

Aristote

**Hylémorphisme et fonctionnalisme. Sur la
relation âme — corps chez Aristote**

Jean-Louis Labarrière

Philopsis : Revue numérique
<https://philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d’auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l’objet d’une demande d’autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l’auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

Forgé au début du XX^e pour désigner la “ doctrine d’Aristote et des scolastiques selon laquelle l’être est constitué dans sa nature de deux principes complémentaires, la matière et la forme ”¹, le terme “ hylémorphisme ” risque d’être un peu comme l’arbre qui cache la forêt, surtout si l’on entend par là une “ théorie spiritualiste directement inspirée de l’hylémorphisme aristotélicien ” (*TLF*). En effet, s’il est vrai que “ hylémorphisme ” renvoie à la doctrine aristotélicienne qui comprend la relation de l’âme au corps sur le modèle de la relation entre la forme (*morphê*) et la matière (*hylê*) et désigne par-là une doctrine selon laquelle l’âme est unie au corps comme l’est la forme à la matière, il ne l’est pas, même chez les aristotéliciens néo-thomistes, que cette doctrine soit une doctrine “ spiritualiste ” puisqu’elle a précisément pour fonction d’établir l’inséparabilité réelle de l’âme et du corps, ce qui entraîne d’ailleurs bien des

¹ Cf. *TLF*. Par un mystère que je ne m’explique pas le *TLF*, suivi sur ce point par Alain Rey dans son *Dictionnaire historique de la langue française* (Le Robert, 1992), date l’apparition de ce terme de 1904 (D. Nys, “ L’hylémorphisme dans le monde inorganique ”, *Revue néo-scholastique*, t. 11, p. 35). On en trouve pourtant trace dès 1898 dans la monographie de De Munninck, *Notes sur l’atomisme et l’hylémorphisme*, Fribourg.

problèmes pour les néo-thomistes². Autrement dit, alors même que le terme avait été formé, chez les historiens de la pensée aristotélicienne, néo-thomistes ou non, pour insister sur l'inséparabilité de l'âme et du corps, l'appel à la relation forme/matière ayant pour fin d'insister sur l'union de l'âme et du corps risque d'emblée d'être mésinterprété pour au moins deux grands types de raison :

1) Nous autres Modernes, nécessairement nourris, que nous le voulions ou non, au biberon cartésien, avons d'emblée tendance à entendre l'union de l'âme et du corps comme celle de deux substances séparées, la substance corporelle (*res extensa*) et la substance pensante (*mens*). Dès lors, le risque est grand que nous ne comprenions plus très bien ce qu'il en est chez Aristote et que, chrétiens/cartésiens malgré nous, nous identifions l'âme aristotélicienne à la substance pensante cartésienne, ou, en termes plus modernes, à l'esprit (*mind*).

2) Indépendamment de l'ironie cartésienne envers les "formes substantielles", qui risque fort aussi d'obscurcir notre jugement, nous savons tous, pour avoir lu la *Métaphysique* Z, qu'un cercle ou un Hermès peuvent aussi bien être de bois que d'airain. Une forme pourrait ainsi, théoriquement du moins, "informer" n'importe quelle matière. Or, contrairement à ce sur quoi Aristote insiste en *Métaphysique*, H, 6, cela ne reviendrait-il pas à mettre l'accent sur la séparabilité de la matière et de la forme, et conséquemment sur celle de l'âme et du corps ? D'où le renouveau de la question dans la récente littérature aristotélicienne de langue anglaise au sujet de la *plasticité compositionnelle* de la forme. Cette plasticité est essentielle pour le fonctionnalisme (dont certains voudraient qu'Aristote soit le "père") car elle implique, même s'il n'est évidemment pas d'état mental sans état matériel, qu'on puisse décrire la pensée ou l'esprit (*mind*) indépendamment de la matière, du corps.³

Aussi, afin de dissiper tout malentendu sur le sens de l'hylémorphisme chez Aristote, mais aussi sur le fait de savoir s'il peut ou non être considéré comme le "père du fonctionnalisme", le plus sage est de revenir d'abord sur le traité *De l'âme*, II, 1-3, où Aristote définit ce qu'il est aujourd'hui convenu de nommer "hylémorphisme". Nous verrons ensuite, dans une brève seconde partie, quel est le sens du débat contemporain sur l'éventuel fonctionnalisme du Stagirite et ce que ce débat peut apporter à la compréhension (ou à la mécompréhension...) de la pensée aristotélicienne relative aux relations âme/corps et âme/esprit.

I. La définition [la plus] commune de l'âme comme : "entéléchie première d'un corps naturel qui possède potentiellement la vie" (*De l'âme*, II, 1, 412 a 27-28).

Comprendre cette définition revient à comprendre en quoi la possession de l'âme, ou d'une âme — nous verrons que ce n'est pas exactement la même chose — est le principe de la distinction entre les corps naturels vivants et les corps naturels non-vivants. En d'autres termes, que peut bien signifier pour l'âme que d'être "l'entéléchie première d'un corps naturel possédant la vie en puissance" (*DA*, II, 1, 412 a 27-28), c'est-à-dire "d'un corps naturel qui a des organes" (*id.*, 412 b 5-6) ? Pour célèbre que soit cette définition, il faut cependant se souvenir qu'Aristote ne la livre qu'avec les plus extrêmes précautions : comme il le dit lui-même au début du premier "chapitre"⁴ de ce Livre II, Aristote est à la recherche de la

2 Voir sur ce point F. Nuyens, *L'Évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain 1973 (1939 en néerlandais et 1948 pour la première édition de sa traduction française). Sans doute est-ce dans ce livre, ainsi que dans sa remarquable révision par C. Lefèvre, *Sur l'évolution de la psychologie d'Aristote* (Louvain, 1972), que l'on trouvera les meilleures définitions de l'hylémorphisme aristotélicien. Resterait toutefois à savoir si le dilemme âme/intellect est celui d'Aristote ou de ses lecteurs néo-thomistes...

3 C'est un des axes forts de l'excellent recueil de M. Nussbaum et A. Rorty, *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, 1992. Voir aussi B. Williams, "Hylomorphism", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1986, 189-199.

4 Rappelons à toutes fins utiles que la division des livres en chapitres n'est nullement d'Aristote...

définition la plus générale ou la plus commune de l'âme (*koinotatos logos*, 421 a 4-5). Puis au moment même où il nous la donne, il semble ne le faire que sous certaines réserves : “ si donc (*ei de*) il nous faut (*dei*) proposer une définition commune (*koinon...legein*)... ” (412 b 4-5). Enfin, le Philosophe conclut son chapitre en soulignant qu'il ne s'agit là que d'une esquisse (*tupos*) et d'une ébauche (*hupographê*) de définition (413 a 9-10). Il reviendra aux deux chapitres suivants de montrer que cette définition est insuffisante et Aristote ira même jusqu'à dire que la recherche d'une telle définition commune (*koinon logon*) est ridicule, risible (*geloion*, *DA*, II, 3, 414 b 25).

1.1. Âme, corps et substance

Une triviale mais non inutile remarque de vocabulaire pour commencer : nous traduisons par “ âme ”, d'après sa traduction latine par *anima*, le mot grec *psukhê*. *Psukhê*, comme *anima*, désigne en premier lieu le souffle, le souffle de vie, mais il existe aussi en latin le terme *animus*, que nous traduisons aussi souvent par “ âme ” et qui désigne plutôt ce qui s'oppose au corps, soit l'esprit, le siège de la pensée ou des autres facultés de l'âme, tandis qu'*anemos*, en grec, désignait le vent, et par extension le siège des passions dans l'âme.⁵

Il en résulte qu'en simplifiant les choses nous pouvons dire qu'à la différence de ce qui sera le cas dans la tradition chrétienne, puis cartésienne, le problème de l'âme des bêtes, voire des plantes...ou même des femmes, ne se pose pas chez les philosophes grecs en termes d'existence (les bêtes ont-elles une âme ?) mais en terme de nature (quelle est la nature de l'âme des bêtes ?). Et cela, tout simplement parce que *psukhê* désigne en premier lieu le souffle de vie et que les bêtes et les plantes sont des êtres vivants, même si ces êtres ne sont pas doués de raison. C'est ce qu'a fort bien exprimé Cicéron en écrivant : “ *bestiarum animi sunt rationis expertes*, les âmes des bêtes sont privées de raison ” (*Tusculanes*, I, 80).

En conséquence le *peri psukhês* ou *de anima*, “ au sujet de l'âme ”, n'est pas un traité de “ psychologie ” et encore moins un livre au sujet de la pensée humaine ou de la raison, mais, comme nous dirions plutôt aujourd'hui, un “ traité du vivant ” destiné à présenter les principales fonctions vitales. A ce titre, ce traité s'inscrit dans ce que nous appelons aujourd'hui la biologie et dont on peut tenir Aristote pour le lointain inventeur, discipline qu'il inscrivait plus largement dans la “ physique ” conçue comme ensemble des sciences relatives à la nature. Il suffit pour s'en rendre compte de considérer ce seul énoncé :

Jusqu'à présent, en effet, les exposés et les recherches sur l'âme semblent limiter leur examen à la seule âme humaine. (*De l'âme*, I, 1, 402 b 3-5)⁶

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr

⁵ Sur tous ces points, je ne saurais trop recommander la lecture de R. B. Onians, *Les Origines de la pensée européenne. Sur le corps l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*, Seuil, Paris, 1999 (trad. B. Cassin, A. Debru, M. Narcy).

⁶ Sauf indication contraire, je citerai le traité *De l'âme* dans la traduction d'E. Barbotin, Les Belles Lettres, coll. CUF, Paris, 1966.