, éd, R. A. H. King, Walter de Gruyter : Berlin · New York.
- Johansen, T. K. (2017). « Aristotle on the Logos of the Craftsman », *Phronesis* 62, 2 (pp. 97-135).
- Johnstone, M. (2015). « Aristotle and Alexander on Perceptual Error », *Phronesis*, 60, 2, (pp. 310-338).
- Jones, E. J. (2010). « Truth and Contradiction in Aristotle's *De Interpretatione* 6-9 », *Phronesis*, 55, (pp. 26-67).
- King, R. A. H. (2009). *Aristotle and Plotinus on Memory*. Berlin · New York: Walter de Gruyter.
- King, R. A. H. (2010). « Aristotle's *De memoria* and Plotinus on Memory », dans *Les Parva Naturalia d'Aristote, Fortune antique et médiévale*, dir. C. Grellard et P.-M. Morel, Publications de la Sorbonne, Paris.
- Kosman, L. A. (1969). « Aristotle's definition of motion », *Phronesis*, 14, 1, (pp. 40-62).
- Labarrière, J. L. (1984). « Imagination humaine et imagination animale chez Aristote », *Phronesis*, 29, (pp. 17-49).
- Labarrière, J. L. (2000). « Sentir le temps, regarder un tableau. Aristote et les images de la mémoire », dans *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris, Éditions CNRS, (pp.267-283).
- Labarrière, J.-L. « “Phantasia, phantasma et phainetai” dans le traité “Des Rêves” », *Revue de Philosophie Ancienne*, 20, (pp. 89-107).
- Lang, H. (1980). « On Memory: Aristotle's Corrections of Plato », *Journal of the History of Philosophy*, 18, (pp. 379-393).
- Le Rider, J. (1999). « Oubli, mémoire, histoire dans la « Deuxième Considération inactuelle », *Revue germanique internationale*, 11, (pp. 207-225).
- Liao, S.-Y. Gendler, T. S. (2019). « Imagination », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/imagination/>
- Lories, D. (1991), « Des sensibles communs dans le “De anima” d'Aristote », *Revue Philosophique de Louvain*, 89, (pp. 401-420).

- Macierowski, M. K., White, E. (2003). *Saint Thomas Aquinas : Commentaries on Aristotle's "On Sens and What is Sensed" and "On Memory and Recollection"*, translated with introductions and notes By K. White and E. M. Macierowski, Washington, The Catholic University of America.
- Modrak, D. K. W. (1987). *Aristotle : the Power of Perception*, Chicago, Chicago University Press.
- Monteils-Laeng, L. (2014). *Agir sans vouloir, Le problème de l'intellectualisme moral dans la philosophie ancienne*, Paris, Classiques Garnier.
- Morax, Paul. (1951). *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, Éditions Universitaires de Louvain.
- Moreau, J. (1948). « Le temps selon Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, 46, (pp. 57-84).
- Morel, P. M. (1997). « L'habitude : une seconde nature ? », dans *Aristote et la notion de nature*, éd P.M. Morel, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, (pp. 131-148).
- Morel, P. M. (2006). « Morel, Mémoire et caractère : Aristote et l'histoire personnelle », dans *Mémoire et souvenir: six études sur Platon, Aristote, Hegel et Husserl* éd. A. Brancacci, G. Gigliotti, Naples, Bibliopolis, (pp. 47-87).
- Morel, P. M. (2007). *De la matière à l'action : Aristote et le problème du vivant*, Vrin, Paris.
- Morel, P.-M. (2000). *Aristote : Petits traités d'histoire naturelle*, traduction et présentation par P.-M. Morel, Paris, Flammarion.
- Morel, P.-M. (2014). Aristote, « De la longévité et de la vie brève », dans « Petits traités d'histoire naturelle », dans *Aristote : Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, (pp. 1093-1098).
- Morel, P.-M. (2014). Aristote, « De la mémoire et de la réminiscence », dans « Petits traités d'histoire naturelle », dans *Aristote : Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, (pp. 1065-1073).
- Morel, P.-M. (2014). Aristote, « Des rêves », dans « Petits traités d'histoire naturelle », dans *Aristote : Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, (pp. 1081-1089).
- Mugnier, R. (1953). *Aristote : Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Paris, Les Belles Lettres.
- Mugnier, R. (1953). *Petits traités d'histoire naturelle*, texte établi et traduit par R. Mugnier, Les Belles Lettres, Paris.
- Nietzsche, F. G. (2002). *Généalogie de la morale*, traduction É. Blondel, O. Hansen-Love, T. Leydenbach et P. Pénisson, présentation et notes par P. Choulet, Flammarion, Paris.
- Nikulin, D. (2015). « Memory in Ancient Philosophy », dans *Memory, A History*, éd. Dimitri Nikulin, Oxford University Press, Oxford.

- Oppermann, H. *Aristotelis Αθηναίων Πολιτεία*, Leipzig: Teubner, 1928
- Pellegrin, P. (2000). *Aristote : Physique*, traduction et présentation par P. Pellegrin. Paris, Flammarion.
- Pellegrin, P. (2000). *Physique*, traduction et présentation par P. Pellegrin. Flammarin, Paris.
- Pellegrin, P. (2014). *Aristote : Histoire des animaux*, traduction P. Pellegrin, dans *Aristote : Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, (pp. 1127-1416).
- Pellegrin, P. (2014). *Aristote : Physique*, traduction P. Pellegrin, dans *Aristote : Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Paris, Flammarion (pp. 513-699).
- Pellegrin, P. (2014). *Physique*, traduction P. Pellegrin, dans *Aristote Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Flammarion, Paris.
- Pradeau, J.-F. (2011). *Platon, Philèbe*, dans *Platon, Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, (pp.1299-1366)
- Rabinoff, E. (2018). *Perception in Aristotle's Ethics*, Evanston, North Western University Press.
- Rashed, M. (2005). *Aristote : De la génération et de la corruption*, texte établi et traduit par M. Rashed, Paris, Les Belles Lettres.
- Rashed, M. (2005). *De la génération et de la corruption*, texte établi et traduit par M. Rashed, Les Belles Lettres, Paris.
- Rashed, M. (2014). *Aristote : De la génération et de la corruption*, traduction M. Rashed, dans *Aristote : Œuvres complètes*, éd. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, (801-858).
- Rashed, M. (2014). *De la génération et de la corruption*, traduction M. Rashed, dans *Aristote, Œuvres complètes*, ed. P. Pellegrin, Flammarion, Paris.
- Rosen J. (2021). « Motion and Change in Aristotle's "Physics" 5. 1 », *Phronesis*, 57, 1, (pp. 63-99).
- Rosengart, D. (2016). « A Special Sort of Forgetting : Negation in Freud and Augustine », *Journal of American Psychoanalysis Association*, 64, (pp.261-8).
- Ross, G.R.T. (1973). *Aristotle : De Sensu and De Memoria*, New York, Arno Press.
- Ross, W.D. (1924). *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols., Oxford, Clarendon Press.
- Ross, W.D. (1955). *Aristotle. Parva naturalia*, Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W.D. (1958). *Aristotelis topica et sophistic elenchi*, Oxford, Clarendon Press.
- Ross, W.D. (1959). *Aristotelis ars rhetorica*, Oxford, Clarendon Press.
- Rowe, C. J. (1974). « Aristotle on Memory by R. Sorabji », *The Journal of Hellenic Studies*, 94, (pp. 194-195).



Rutten C., Stevens, A. (2014). *Aristote, Métaphysique*, dans *Aristote, Œuvres*, éditions de la Pléiade, Paris, Gallimard (pp. 918-1199).

Simondon, M. (1982). *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque jusqu'à la fin du Ve siècle avant J.C.*, Belles Lettres, Paris.

Simpson, R. L. (1988). *Essentials of Symbolic Logic*, London, Routledge.

Sisko, J. E. (1996). « Material alteration and cognitive activity in *De anima* II 5 », *Phronesis*, 41, 2, 138-157.

Sorabji, R. (2004). *Aristotle on Memory*, Second Edition, The University Chicago Press, Chicago, 2004.

Taormina, D. (2002). « Perception du temps et mémoire chez Aristote. De memoria et reminiscentia 1 », *Philosophie Antique*, 2, (pp. 35-59).

Tricot, J. (1951). *Parva Naturalia*, Paris, Vrin.

Tricot, J. (1991). *Métaphysique*, tome I et II, Paris, Vrin.

Verbecke, G. (1975). « Moral Behaviour and Time in Aristotle's *Nichomachean Ethics* », dans *Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C. J. de Vogel*, éd. J. Manfield et L.M de Rijck, Assen, Van Gorcum & Comp. R. V, (pp. 79-90).

Verbecke, G. (1985). « La Perception du temps chez Aristote », dans *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles, Ousia, (pp. 351-377).

Vernant, J. P. (1996). *Mythe et Pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, Paris, La Découverte.

Vitrac, B. (2017). « De l'infinie variété et de l'innombrable multitude des tekhnai et des artes », dans *Tekhnai/Artes*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, <https://books.openedition.org/editionsehess/2218>, (pp. 1-32).

Wedin, M. V. (1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, New Haven, Yale University Press.

Weinrich, H. (1999). *Léthé, Art et critique de l'oubli*, Paris, Fayard.

Wendland, P. (1903). *Themistii (Sophoniae), In Parva Naturalia Commentaria*, éd. P. Wendland (CAG V 6), Berlin, Academia Litterarum Regiae Borussicae, (1-44).

Yates, F. (2014). *The Art of Memory*, Londres, The Bodley Head.

## **Index des extraits du corpus aristotéliens cités**

### ***Topiques***

- III 6, 119b9-14 : 77-78  
IV 4, 125b8-14 : 127  
IV 5, 125b15-19 : 128-130  
VIII 2, 157b12-16 : 49  
VIII 14, 163b29-34 : 127, 240

### ***Physique***

- IV 12, 221a26-221b8 : 78-80  
IV, 11, 219a22-30 : 135  
V 2, 225b31-33 : 40

### ***De la génération et de la corruption***

- I 4, 319b7-15 : 38  
I 4, 319b15-21 : 38  
I 5, 323b21-29 : 39  
II 6, 334a10-12 : 57

### ***De anima***

- I 4, 408b28 : 70-75  
II 5, 417a30-b2 : 60  
III 2, 425b12-16 : 143  
III 3, 427b17-27 : 177-179, 239  
III 3, 428b6 : 76  
III 5, 430a24 : 75-76

***De Sensu***

I 436a1-6 : 70

***De memoria***

I 449b4-5 : 88

I 449b9-10 : 92

I 449b11-15 : 94

I 449b16-19 : 95

I 449b19-22 : 96-101

I 449b22-23 : 141-151

I 449b23 : 117

I 449b24-30 : 101-103

I 449b24-25 : 103-114

I 449b25-27 : 116

I 449b28-30 : 121-122

I 449b30-451a11 : 123-124

I 450a12-20 : 125-126

I 450a20-24 : 132-135

I 450a30-31 : 136

I 450a24-25 : 137-141

I 450a19-22 : 151

I 450a26-28 : 152-153

I 450a28-30 : 154-156

I 450a31-450b3 : 156-157

I 450b3-5 : 157-158

I 450b7-8 : 159

I 450b7-10 : 159-160

I 450b11-13 : 162

I 450b13-20 : 163  
I 450b20-25 : 164-167  
I 450b26-28 : 167-169  
I 450b28-29 : 170  
I 450b29-31 : 171-172  
I 450b31-451a2 : 173  
I 451a2-5 : 174  
I 451a3-8 : 181  
I 451a8-12 : 182  
I 451a12-14 : 184-185  
I 451a14-17 : 185-188  
II 451a18-20 : 196  
II 451a20-23 : 197  
II 451a23-31: 118-121, 198-199  
II 451a33-451b5 : 199-201  
II 451b2-5 : 238  
II 451b6-9 : 201-202  
II 451b10-14 : 206  
II 451b14-16 : 207  
II 451b16-20 : 207  
II 451b20-25 : 208  
II 451b25-452a4 : 209-210  
II 452a4-6 : 54-56  
II 452a5-10 : 203  
II 452a10-13 : 205  
II 452a12-16 : 210-2012  
II 452a17-24 : 213, 248  
II 452a24-30 : 214

II 452a30-b7 : 215  
II 452b8-24 : 216  
II 452b24-453a4 : 217-218  
II 453a4-14 : 193-195  
II 453a15-23 : 219  
II 453a23-28 : 220  
II 453a28-31 : 221  
II 453a28-b7 : 221-222  
II 453b8-10 : 223

***De la longévité et de la vie brève***

2, 465a23 : 29-37

***Des rêves***

1, 458b21 : 147  
I 458b24-30 : 239  
2, 462a3-9 : 142

***Histoire des animaux***

I 1, 488b25-26 : 144  
III 12, 519a9 : 58

***Métaphysique***

Λ 8, 1073a17-18 : 57  
Δ, en 6, 1015b34 : 108-113

***Météorologiques***

I 14, 351b21 : 80